

Martius-Staden-Jahrbuch



2020 • 63

Martius-Staden-Jahrbuch

2020

63



© Instituto Martius-Staden – 2020
Rua Itapaiuna, 1355 • 05707-000 • São Paulo/SP
Fone: (11) 3747.9222
contato@martiusstaden.org.br
www.martiusstaden.org.br



Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa:

Foto da região do Amazonas.
Acervo do Instituto Martius-Staden.

Tradução:

Susanna Berhorn de Pinho
Augusto Rodrigues

Revisão:

Hugo Maciel de Carvalho
Instituto Martius-Staden

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Rotermund

Editora Oikos Ltda.
Tel.: (51) 3568.2848
contato@oikoseditora.com.br
www.oikoseditora.com.br

M386 Martius-Staden-Jahrbuch. – n. 63 (2020)–. – São Leopoldo: Oikos, 2020.

v. : il. color.; 16 x 23 cm.

Bianual.

Editores: Eckhard E. Kupfer et al.

Edição bilíngue: português/alemão

ISSN 2525-4391

1. Historiografia – Brasil. 2. Amazonas – História – Etnografia – Antropologia. 3. Naturalista – Martius, Carl Friedrich von. 4. Naturalista – Spix, Johann Baptist von. 5. Viagem científica – Brasil. I. Instituto Martius-Staden (São Paulo, SP). II. Kupfer, Eckhard E. III. Rothfuss, Daniela. IV. Fouquet, Birgit.

CDU 930(81)

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Herausgeber / Editores

Kupfer, Eckhard E.

Rothfuss, Daniela

Fouquet, Birgit

Martius-Staden-Jahrbuch



São Leopoldo
2020

Inhalt – Sumário

200 Jahre Amazonasreise von Spix und Martius	6
200 anos da viagem de Spix e Martius pela Amazônia	20
<i>Eckhard E. Kupfer</i>	
<i>Willi Bolle</i>	
Das ATTO-Projekt im Herzen Amazoniens: Die Geschichte, die Bedeutung für die Forschung und die Region und ein Blick in die Zukunft	41
O projeto ATTO no coração da Amazônia: a história, a importância para a pesquisa e para a região e um olhar para o futuro	57
<i>Stefan Wolff</i>	
Amazonien 2020-2030: Dekade der Regenwald-Bioökonomie	73
Amazônia 2020-2030: década da bioeconomia de floresta em pé	88
<i>Maritta Koch-Weser</i>	
Deutsche Ingenieure im Amazonasgebiet des 18. Jahrhunderts: Ehre, Glaube und Verdienst im <i>Ancien Régime</i>	102
Os engenheiros alemães na Amazônia setecentista: honra, fé e mercê no Antigo Regime	120
<i>André Augusto da Fonseca</i>	
Neue soziale Kartografie Amazoniens zwischen Karten und Museen ...	140
Nova cartografia social da Amazônia entre mapas e museus	152
<i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	
<i>Raizamas</i> [Wurzelwerke] in Brasilien: Segnungen in Amazonien im Westen von Pará	163
<i>Raizamas</i> do Brasil: benzeções amazônidas no oeste do Pará	176
<i>Augusto Rodrigues da Silva Junior</i>	
<i>Eloísa Amorim de Barros</i>	
Die Konduri-Kriegerinnen: Fantasie und Realität in der Richtigstellung der Geschichte Amazoniens	189
Mulheres guerreiras Konduri: o imaginário e o real na desinvenção da história da Amazônia	203
<i>Itamar Rodrigues Paulino</i>	

Amazonien neu entdeckt	217
Amazônia revelada	224
<i>Maria Luiza Tucci Carneiro</i>	
<i>Boris Kossoy</i>	
Spix und Martius in Westamazonien	236
Spix e Martius na Amazônia ocidental	249
<i>Priscila Faulhaber</i>	
<i>Jullia Alice Santos da Silveira</i>	
Von den Makú zu den Naduhup: Zur Rolle Koch-Grünbergs in der Klassifizierung und Sprachdokumentation der Naduhupsprachen	263
Dos Makú aos povos Naduhup: sobre o papel de Theodor Koch-Grünberg na classificação e documentação linguística dos povos Naduhup	275
<i>Karolin Obert</i>	
<i>Danilo Paiva Ramos</i>	
Sagen der Tembé, gesammelt von Curt Nimuendajú	288
Mitos Tembé coletados por Curt Nimuendajú	298
<i>Elena Welper</i>	
Mitos Tembé	310
Der Tropenökologe Ernst Josef Fittkau: Forscher, Sammler und Kenner der Indigenen	339
O ecologista dos trópicos Ernst Josef Fittkau: pesquisador, coleccionador e conhecedor dos indígenas	346
<i>Gabriele Herzog-Schröder</i>	
Schmerzen, Krankheiten und Metaphern: Alexander von Humboldt und die Physiologie des Reisens	353
Dores, doenças e metáforas: Alexander von Humboldt e a fisiologia do ato de viajar	368
<i>Oliver Lubrich</i>	
Tätigkeitsbericht des Martius-Staden-Instituts	384
Relatório de atividades do Instituto Martius-Staden	388
<i>Eckhard E. Kupfer</i>	
Autoren / Autores	392

200 Jahre Amazonasreise von Spix und Martius

Eckhard E. Kupfer
Willi Bolle

Die bayerischen Naturwissenschaftler Johann Baptist von Spix und Carl Friedrich Philipp von Martius bereisten Brasilien in der Zeit vom 14. Juli 1817 (Ankunft in Rio de Janeiro) bis 14. Juni 1820 (Rückfahrt ab Belém). Ihre Expedition durch das Land während dieser drei Jahre umfasst, ebenso wie ihr ausführlicher Reisebericht, drei große Teile: 1) die Region des Südostens mit den Städten Rio de Janeiro und São Paulo bis nach Ouro Preto, der damaligen Hauptstadt von Minas Gerais; 2) den Sertão, vom Norden von Minas Gerais durch Bahia, Pernambuco und Piauí bis zur Hafenstadt São Luís do Maranhão; 3) Amazonien, von Belém bis nach Manaus (damals Fortaleza da Barra do Rio Negro) und von dort aus weiter den Amazonasstrom aufwärts mit folgender Aufgabenteilung: Während Spix bis nach Tabatinga an der Grenze von Peru reiste, erforschte Martius den Nebenfluss Japurá bis zu den Wasserfällen von Araracoara im heutigen Gebiet von Kolumbien.

Im Rahmen des Projekts *200 Jahre Reise von Spix und Martius durch Brasilien* vollzogen die beiden Autoren dieses Aufsatzes zusammen mit zwei Kameramännern in den Jahren 2017 bis 2019 die bedeutsamsten Abschnitte jener historischen Reise nach, um die Schilderung der Reisenden im 19. Jahrhundert mit der heutigen Situation zu vergleichen. Im Frühjahr 2017 wurde der Abschnitt von Ouro Preto nach Diamantina zurückgelegt; im März 2018 die Strecke von Salvador da Bahia durch die Caatinga bis Monte Santo; im Juli 2018 von Diamantina (Minas Gerais) zum Rio São Francisco und von dort bis zum Naturschutzpark *Grande Sertão Veredas* an der Grenze zu Goiás und zurück an den São Francisco-Fluss in Carinhanha und Malhada, an der Südgrenze von Bahia. Zum Abschluss wurde in den Monaten Mai, Juli und Oktober/November 2019 das Amazonasgebiet durchquert: Von Belém über Santarém und Óbidos bis Manaus und von dort zu der Forschungsstation ATTO (*Amazon Tall Tower Observatory*), welche vom brasilianischen INPA (*Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia*) und dem deutschen Max-Planck-Institut als Messstation mit einem Turm von 325 Meter Höhe mitten im Urwald unterhalten wird.

Dieser Bericht soll die Begegnungen und Erfahrungen wiedergeben, welche das Forscherteam während seiner Aufenthalte im Amazonasgebiet gemacht hat.

1. Belém und Umgebung

Belém, das damals Santa Maria de Belém do Grão-Pará hieß, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts die zweitwichtigste Handelsstadt an der Küste Brasiliens mit einer geschätzten Bevölkerung von 24.500 Bewohnern. Der Reichtum Amazoniens an Produkten wie Baumwolle, Reis, Kakao, Kaffee, Zucker, Branntwein und Holz wurde ausschließlich über den Hafen der Stadt exportiert und zwar zunächst nur nach Portugal und ab 1814 auch nach England und deren Kolonien.

Die beiden Reisenden genossen die tropische Amazonasnatur, denn sie wohnten auf einem Landsitz, Rossinha genannt, der ihnen alles bot, was ein Europäer sich von einer tropischen Natur erträumte. So ist es zu verstehen, dass Martius in seinem Bericht ins Schwärmen geriet und am 16. August 1819 in sein Tagebuch schrieb:

Wie glücklich bin ich hier, wie tief und innig kommt hier so Manches zu meinem Verständnis, das mir vorher unerreichbar stand! Ich versenke mich täglich in das große und aussprechliche Stillleben der Natur, und vermag ich auch nicht, es zu erfassen in seiner göttlichen Pragmatik, so erfüllt mich doch die Ahnung seiner Herrlichkeit mit nie gefühlten Woneschauern. (SPIX-MARTIUS, 1980, S. 889)

Es ist nur zu verständlich, dass sie sich nach den Strapazen der langen Reise durch den Sertão und die Caatinga in dieser üppigen Natur wohlfühlten, zumal ihnen ein angenehmes Gästehaus zur Verfügung stand.

Es wurden tägliche Erkundungsausflüge nach den in der Umgebung der Stadt liegenden Inseln gemacht. Interessant ist, dass Spix und Martius bereits vom Gewinn des Latex berichten, der aus den Gummibäumen gewonnen wird und ab den 1870er Jahren einen wirtschaftlichen Boom auslöste, der das Amazonasgebiet weltweit bekannt machte.

Während der von uns in den Monaten Mai, Juli und Oktober/November 2019 in Amazonien durchgeführten Reisen kamen wir zu der Einsicht, dass die drei folgenden Themen besondere Aufmerksamkeit verdienen: 1) Fortschritt und wirtschaftliche Entwicklung im Verhältnis zur Umwelt; 2) die Lebensbedingungen der Bevölkerung, vor allem an der Peripherie; 3) die heutige Situation der indigenen Bevölkerung.

In der Zeit um 1820 war Belém der zweitwichtigste Hafen Brasiliens, wie Spix und Martius hervorheben. Dies hat sich in den 200 Jahren geändert,

aber dennoch ist der heutige Überseehafen von Pará, der Hafen Vila do Conde, der 55 Kilometer flussaufwärts am Rio Pará liegt, der siebtwichtigste Hafen Brasiliens. Von dort aus werden heute hauptsächlich Eisenerz und Aluminium sowie landwirtschaftliche Güter, Soja und Mais, exportiert. Der alte Hafen von Belém dient mehr dem Empfang von Produkten aus der Umgebung wie der Açaí-Frucht, die von der Ilha do Combú und anderen Orten des Hinterlandes kommt, sämtliche tropischen Früchte werden dort umgeschlagen, ebenso eine reiche Anzahl von Fischen, die eines der Hauptnahrungsmittel der Bevölkerung sind.

Bei unseren Besuchen in Belém beobachteten wir die Abwicklung dieser Produkte über den innerstädtischen Hafen und ihren Verkauf im Mercado Ver-o-Peso, wo man neben den Ständen der Fisch-, Obst- und Maniokhändler auch Angebote von Naturmedizin findet, welche in speziellen Flaschen mit Kräutern der Region, angesetzt mit Zuckerrohrschnaps, gefüllt werden, Hilfe und Heilung von allen Krankheiten und Leiden versprechen, von welchen die Bewohner der Region häufig befallen werden. Dieses traditionelle Vertrauen, das uns von der Verkäuferin Socorro Loura angepriesen wurde, bestätigte später eine Wissenschaftlerin in Santarém, Eloisa de Barros, die dieses Thema eingehend studiert: „Ehe man den Arzt aufsucht, geht man zunächst zum Naturheiler“.

Die Stadt Belém zählt heute etwa 1,5 Millionen Einwohner und ist nach Manaus die zweitgrößte Stadt des Nordens. Als Großstadtreion betrachtet, kommt Belém mit Umgebung auf eine Bevölkerung von etwa 2,5 Millionen. Man findet noch die Bauten der Gründerzeit vor, wie das Fort und die Kathedrale sowie den ehemaligen Gouverneurspalast (heute Palácio Lauro Sodré) aus der Zeit von Spix und Martius. Die Gesamtansicht der Stadt hat sich freilich in den letzten 200 Jahren völlig verändert, wie wir in unserem Dokumentarfilm *Refazendo a Viagem de Spix e Martius pela Amazônia* (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2020) zeigen. Die von der Flusseite her wahrgenommene, von vielstöckigen Wohn- und Geschäftstürmen beherrschte Skyline der Stadt entspricht der einer modernen Millionenmetropole (siehe Bild 1).¹ Diese neue Entwicklung begann in den 1960er Jahren mit dem Bau der Fernstraße von Brasília nach Belém, gefolgt von der Transamazônica-Straße und dem massiven Abbau von Eisenerzen im Staate Pará.

Bereits um 1880 erlebte Belém als Eingangstor zur Amazonasregion eine Blütezeit, als in den Wäldern die Gummibäume angezapft wurden und

¹ Alle hier gezeigten Fotos wurden von den vier Teilnehmern der Expedition aufgenommen: Eckhard E. Kupfer, Willi Bolle, Felipe Delfino und Gustavo Tonetti.



Bild 1 – Das moderne, vertikale Belém zu Beginn des 21. Jahrhunderts

das gewonnene Latex einen höchst einträglichen Exportartikel darstellte. Damals entstand ein intensives städtisches Leben mit Kaufhäusern, welche die kostbarsten Produkte Europas anboten. Davon zeugt das heute noch bestehende Kaufhaus *Paris n'America*, ebenso wie das *Teatro da Paz* an der Praça da República. Die Villen jener Zeit wurden teilweise wieder restauriert und in Geschäftshäuser umgebaut oder aber sie zerbröckeln langsam.

Von diesem neuen Boom der Stadt ist die Peripherie jedoch wenig berührt worden (Bild 2). Dort wohnt heute der größte Teil der Bevölkerung in prekären Verhältnissen wie in den meisten Großstädten des Landes. Besonders beunruhigend ist die fehlende Wasser- und Abwasserversorgung.



Bild 2 – Die Peripherie von Belém

Die Abwässer fließen offen die Straßen hinab oder sie werden direkt in die Kanäle und Flüsse geleitet. Ungefähr 50 Prozent der Bewohner lebt unter solchen Verhältnissen. In einem Interview informierten uns der Lehrer Waldinei do Carmo de Souza, die Lehrerin Rosineide Brandão und die Schülerin Nayra Campos über die prekäre Situation des Schulsystems und seine mangelnde Qualität in den Stadtteilen der Peripherie.

Um den Weg der Açaí-Frucht, des derzeit erfolgreichsten Naturprodukts der Region nachzuvollziehen, besuchten wir die Flussinsel Combú (Bild 3) und trafen dort auf Sr. Ladir, einen über siebzig Jahre alten Bewohner, der sich viele Jahre das Leben mit der Herstellung von Holzkohle verdiente, was er dann aufgab, weil seine Gesundheit darunter litt. Heute



Bild 3 – Die Flussinsel Combú

klettert er noch wie ein Jugendlicher auf die Palmen und holt von dort die fruchttragenden Açaízweige herunter, die er dann abpflückt und an der Sammelstelle abliefern, wo sie in Körben mit Booten zum Markt in Belém transportiert werden. Eines dieser Boote wird von Misael betrieben, der uns die Inselwelt um Belém kennenlernen ließ. Es ist beeindruckend, wie glücklich diese Menschen leben, die direkt mit der Natur verbunden sind. Sie drücken gerne ihre Zufriedenheit über ihr einfaches Leben zwischen Wasser und Natur aus. Mit Produkten der Umgebung wie Fische, Maniok und Açaí haben sie alles, was sie benötigen. Es war interessant, diesen Unterschied in der Lebensbeurteilung zwischen den Naturregionen in Amazonien und der Peripherie in den Großstädten zu erleben.

Glücklich sind sie aber alle, wenn die traditionellen Feste gefeiert werden. Ob es sich um den Ritus des *Boi-bumbá* oder den *Pássaro junino*

handelt, deren Vorführungen wir sowohl auf den Straßen als auch im Theater besuchen konnten. Das Goeldi Museum, das von dem reisenden Beamten und Wissenschaftler Domingos Soares Ferreira Pena im Jahre 1866 als *Museu Paraense* gegründet und ab 1894 von dem Schweizer Naturalisten Emilio Goeldi geleitet und neu gestaltet wurde, ist bis heute eine Referenz der naturwissenschaftlichen Amazonasforschung. Insofern konnten wir noch auf den Spuren der beiden bayerischen Reisenden wandeln, was uns von der Direktorin Ana Luiza Albernaz und dem ehemaligen Direktor Nelson Sanjad bestätigt wurde.

Auf der Weiterfahrt ins Landesinnere besuchten Spix und Martius in dem Städtchen Breves die Insel Marajó, die wegen der umfassenden Lieferung von landwirtschaftlichen Produkten, besonders Rindern, nach Belém als die „Vorratskammer“ der Stadt betrachtet wurde. Durch verschiedene Flussarme im Archipel von Pará gelangten sie dann an den Amazonas und segelten weiter nach Gurupá in Richtung Santarém, unserer nächsten Station.

2. Santarém und Óbidos

Santarém, an der Mündung des Rio Tapajós in den Amazonas gelegen, ist die zweitgrößte Stadt im Staat Pará. Als Zielpunkt der Fernstraße BR-163, welche vom Süden Brasiliens über Campo Grande und Cuiabá hierher führt, wächst sie ständig weiter mit deren Ausbau. Mit der intensiven Landwirtschaft in den Staaten Mato Grosso do Sul und Mato Grosso hat diese Straße an Bedeutung gewonnen, was vor kurzem zu ihrer vollständigen Asphaltierung führte. Damit gewann auch der Hafen von Santarém (Bild 4) an Bedeutung, weil von dort aus die Schiffe mit Soja und anderen Landesprodukten einen wesentlich kürzeren Weg zu den Zielen im Ausland, besonders nach Asien haben.



Bild 4 – Der Frachthafen von Santarém

Martius beschrieb im Rückblick auf seine Reise einen wilden Sturm, der ihr Boot beinahe zum Untergang brachte (Bild 5). Als Dank ließ er nach seiner Rückkehr nach Europa ein Kreuz mit einer bronzenen Jesusfigur fertigen und an die Kathedrale schicken, wo es noch heute über dem Altar an die Reisenden erinnert.

Wir folgten ihnen nach Óbidos, das auf einem Hügel auf der Nordseite des Amazonas liegt, an der schmalsten und damit strategisch wichtigen Stelle des hier nur 1,6 Kilometer breiten Stroms. Hier wurde Óbidos im Jahre 1697 als Festung und Sicherung gegen Eroberer gegründet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde auf der Serra da Escama, die neben dem Städtchen liegt, noch eine weitere Festung mit vier großkalibrigen Kanonen installiert, die wiederum Invasoren abschrecken sollte.

Während der Nacht wurden wir erneut von Insektenschwärmen heimgesucht, die als Video aufgenommen hervorragend zu einer volkstümlichen Geschichte passen, die uns der Erzähler Juraci Siqueira vermittelte. Er berichtet, dass als Gott die Welt erschuf, er im Amazonasgebiet ein altes Mütterlein fragte, ob sie denn mit dem Erschaffenen zufrieden wäre. Ja, meinte sie, aber es fehle nur Entspannung und Unterhaltung. Da ließ Gott den Insekten freien Lauf und das Mütterchen konnte zur Entspannung ständig die sie angreifenden Moskitos an Armen und Beinen niederklatschen.

Ein Nebenfluss des Amazonas ist der Rio Trombetas, in dessen Nähe der Ort Faro liegt. Wie der Chronist Carvajal berichtet (1992, S. 258), traf dort der spanische Eroberer Orellana auf einen Stamm kämpfender indigener Frauen, die er nicht besiegen konnte. Ihr Kampfesmut erinnerte ihn an die kriegerischen Amazonen aus der griechischen Sage, weshalb sein Chronist Carvajal sowohl dem Stamm als auch dem Fluss den Namen Amazonas gab, der dann in den Berichten an den spanischen Königshof auch für die ganze Region verwendet wurde. Wir fragten die Reiseleiterin Cristina, welche aus der Nachbargegend von Oriximina stammt, was sie von der Sage halte. Sie berichtete uns glaubhaft, dass dieser als Amazonen bezeichnete Stamm in Wirklichkeit die indigenen Frauen vom Stamme der Ykamiabas gewesen seien, die tatsächlich unter sich lebten und nur zum



Bild 5 – Das Boot von Martius im Sturm (1819)

Feste des Vollmonds einen männlichen Stamm einladen und sich dabei paarten, um ihren Stamm zu erhalten. Wenn es sich um männliche Neugeborene handelte, wurden diese den Vätern übergeben, sie behielten nur die Mädchen. Die Erzeuger wurden mit einem Amulett belohnt, *Muiraquitã* genannt, das einen Frosch darstellt. Seine gespreizten Beine sollen an die Stellung einer gebärenden Frau erinnern.

3. Manaus

Weiter flussaufwärts gelangt man an den berühmten Ort des „Treffen der Wasser“ (*Encontro das Águas*) der Flüsse Solimões und Negro. Ehe sie sich vereinen, fließen die unterschiedlich gefärbten Wasserströme über 6 Kilometer nebeneinander her.

Manaus, die heute größte Stadt im Norden von Brasilien, wurde 1669 als die Festung Fortaleza da Barra gegründet. Als Spix und Martius 1820 dort Quartier machten, zählte der Ort nur etwa 3.000 Einwohner. Ab den 1960er Jahren nahm sie einen enormen Aufschwung, als die brasilianische Regierung, um das Amazonasgebiet wirtschaftlich zu stimulieren, dort eine freie Wirtschaftszone einrichtete. Am Anfang war Importeuren in der Innenstadt erlaubt, zollfrei Waren einzuführen, die dann Besucher aus anderen Teilen Brasiliens mit einer festgelegten Quote erwerben konnten. Allmählich installierten sich dann im *Distrito Industrial* (Industriegebiet) weltbekannte Firmen, besonders der Elektronik. Ihre Komponenten können zollfrei eingeführt werden und das Endprodukt wird mit einem geringen Steueraufschlag entweder erneut exportiert oder als nationales Produkt in Brasilien verkauft. Dies gab der Stadt Manaus einen Aufschwung, sodass sie heute 2 Millionen Einwohner zählt, weil ständig Arbeitskräfte benötigt wurden und sie die Struktur einer modernen Großstadt annahm.

Wir besuchten einen privaten Containerhafen, der einen Großteil der Schiffe be- und entlädt. Interessant war zu hören, dass heute der Warentransport nach den anderen Teilen Brasiliens hauptsächlich über die Küstenschiffahrt und weniger über die Fernstraßen abgewickelt wird. Der Zollagent Marcos Correa erwähnte dabei, dass durch die Konzentration der Industrie auf den Bezirk Manaus eine unkontrollierte wirtschaftliche Ausdehnung in das Innere des Bundeslandes und damit eine Schädigung der Umwelt vermieden werden konnte.

Die Innenstadt erinnert noch an die Blütezeit des Kautschukbooms, als man europäischen Lebensstil in die Tropen importierte. Ein imposantes und lebendiges Denkmal jener Zeit ist das im Zentrum der Stadt liegende

Amazonastheater (Bild 6), mit seiner mächtigen, kunstvoll mit farbigen Ziegeln bedeckten Kuppel. Auch mehrere der prächtigen Villen jener Zeit sind noch erhalten und restauriert worden.



Bild 6 – Das Amazonastheater in Manaus

Manaus hat einen Botanischen Garten, dessen Besonderheit darin liegt, dass er ein Teil der Amazonasnatur ist und keinerlei eingeführte oder umgepflanzte Pflanzen enthält. Dr. Ênio Candotti, der Gründer und Direktor erinnerte an die noch weitgehend unerforschte Natur, indem er erwähnte, dass im Gegensatz zur Physik, welche die Nuklearwissenschaft beherrscht, und der Elektronik, die immer mehr dem Menschen ähnliche Roboter herstellt, die Biologie bis heute noch nicht einmal ein Blatt reproduzieren kann. Er wollte damit darauf hinweisen, welches offenes Feld sich der Botanik im Amazonasgebiet noch bietet.

Im *Museu da Amazônia – MUSA*, das dem Botanischen Garten angeschlossen ist, hatten wir die Gelegenheit, zwei Vertreterinnen der am Rande der Stadt lebenden indigenen Bevölkerung zu befragen. Die Stammesführerin der Indigenen Kokama, Socorro (Bild 7), erzählte von den Lebensgewohnheiten und dem engen Zusammenhalt ihres Stammes, was auch darauf zurückzuführen sei, dass sie als Nachkommen der brasilianischen Ureinwohner nach wie vor diskriminiert, ja



Bild 7 – Die Cacique Socorro

sogar bedroht werden, da es immer wieder um den Besitz von Land geht; dabei sei der Staat und besonders die derzeitige Regierung wenig hilfreich. Die Vertreterin des Stammes der Karapana, Maria, die als Lehrerin an einer indigenen Schule arbeitet und dort den Kindern ihre Sprache Nheengatu beibringt, meinte, dass diese Erziehung besonders wichtig sei, um die indigene Kultur und ihre Geschichte zu bewahren. Man sollte beachten, dass diese Kinder zweisprachig aufwachsen und damit sowohl mit ihrer Stammeskultur leben als auch mit dem in den staatlichen Schulen erlernten Programm auf Portugiesisch. Dieser Vorteil sollte besser anerkannt werden, anstatt diese Jugendlichen zu stigmatisieren und auszugrenzen. Maria informierte, dass die Haupttätigkeit des Stammes nach wie vor in der Familienlandwirtschaft und dem Fischfang besteht. Auch sie erwähnte, dass ihr Leben in der Gesellschaft von Manaus ständig von Konflikten mit den Behörden sowie mit Landbesetzern geprägt ist.

Spix und Martius reisten 1820 weiter den mittleren Amazonas (Solimões) aufwärts bis nach Tefé (damals Vila de Ega), wo sie eine Teilung ihrer Aufgaben vereinbarten. Spix segelte weiter auf dem Solimões bis nach Tabatinga, der Grenzstadt zu Peru. Da die Reise von Martius auf dem Japurá-Fluss eine längere Zeit in Anspruch nahm, reiste Spix dann von Manaus noch ein Stück den Rio Negro hinauf bis zu dem Ort Barcellos, um die in dieser Region lebenden oder wie er damals schon schrieb, überlebenden Stämme zu registrieren. Martius reiste mit einer Flotte von 8 Booten und 56 Mann den Rio Japurá aufwärts bis zu den Wasserfällen von Araracoara, die heute zu Kolumbien gehören. Diese Reise dauerte drei Monate und brachte nochmals detaillierte Erkenntnisse über die Biologie und Ethnologie in diesem schwer begehbaren Gebiet.

4. ATTO (*Amazon Tall Tower Observatory*)

Als wir vor einiger Zeit von dem deutsch-brasilianischen Gemeinschaftsprojekt ATTO hörten, das etwa 160 Kilometer nordöstlich von Manaus am Uatumã-Fluss mitten im Regenwald installiert wurde, war uns klar, dass der Besuch dieser Station ganz im Sinne von Spix und Martius wissenschaftlichen Studien wäre. Der Kontakt mit dem Meteorologen Stefan Wolff, dem Vertreter des Max-Planck-Instituts in Mainz, das einer der Träger dieses welthöchsten Messturms ist, erlaubte uns, vier Tage in der Station zu verbringen und dort Gespräche mit Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen zu führen, die ihre Feldforschungen in Biologie, Meteorologie und Klimaforschung betreiben. Mit hochspezialisierten Messinstrumenten prüfen sie das Verhalten der Natur und ziehen daraus ihre Schlüsse.

Auf dem Weg dorthin hatten wir noch die Gelegenheit, ein Dorf der Flussanwohner (*Ribeirinhos*), den Ort Maracarana, zu besuchen (Bild 8). Der Leiter dieser Siedlung, Sr. Claudionor, erzählte uns, dass sich 42 Familien aus der Region von Nhamundá und Parintins am mittleren Amazonas in den 1980er Jahren dort angesiedelt hätten und bis heute glücklich zusammenlebten. Die etwa 300 Personen leben vom Fischfang und vom landwirtschaftlichen Anbau, besonders von Wassermelonen und anderen Früchten, die dann in der nächsten Stadt, Presidente Figueiredo, verkauft werden. Nach der Aussage von Sr. Claudionor führen die Bewohner ein ruhiges und glückliches Leben, da sie das Nötigste haben, was man zum Leben braucht, die Gemeinschaft sich gegenseitig hilft und auch in kritischen Zeiten zusammenhält. Für die Kinder wurde eine Schule eingerichtet. Diese Aussagen bestätigen die Informationen, die wir auf der Ilha do Combú erhalten hatten. Solange die Natur in Ruhe gelassen wird und man mit ihr sinnvoll zusammenlebt, gibt sie dem Menschen Zufriedenheit zurück und versorgt ihn noch.



Bild 8 – Das Dorf der Flussanwohner: Maracarana

Am ATTO-Turm, der mit seinen 325 Metern Höhe der des Eiffelturms in Paris gleichkommt, trafen wir Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus vielen Ländern, besonders vom *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* in Manaus sowie von den Max-Planck-Instituten in Mainz und Jena. Der Turm ist so aufgestellt worden, dass die Abgase von Manaus diese Region nicht erreichen und er als zentrale Stelle des brasilianischen

Amazonasgebiets angesehen werden kann. Interessant war die Aussage von Stefan Wolff, dass die aus Osten kommenden Winde Sand aus der Sahara in Afrika bis an die Anden tragen und ein Teil davon mit den Niederschlägen über dem Regenwald niedergeht. Dies sei nützlich für die Pflanzenwelt, da der Amazonasboden sehr dünn und wenig nahrhaft sei, würden die Mineralien dieses Wüstensands wie Dünger wirken.

Zweifellos war einer der Höhepunkte unserer Reise das Besteigen des Turms. Bei Tagesanbruch, um 6.00 Uhr, stiegen wir die 1.498 Stufen hinauf, die nach jeweils sieben Stufen immer eine Plattform anboten, um die Beine etwas zu strecken. Nach etwa einer Stunde hatten wir den Aufstieg geschafft, aber außer Wolken um uns und unter uns gab es nichts zu sehen. Stefan Wolff, der Koordinator, beruhigte uns und versicherte, dass die Wolkendecke sich innerhalb einer Stunde öffnen würde. So kam es auch und wir hatten dann einen Ausblick, dass selbst die höchsten Bäume, die bis zu 40 Meter hoch wachsen können, weit unter uns wie Büsche wirkten. Die Sicht reichte bis zum etwa 20 Kilometer entfernten Rio Uatumã und gab uns ein erhabenes Gefühl, den größten Regenwald der Erde von oben betrachten zu können. Wir waren uns einig, dass wir alles tun sollten, was in unserer Macht steht, um diese Naturschönheit und diese wichtige Lebenslunge der Erde zu erhalten. Spix und Martius hätten diese Gelegenheit sicher ebenfalls wahrgenommen, um den Amazonaswald aus dieser Perspektive zu betrachten. Nach dem Abstieg folgte eine lange Reflexion und jeder von uns notierte seine Eindrücke.

5. Ein Rückblick auf die Amazonasreise

Das Jahr 2019 brachte das Amazonasgebiet noch mehr in die Weltpresse als es bisher geschah. Die Rodungen und Brände in vielen Regionen nahmen erheblich zu und wurden weltweit verurteilt. Wir waren uns einig, dass in unserem Projekt dieser Aspekt berücksichtigt werden müsse. Dazu gab es die Gelegenheit als wir Ende Oktober zu einem Kulturfestival nach Óbidos eingeladen wurden. Nach Beendigung dieser Veranstaltung wählten wir die BR-163, die als „Straße des Getreides“ (*Rodovia do Grão*) bekannt wurde und benutzten einen Linienomnibus, um die Strecke von Santarém bis Cuiabá in Mato Grosso (1.771 km) zu befahren. Wir wollten vor Ort beobachten, wie im südwestlichen Teil von Pará und in Mato Grosso der Amazonaswald verändert worden ist. Während wir im Staat Pará an beiden Seiten der Straße den Wald noch weitgehend intakt fanden, änderte sich dieses Bild völlig mit dem Eintritt

in den Staat Mato Grosso. Freie Felder, Weiden, Getreideanbau soweit das Auge sehen kann, Zebu-Rinder auf großflächigen Weiden und am Horizont des öfteren eine Rauchfahne, die von Bränden herrührte (Bild 9).



Bild 9 – An der Fernstraße BR-163: Rinderherde und Rauchfahne

Spontan kam uns der Werbespruch der brasilianischen Agrarindustrie in den Sinn: *Agro é Tech, Agro é Pop, Agro é tudo* (Agro ist Tech, Agro ist Pop, Agro ist alles). Dieser Eindruck wurde noch vertieft durch die endlosen Schlangen der LKWs, die mit Soja und Mais beladen zu den Amazonashäfen bei Santarém führen. Dort stehen riesige Silos und Rohrleitungen bereit, um die Schüttgutschiffe zu beladen, die dann Brasiliens Exportprodukte nach Asien und Europa bringen.

Beeindruckend war die in den letzten Jahrzehnten entstandene Urbanisierung in Mato Grosso. Alles Städte, die in den letzten 50 Jahren entstanden sind und eine Infrastruktur aufweisen, die sich mit der der „Ersten Welt“ messen kann. Namen wie Matubá und besonders Sinop sollte man sich merken. Es scheint, dass in dieser Region ein wichtiger Teil der brasilianischen Zukunft liegt, denn die Landwirtschaft hat Wohlstand in diese Region gebracht, die sich heute in einer vorbildlichen Struktur in Erziehung, Gesundheitswesen, Kommerz und sozialem Leben ausdrückt.

Die Herausforderung für das Land ist jedoch, diese Zukunftsentwicklung mit der Verantwortung für das Fortbestehen des großen Regenwaldes und

seiner Bevölkerung in Einklang zu bringen. Die Natur im Amazonasgebiet ist ein Besitz Brasiliens, der nicht verantwortungslos zerstört und verkauft werden darf.

* * * * *

Die Geschichte und Kultur des Amazonas sind das zentrale Thema dieser Jahrbuchausgabe und wir laden den Leser ein, uns auf weitere Recherchen und Analysen zu begleiten. In den folgenden Artikeln werden wichtige Aspekte der Amazonas-Region vom 18. Jahrhundert bis heute dargestellt.

200 anos da viagem de Spix e Martius pela Amazônia

Eckhard E. Kupfer
Willi Bolle

Os naturalistas bávaros Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius realizaram a sua viagem pelo Brasil no período de 14 de julho de 1817 (chegada no Rio de Janeiro) a 14 de junho de 1820 (retorno a partir de Belém). A sua expedição pelo país, durante esses três anos, abrange, assim como o seu detalhado relato de viagem, três grandes partes: 1) a Região Sudeste, com a capital Rio de Janeiro e a cidade de São Paulo, até Ouro Preto, a antiga capital de Minas Gerais; 2) o Sertão, do norte de Minas Gerais, através da Bahia, Pernambuco e Piauí até a cidade portuária São Luís do Maranhão; e 3) a Amazônia. Eles foram de Belém até Manaus (na época: Fortaleza da Barra do Rio Negro) e, de lá, subiram pelo rio Solimões (o curso médio do Amazonas) até Tefé, onde combinaram uma divisão de tarefas: enquanto Spix viajou até Tabatinga, na fronteira com o Peru, Martius pesquisou o afluente Japurá até as cachoeiras de Araracoara, no território atual da Colômbia.

No âmbito do projeto *200 anos da viagem de Spix e Martius pelo Brasil*, os dois autores deste artigo refizeram durante o triênio de 2017-2019, juntamente com dois cinegrafistas, os segmentos mais importantes daquela expedição histórica, com o objetivo principal de comparar a descrição feita pelos viajantes no início do século XIX com a situação atual. Em março de 2017 foi realizado o percurso de Ouro Preto a Diamantina; em março de 2018, o trecho de Salvador da Bahia, através da caatinga, até Monte Santo; em julho do mesmo ano, de Diamantina (Minas Gerais) até o rio São Francisco e, de lá, até o parque nacional Grande Sertão: Veredas na fronteira com Goiás, voltando ao São Francisco em Carinhanha e Malhada, na divisa com a Bahia. Para concluir, atravessamos a Amazônia, durante os meses de maio, julho e outubro/novembro de 2019: de Belém, via Santarém e Óbidos, até Manaus e, de lá, até o observatório de pesquisa *Amazon Tall Tower Observatory* – ATTO, que foi instalado, numa cooperação entre Brasil e Alemanha, pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA e pelo Instituto Max-Planck, no meio da floresta, com uma torre de observação de 325 metros de altura.

O objetivo do presente relato é apresentar as experiências e os encontros com lugares e moradores que a equipe de pesquisa teve durante a sua estadia na Amazônia.

1. Belém e arredores

Belém, com o nome antigo Santa Maria de Belém do Grão-Pará, era no início do século XIX a segunda cidade comercial mais importante no litoral do Brasil, com uma população estimada em 24.500 habitantes. As riquezas da Região Amazônica, com produtos como algodão, arroz, cacau, café, açúcar, aguardente e madeira, foram exportadas exclusivamente pelo porto dessa cidade; inicialmente apenas para Portugal e, a partir de 1814, também para a Inglaterra e suas colônias.

Os dois viajantes desfrutaram da natureza amazônica, pois moravam num sítio chamado Rocinha, que lhes oferecia tudo o que um europeu podia sonhar da natureza tropical. Assim se explica que Martius ficou encantado e inseriu no seu relato esta passagem do seu diário, de 16 de agosto de 1819:

Como me sinto feliz aqui, como chego a compreender a fundo muito daquilo que até agora me era inacessível! Diariamente mergulho na meditação do grande e indizível quadro da natureza, e embora seja fora do meu alcance compreender a sua finalidade divina, a intuição de sua magnificência me enche de deliciosas, nunca antes experimentadas sensações. (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 18-19)

É perfeitamente compreensível que, depois das agruras da longa travessia do Sertão e da Caatinga, os dois se sentiram muito bem no meio dessa natureza exuberante, ainda mais que estavam hospedados num lugar muito aprazível.

Diariamente eles realizaram excursões de pesquisa nas ilhas situadas nos arredores da cidade. É de se notar que Spix e Martius, já naquela época, falaram da exploração do látex, extraído das seringueiras, o que, a partir dos anos 1870, desencadeou um *boom* econômico que deu visibilidade à Amazônia no mundo inteiro.

Durante as nossas viagens pela Amazônia nos meses de maio, julho e outubro/novembro de 2019, chegamos à conclusão de que uma atenção especial deve ser dada aos três temas seguintes: 1) o progresso e o desenvolvimento econômico em relação ao meio ambiente; 2) as condições de vida dos habitantes daquela região, sobretudo na periferia; 3) a situação atual da população indígena.

Na época em torno de 1820, Belém era o segundo porto mais importante do Brasil, como realçaram Spix e Martius. Essa situação mudou

durante esses 200 anos. Contudo, o atual porto de exportação do estado do Pará, o da Vila do Conde, situado 55 km rio acima, no rio Pará, é o sétimo porto mais importante do Brasil. A partir de lá são exportados hoje em dia produtos minerais, como ferro e alumínio, bem como produtos agrícolas, como soja. O porto antigo de Belém serve sobretudo para o recebimento de produtos dos arredores, como o açaí, que chega da ilha do Combú (cf. imagem 1) e de outros lugares do interior; ali são comercializados todos os tipos de frutas tropicais e uma grande quantidade e variedade de peixes, que fazem parte dos principais alimentos da população.

Durante as nossas visitas em Belém observamos a chegada desses produtos no porto da cidade e a sua venda no Mercado Ver-o-Peso, situado ao lado. Ali se encontram os estandes dos comerciantes de peixes, frutas e mandioca. E também ofertas de remédios naturais, ervas da região misturadas com aguardente de cana e guardadas em garrafas, que prometem ajuda e cura de todas as doenças e sofrimentos que costumam acometer os habitantes da Amazônia. A confiança da população nesses remédios, que foi realçada pela vendedora Socorro Loura, nos foi confirmada mais tarde em Santarém pela pesquisadora Eloísa de Barros, que se dedica a estudar esse tema:

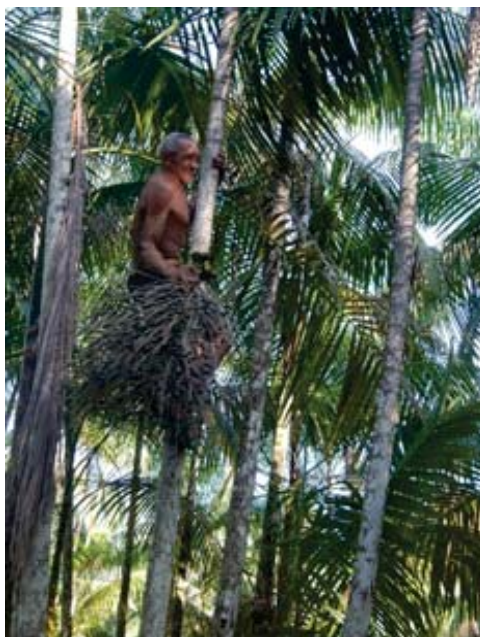


Imagem 1 – Colheita de açaí na ilha do Combú¹

“Antes de se ir ao médico, procura-se um curandeiro ou uma benzedeira”.

A cidade de Belém tem atualmente cerca de um milhão e meio de habitantes, sendo, depois de Manaus, a segunda maior cidade da Região Norte. Contudo, considerando-se a região metropolitana de Belém, a população chega a dois milhões e meio. Ainda se encontram as principais construções do tempo da fundação, como o Forte do Castelo e a Catedral

¹ Todas as fotos deste artigo são da autoria dos quatro integrantes da expedição: Eckhard E. Kupfer, Willi Bolle, Felipe Delfino e Gustavo Tonetti.

da Sé (que foi renovada); do tempo de Spix e Martius subsiste o antigo Palácio do Governador (atual Palácio Lauro Sodré). Já a fisionomia geral da cidade se modificou profundamente durante os últimos 200 anos, sobretudo nas décadas mais recentes, como mostramos no nosso filme documentário *Refazendo a Viagem de Spix e Martius pela Amazônia* (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2020). A *skyline* da cidade, vista a partir da orla, é dominada por torres de apartamentos residenciais e comerciais, correspondendo assim à de uma metrópole com vários milhões de habitantes. Esta evolução mais recente começou nos anos 1960 com a construção da rodovia que vai de Brasília a Belém, seguida pela Transamazônica e pela exploração maciça de minérios de ferro no estado do Pará.

A partir de 1880, Belém, como porta de entrada da Amazônia, começou a viver um auge econômico, quando nas selvas do interior se exploraram as seringueiras e o látex obtido a partir daí representava um artigo de exportação altamente lucrativo. Naquele tempo surgiu uma intensa vida de cidade grande, com lojas que ofereciam os mais preciosos produtos da Europa. Um testemunho que sobreviveu dessa *Belle Époque* é a loja de departamentos *Paris n'América*, assim como o Teatro da Paz, na Praça da República. Das mansões daquela época, algumas foram restauradas e transformadas em casas comerciais, enquanto outras estão desmoronando.

O recente *boom* imobiliário trouxe poucas vantagens para a população da periferia. Ali, a maioria das pessoas vive em condições precárias, como na maioria das grandes cidades do país. Especialmente preocupante é a falta de infraestrutura sanitária: os esgotos correm a céu aberto pelas ruas ou são despejados diretamente nos riachos e canais. Cerca de 50% da população vive nessas condições. Numa entrevista, o professor Waldinei do Carmo de Souza, a professora Rosineide Brandão e a aluna Nayra Campos nos informaram sobre a situação precária do sistema de ensino e a sua baixa qualidade nos bairros da periferia.

Com o intuito de acompanhar o caminho do açaí, que é atualmente o produto natural mais requisitado da região, visitamos a ilha do Combú. Encontramos ali o Sr. Ladir, um morador com mais de 70 anos, o qual durante muitos anos ganhava a vida com a produção de carvão, até abandonar esse trabalho, porque era prejudicial para a sua saúde. Hoje em dia ele sobe, ainda como um jovem, até o alto das palmeiras, tirando de lá os galhos com as frutas do açaí, que ele debulha em seguida e entrega nos pontos de embarque, onde são colocadas em cestos e transportadas em barcos para a feira de Belém. Um dos barqueiros é o Sr. Misael, que nos fez conhecer o mundo das ilhas nas proximidades de Belém. O que impressiona é o estado

de felicidade em que vivem essas pessoas, que estão em contato direto com a natureza. Elas mostram como estão contentes com a sua vida simples nesse ambiente das águas e da floresta. Com os produtos do seu entorno, como peixes, mandioca e açaí, elas têm tudo o que necessitam. Foi instrutivo registrar essa diferença de qualidade de vida entre os que vivem no meio da natureza amazônica e os que habitam na periferia das grandes cidades.

Mas todos eles são felizes quando se comemoram as festas tradicionais, com os rituais do boi-bumbá (imagem 2) e os desfiles e as encenações do pássaro junino,

que acompanhamos na rua e também no teatro (imagem 3). Quanto às pesquisas científicas sobre a natureza amazônica, a referência mais importante é o Museu Paraense Emílio Goeldi, que foi fundado em 1866 pelo pesquisador Domingos Soares Ferreira Pena e reestruturado a partir de 1894 pelo naturalista suíço Emílio Goeldi, cujo nome foi incorporado ao da instituição. Ali encontramos também os vestígios dos dois naturalistas bávaros, cuja importância nos foi confirmada pela diretora atual, Ana Luiza Albernaz, e pelo seu antecessor, Nelson Sanjad.



Imagem 2 – Desfile de boi-bumbá



Imagem 3 – Pássaro junino

Na continuação da viagem rumo ao interior, Spix e Martius visitaram a vila de Breves, na ilha de Marajó, que foi considerada, por causa do fornecimento maciço de produtos do campo, sobretudo gado bovino, como “a despensa” da capital Belém. Passando por diversos “furos” no arquipélago do Pará, eles chegaram no rio Amazonas e, passando pela vila-fortaleza de Gurupá, navegaram em direção a Santarém, a nossa próxima parada.

2. Santarém e Óbidos

Santarém, localizada na embocadura do rio Tapajós no Amazonas, é a segunda maior cidade do estado do Pará. Como ponto de chegada da rodovia BR-163, que sai do sul do Brasil, passando por Campo Grande e Cuiabá, a cidade está crescendo no mesmo ritmo que a estrada. Em consequência da intensa agricultura e agroindústria nos estados de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, aumentou a importância dessa rodovia, cujo asfaltamento foi completado recentemente. Com isso cresceu também a importância do porto de Santarém, a partir do qual os navios carregados de soja e outros produtos agrícolas têm um caminho mais curto até os pontos que recebem nossa exportação, localizados sobretudo na Ásia.

No retrospecto sobre a sua viagem, Martius descreve uma violenta tempestade que quase causou o naufrágio do seu barco. Como agradecimento à cidade de Santarém, ele mandou confeccionar, depois do seu retorno à Europa, uma figura de Jesus em bronze e a enviou para a Igreja Matriz, onde ela está afixada acima do altar, lembrando a estadia dos dois viajantes.

Seguimos a rota deles até a vila de Óbidos (imagem 4), situada numa colina à margem setentrional do Amazonas, no lugar mais estreito do rio,



Imagem 4 – Óbidos em 2019

que aqui tem apenas 1,6 km de largura. Nesse lugar estratégico, Óbidos foi fundada em 1697 pelos portugueses como fortaleza e ponto de defesa contra

seus concorrentes. No início do século XX foi instalada, ainda, na serra da Escama, ao lado dessa cidadezinha, uma fortaleza complementar com quatro canhões de grande calibre, para desestimular eventuais invasores (imagem 5).



Imagem 5 – Óbidos no início do século XX: bateria de canhões

Durante a noite fomos incomodados novamente por enxames de insetos. Gravamos essa praga num vídeo que incorporamos ao nosso filme documentário, junto com uma narrativa popular, retomada pelo contador de histórias Juraci Siqueira. Como ele relata, Deus, depois de ter criado o mundo, perguntou a uma velhinha na Região Amazônica se ela estava contente com a obra da criação. “Sim”, disse ela, “mas faltam relaxamento e diversão”. Deus, então, deu livre iniciativa aos insetos, e a velhinha, para a sua diversão e relaxamento, podia abater constantemente nos braços e nas pernas os carapanãs que a atacavam.

Um dos afluentes do Amazonas é o rio Trombetas, perto do qual se encontra a vila de Faro. Como relata o cronista Gaspar de Carvajal (1992, p. 258), os soldados de Francisco de Orellana tiveram ali um confronto com uma tribo de índias guerreiras, que eles não conseguiram vencer. O empenho na luta e a coragem daquelas mulheres lhe fez lembrar as Amazonas, guerreiras da mitologia grega. Por isso, Carvajal aplicou àquela tribo e também ao rio o nome de “Amazonas”, o qual foi usado em seguida, nos relatos para a corte da Espanha, também para a região inteira. Perguntamos para a guia de viagem Cristina, que é da região vizinha de Oriximiná, o que ela achava da lenda das Amazonas. Ela nos disse que se tratava da projeção de um mito europeu e que aquelas indígenas pertenciam na verdade à tribo das Ykamiabas. Essas mulheres viviam apartadas dos homens e só numa determinada festa de lua cheia convidavam representantes de uma tribo masculina para acasalarem-se com eles e assim manterem a sua própria tribo. Se os recém-nascidos eram

masculinos, eles eram entregues a seus pais; as Ykamiabas ficavam só com a meninas. Os procriadores recebiam de presente um amuleto, chamado muiraquitã, representando a figura de um sapo. Suas pernas em aberto são uma alusão à posição de uma mulher em processo de parto.

3. Manaus

Continuando a subida pelo rio, chega-se ao famoso “Encontro das Águas” do Solimões com o rio Negro. As duas correntezas de águas de cores diferentes fluem lado a lado durante uns 6 quilômetros até se unirem.

Manaus, atualmente a maior cidade da Região Norte do Brasil, foi fundada em 1669 com o nome de Fortaleza da Barra. Quando Spix e Martius a visitaram em 1820, a vila contava com apenas 3.000 habitantes. A cidade cresceu enormemente a partir dos anos 1960, quando o governo brasileiro, para estimular o desenvolvimento econômico da Amazônia, instalou nela uma Zona Franca. Inicialmente, empresas importadoras da cidade foram autorizadas a importar mercadorias sem pagar impostos, e visitantes de outras partes do Brasil puderam adquirir uma determinada cota delas. Aos poucos instalaram-se no Distrito Industrial empresas de renome internacional, sobretudo da indústria eletrônica. Seus componentes podem ser importados isentos de impostos, e o produto final é exportado com uma pequena taxa de impostos ou vendido no mercado brasileiro como um produto nacional. Essas medidas acarretaram uma grande demanda de profissionais e incentivaram o crescimento da cidade a tal ponto que atualmente ela conta com 2 milhões de habitantes e dispõe da estrutura de uma metrópole moderna.

Visitamos um porto particular de contêineres (imagem 6), onde é descarregado e carregado um grande número de navios. Ficamos sabendo



Imagem 6 – Manaus: porto de contêineres

que, hoje em dia, o transporte das mercadorias para as outras partes do Brasil é efetuado principalmente pela cabotagem e cada vez menos pelas rodovias. O despachante Marcos Correa observou que, devido à concentração da indústria no município de Manaus, pôde ser evitada uma expansão econômica descontrolada para o interior do estado do Amazonas, o que contribuiu para a preservação do meio ambiente.

O centro da cidade ainda faz lembrar o auge do ciclo da borracha, quando o estilo europeu de vida foi importado para os trópicos. Um monumento grandioso e vivo daquela época é o Teatro Amazonas, com a sua majestosa cúpula, coberta com belas telhas coloridas. Foram preservadas e restauradas também várias luxuosas mansões daquele período.

Manaus dispõe de um Jardim Botânico, que se distingue pelo fato de ser uma parte da floresta amazônica, ou seja: todas as plantas ali são nativas, nenhuma delas foi introduzida de fora. O fundador e diretor, Dr. Ênio Candotti, salientou que os segredos da natureza ainda foram muito pouco pesquisados: diferentemente da física, que criou a ciência nuclear, e da eletrônica, capaz de fabricar robôs cada vez mais semelhantes aos seres humanos, a biologia até hoje não foi capaz de produzir uma folha sequer. Com isso, ele quis ilustrar o tamanho dos desafios para os estudos botânicos na Amazônia.

No Museu da Amazônia – MUSA, que está integrado no Jardim Botânico, tivemos a oportunidade de encontrar duas representantes de comunidades indígenas que vivem na periferia da cidade. A cacique Socorro, da tribo dos Kokama, nos falou dos hábitos de vida e da solidariedade que caracteriza os membros de sua tribo. Essa solidariedade é tanto mais necessária quanto os indígenas, como descendentes dos habitantes aborígenes, continuam sendo discriminados e até ameaçados. A questão crucial é a da posse da terra, sendo que o Estado brasileiro e especialmente o governo atual não ajudam a resolvê-la. A líder Maria, da tribo dos Karapana (imagem 7), que trabalha como professora numa escola indígena, onde ensina para as crianças a língua nheengatu, sublinhou que esse tipo de ensino é especialmente importante para



Imagem 7 – A líder Maria, da tribo dos Karapana

preservar a cultura e a história dos indígenas. Ao crescerem num ambiente bilíngue, essas crianças convivem com a cultura tradicional de sua tribo e ao mesmo tempo com o programa que é ensinado nas escolas públicas em português. A vantagem que representa essa dupla formação deveria ser valorizada, em vez de se estigmatizar e excluir esses jovens. Como informou Maria, a atividade principal de sua tribo consiste na agricultura familiar e na pesca. Ela também relatou que a sua vida na sociedade de Manaus é constantemente marcada por conflitos com a administração pública e com pessoas que avançam sobre as terras indígenas.

Spix e Martius, em 1820, subiram pelo rio Solimões até Tefé (naquela época, vila de Ega), onde combinaram uma divisão de suas tarefas. Spix continuou navegando pelo Solimões até a vila fortaleza de Tabatinga, na fronteira com o Peru. Como ele regressou de lá mais cedo que Martius, que viajou pelo rio Japurá, ele voltou a Manaus e de lá subiu pelo rio Negro até a vila de Barcelos, registrando as tribos indígenas que viveram ou, como ele já formulou naquela época, “sobreviveram” naquela região. Martius subiu pelo Japurá, com uma flotilha de 8 canoas e 56 participantes, até as cachoeiras de Araracoara, situadas atualmente em território colombiano. Essa viagem estendeu-se por três meses e trouxe importantes conhecimentos complementares sobre a natureza e a etnologia nessa região de difícil acesso.

4. Amazon Tall Tower Observatory – ATTO

Quando soubemos, algum tempo atrás, da existência do projeto brasileiro e alemão ATTO, instalado a cerca de 160 km a nordeste de Manaus, perto do rio Uatumã, no meio da selva, chegamos à conclusão de que uma visita a essa estação de pesquisa estaria perfeitamente dentro do espírito dos estudos científicos de Spix e Martius. O contato com o meteorologista Stefan Wolff, representante do Instituto Max Planck, que é um dos parceiros dessa mais alta torre de pesquisa do mundo, nos permitiu passar quatro dias naquela estação e conversar com cientistas que realizam ali as suas pesquisas nos campos da biologia, meteorologia e climatologia. Com sofisticados instrumentos, eles medem o comportamento da natureza e tiram a partir daí as suas conclusões.

No caminho para lá tivemos a oportunidade de visitar uma aldeia de ribeirinhos: Maracarana, à margem do rio Uatumã. Como nos contou o presidente daquela comunidade, o Sr. Claudionor, ela se formou nos anos 1980 com a vinda de 42 famílias da região de Nhamundá e Parintins, no médio Amazonas. Essas cerca de 300 pessoas vivem da pesca e da agricultura,

sobretudo do cultivo de melancias e de outras frutas, que são vendidas na cidade mais próxima, Presidente Figueiredo. Esses ribeirinhos, segundo o Sr. Claudionor, levam uma vida tranquila e feliz, pois têm tudo o que necessitam e porque existe nessa comunidade um espírito de ajuda mútua. Para as crianças foi criada uma boa escola. Toda essa situação nos fez lembrar das informações que obtivemos na ilha do Combú. Quando se deixa a natureza em paz e se convive com ela de modo sensato, ela devolve aos homens o bem-estar e os abastece com o que eles precisam.

Junto à torre ATTO (imagem 8), cuja altura de 325 m se equipara à da torre Eiffel, em Paris, nós encontramos cientistas de vários países, sobretudo do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, em Manaus, e dos Institutos Max Planck, em Mainz e Jena. A torre foi instalada num lugar que não é atingido pelas emissões de Manaus e que pode ser considerado o ponto central da Amazônia brasileira. Uma informação interessante nos foi dada por Stefan Wolff: a saber, que os ventos vindos do leste trazem areia do Saara, na África, até os Andes; com as chuvas, a maior parte é despejada sobre a floresta. Isso é muito útil para a vegetação da Amazônia, cujo solo é pouco nutritivo; os minerais contidos na areia do deserto agem como fertilizantes.

O ponto mais alto da nossa viagem, no sentido próprio da palavra, foi a subida até o topo da torre. Começamos no amanhecer, às 6 horas, e subimos os 1.498 degraus, sendo que a cada sete degraus existe uma plataforma para um breve relaxamento. Depois de aproximadamente uma hora chegamos no alto, mas além das nuvens no nosso entorno não se enxergava nada. Stefan Wolff, o coordenador, nos acalmou, garantindo que, em mais uma hora, as nuvens iriam se abrir. Foi o que de fato aconteceu. A nossa perspectiva, então, fez com que, lá longe em baixo, mesmo as árvores mais altas, que podem crescer até 40 m de altura, se parecessem com arbustos. A nossa vista se estendeu até o rio Uatumã, a cerca de 20 km de distância; tivemos a sensação sublime de poder contemplar do alto a maior



Imagem 8 – A torre ATTO

floresta da Terra (imagem 9). De comum acordo achamos que deveríamos fazer tudo o que está ao nosso alcance para preservar essa beleza natural e este importante pulmão do planeta. Sem dúvida, também Spix e Martius teriam aproveitado essa oportunidade para ver a Floresta Amazônica dessa perspectiva. Depois da descida passamos a refletir sobre tudo isso e cada um de nós anotava as suas impressões.



Imagem 9 – A floresta e o rio: uma síntese da Amazônia

5. Um retrospecto sobre a viagem pela Amazônia

Durante o ano de 2019, a Amazônia apareceu na mídia mundial como nunca antes. Os desmatamentos e os incêndios em inúmeros pontos da região aumentaram dramaticamente e foram acompanhados e denunciados no mundo inteiro. Nós achamos que este aspecto merecia uma atenção especial no nosso projeto. Uma oportunidade para isso surgiu depois de termos sido convidados, em fins de outubro, para um festival da cultura amazônica em Óbidos. Após a nossa participação nesse evento, resolvemos percorrer a BR-163, a “Rodovia do Grão”, num ônibus de linha, no trajeto de Santarém até Cuiabá (1.771 km). Queríamos observar *in loco* de que forma a Floresta Amazônica foi transformada no sudoeste do Pará e em Mato Grosso. Enquanto nessa parte do estado do Pará a floresta ainda está bastante preservada dos dois lados da rodovia, a situação muda radicalmente quando se entra no estado de Mato Grosso: campos abertos, pastos de gado e cultivo de grãos até o perder de vista. Bois zebu em pastos de grande extensão e, em vários

momentos, no horizonte uma nuvem de fumaça, como sinal de queimadas. Isso nos fez lembrar espontaneamente o lema de propaganda do agronegócio brasileiro: “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”. Essa impressão foi reforçada ainda pelas intermináveis filas de caminhões, carregados com soja e milho, que iam até os portos perto de Santarém. Ali estão instalados imensos silos e esteiras para carregar os navios de carga a granel, que levam esses produtos brasileiros de exportação para a Ásia e a Europa.

Um fato impressionante é o processo de urbanização que aconteceu durante as décadas recentes no estado de Mato Grosso. São cidades que nasceram nos últimos 50 anos e que apresentam uma infraestrutura que pode ser comparada à do “Primeiro Mundo”. Nomes como Matubá e sobretudo Sinop merecem ser guardados na memória. Parece que nessa região se situa uma parte importante do futuro do Brasil, porque a agricultura levou prosperidade para lá, o que se expressa atualmente numa estrutura exemplar na educação, no sistema de saúde, no comércio e na vida social.

O desafio para este país consiste, no entanto, em conciliar esse desenvolvimento rumo ao futuro com a responsabilidade de preservar a floresta tropical e a sua população. A natureza na Região Amazônica é um patrimônio do Brasil, que não deve ser destruído ou comercializado de forma irresponsável.

* * * * *

A história e a cultura da Amazônia são o tema central desta edição do anuário, e convidamos o leitor a nos acompanhar em mais pesquisas e análises. Nos artigos que seguem, são apresentados aspectos importantes da região amazônica desde o século XVIII até os dias atuais.

Literatur / Referências bibliográficas

CARVAJAL, Gaspar de. *Descubrimiento del Río de las Amazonas*. Ed. org. por José Toribio Medina, 1894. Reedição Valencia: EDYM, 1992.

INSTITUTO MARTIUS-STADEN. Refazendo a viagem de Spix e Martius pela Amazônia. *YouTube: Instituto Martius-Staden*, 14 maio 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_eqyKfd3zo.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Reise in Brasilien (1817-20)*, v. 3. Ed. por Karl Mägdefrau. Stuttgart: Brockhaus, 1980 [1831].

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-20)*, v. 3. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Edições do Senado Federal, 2017.

Impressionen der Amazonasreise 2019

Impressões da viagem pela Amazônia em 2019

Fotografen / fotógrafos:

Eckhard E. Kupfer

Felipe Delfino

Gustavo Tonetti

Willi Bolle

















Das ATTO-Projekt im Herzen Amazoniens: Die Geschichte, die Bedeutung für die Forschung und die Region und ein Blick in die Zukunft

Stefan Wolff

Der Mensch und seine Umwelt

Was treibt einen Menschen im Zeitalter der Digitalisierung hinaus in die Welt? Diese Frage lässt sich schnell und anhand vieler Geschichten und Beispiele beantworten. Was allerdings ein paar Leute mitten in die Tiefen des Amazonas-Regenwaldes verschlägt, um dort eine Zeit voller Abenteuer zu verbringen und neue Erkenntnisse über die verborgenen Zusammenhänge zwischen Bäumen, Flüssen und der weiten Atmosphäre zu gewinnen, mag vielleicht nicht gleich jeder aus dem Stegreif erklären.

Daher begeben wir uns zunächst auf eine kleine Zeitreise. Wir schreiben das Jahr 2007. Die Verantwortlichen für die Ereignisse, die uns in diesem Bericht begegnen werden, gehen den unterschiedlichsten Tätigkeiten an vielen Stellen der Welt nach und kennen sich größtenteils noch nicht. Gleichzeitig treffen sich mitten in Amazonien zwei Wissenschaftler und zwei Forschungspolitiker, die große und abenteuerliche Ideen und Vorstellungen zusammengießen, wodurch ein ziemlich mutiges Vorhaben geboren wird: das ATTO-Projekt. Für den neugierigen Leser gleich schon erklärt: ATTO steht für das *Amazon Tall Tower Observatory* und beinhaltet mit 325 Metern den höchsten und die weiteste Aussicht bietenden Turm Südamerikas inmitten des tiefen Amazonas-Regenwaldes. Warum dieses Gebilde ausgerechnet im Herzen Amazoniens steht und nicht im Umkreis der Avenida Paulista in São Paulo oder der Copacabana in Rio de Janeiro, lässt sich an einem kleinen Exkurs verdeutlichen: Seit vielen Jahrtausenden prägt und verändert der Mensch seine Umwelt. Spätestens beim Übergang von Jäger- und Sammlergesellschaften zu sesshaften bäuerlichen Kulturen begann er, seine Umgebung sichtbar umzuformen und

zu gestalten. Zu Beginn stand der Ackerbau bei kleinen Gemeinschaften im Vordergrund, die im Laufe der Zeit immer größer wurden. Während des Römischen Reiches hatte der menschliche Einfluss auf die Erde eine deutlich über lokale Skalen hinausreichende Dimension erreicht. Der Bau von Städten und Wegenetzen sowie die Nutzung von Holz als Baumaterial für Schiffe und Bauwerke in größerem Maßstab sorgte für markante Veränderungen natürlicher Ökosysteme. Bis zum Jahr 1800 stieg die Bevölkerung auf ca. 1 Milliarde Menschen an, danach wuchs sie exponentiell bis auf ca. 7,8 Milliarden im Jahr 2020. Gleichzeitig erhöhte sich auch die Lebenserwartung deutlich. Mit Beginn der Industrialisierung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann der Mensch schließlich Ressourcen zu nutzen, die seit vielen Millionen Jahren in tiefen geologischen Schichten gespeichert waren und somit außerhalb der biogeochemischen Kreisläufe lagen, die in Zeiträumen von Sekunden bis Jahrhunderten zwischen Bios-, Atmos-, Kryos-, Hydros- und Pedosphäre stattfinden. Durch die Verbrennung von fossilen Energieträgern verändert sich seitdem die atmosphärische Zusammensetzung signifikant. Für kurzlebige Komponenten geschieht dies auf regionaler Ebene, die Konzentration langlebiger und unreaktiver Gase wie Kohlendioxid (CO_2) oder Methan (CH_4) ist weltweit erhöht und steigt ungebremst weiter an. Auch partikelförmige Schwebstoffe (Aerosole) sind vielerorts in deutlich erhöhter Anzahl in der Luft und sorgen aufgrund ihrer Gesundheitsschädlichkeit für eine signifikante Verringerung der Lebenserwartung.

Um die Auswirkungen und Konsequenzen menschlicher Tätigkeiten auf ihre Umwelt in der Tiefe zu begreifen, hilft es, Ökosysteme, die noch in einem verhältnismäßig ursprünglichen Zustand sind, im Hinblick auf ihre natürliche Rolle, ihre Prozesse und ihre Wechselwirkungen mit anderen Systemen zu erforschen.

Der Regenwald Amazoniens stellt eines dieser Ökosysteme dar. Insbesondere in den Primärwäldern fernab von Städten und Straßen finden Prozesse zwischen Biosphäre und Atmosphäre unter teilweise noch vorindustriellen Konditionen statt. Der Ausdruck „vorindustriell“ gilt eingeschränkt, da bestimmte anthropogene Veränderungen bereits weltweite Effekte haben. Dazu gehört der bereits begonnene weltweite Temperaturanstieg aufgrund der Erhöhung von Treibhausgasen in der Atmosphäre.

Im Vergleich mit den meisten anderen Kontinentalgebieten auf der Erde ist das Innere Amazoniens in Teilen noch verhältnismäßig unberührt. Durch die sorgfältige Ermittlung eines geeigneten Forschungsstandortes

ermöglicht der ATTO-Standort heute einmalige Analysemöglichkeiten eines hier noch sehr ursprünglichen Ökosystems.



Bild 1 – Blick auf den Primärwald Amazoniens von der Spitze des ATTO-Turms aus. In der Bildmitte befinden sich die beiden 80-Meter-Forschungstürme

Das ATTO-Projekt

So wurde also im Jahr 2007 der Plan gefasst, einen imposanten Atmosphärenmessturm in Amazonien zu errichten. Der Plan füllte sich nach und nach mit mehr Leben und Details, bis schließlich im August und Oktober 2009 die ersten Expeditionen stattfanden, um einen Standort und seine mögliche Erreichbarkeit zu evaluieren.

Die zentrale Frage war allerdings zunächst, welcher Ort in Amazonien der geeignetste für das höchste Bauwerk Südamerikas sein könnte. Ein mehrere Quadratkilometer großes Plateau zwischen dem Uatumã und dem Abacate-Fluss in 150 Kilometer Luftlinien-Entfernung nordöstlich von Manaus kristallisierte sich als gute Lösung heraus.

Letztendlich spielten bei der Auswahl dieses Ortes zwei Faktoren eine entscheidende Rolle:

a. Die Messstelle sollte sich fernab von größeren Städten und von Orten stärkerer menschlicher Aktivitäten befinden.

b. Die Erreichbarkeit sollte innerhalb eines Tages inklusive Rückreise nach Manaus möglich sein.

Um nach Amazonien zu gelangen, bieten sich Manaus und Belém als Anreisestädte an. Manaus liegt im Gegensatz zu Belém noch in der Nähe größerer Waldsysteme, die nicht durch menschlichen Einfluss zerstört wurden. Als Zwei-Millionenstadt stellt Manaus einen Hauptemittenten anthropogener Schadstoffe dar, die auch in mehreren hundert Kilometern Entfernung noch messbar sind. Da der Wind im Amazonasbecken hauptsächlich aus östlicher Richtung kommt, ist im Osten von Manaus die Luft oftmals recht rein. Ein Gebiet mit relativ einfacher Erreichbarkeit in dieser Richtung, das sich in ausreichender Entfernung von Manaus befindet, liegt im Bereich des Uatumã-Flusses.

Die genaue Stelle für das ATTO-Projekt wurde letztendlich auf einem Plateau festgelegt, das sich ca. 80 Höhenmeter über dem Niveau des Uatumã befindet. Der Zugang liegt in einem kontrollierten Gebiet, in dem menschliche Aktivitäten nur auf nachhaltige Weise stattfinden sollen. Durch die behördlichen Kontrollstrukturen sowie die ausschließliche Erreichbarkeit über das Wasser (oder per Helikopter) liegt der ATTO-Standort an einem Ort, in dessen Nähe ungewollte menschliche Aktivitäten, die sich auch in den Messungen zeigen würden, unwahrscheinlich sind.

Am Uatumã-Fluss hat in den 1980er Jahren die selektive Entnahme von „Pau-rosa-Bäumen“ (*Aniba rosaeodora*, *Lauraceae*) stattgefunden, deren essentielle Öle zur Herstellung von Parfüm verwendet wurden. Durch massive Entnahme dieser Bäume ist deren Bestand in Amazonien mittlerweile bedroht. Sehr nahe des geplanten ATTO-Standortes sollte es einen alten Holz-Entnahmeweg geben, der möglicherweise als Zugang genutzt werden könnte. Tatsächlich fanden die Forscher diesen Weg während einer der ersten Expeditionen mit Hilfe der Flussbewohner, sodass eine zukünftige Nutzung möglich schien und ab 2010 realisiert wurde.

Vom Auffinden eines alten Holzfällerpfades bis zu einem funktionierenden Forschungsstandort mitten im Amazonas-Regenwald ist es ein sehr weiter Weg. Dieser wurde allerdings gleich recht unbekümmert beschritten und so wurde mit dem Errichten eines provisorischen Camps und dem Aufbau von zwei 80-Meter hohen Türmen für Pilotmessungen innerhalb und dicht über dem Wald sowie mit verschiedenen Analysen des Waldbodens begonnen. Außerdem wurden verschiedene Parzellen im Wald ausgewählt, um den Bestand, seine Entwicklung und seine Dynamik kontinuierlich zu beobachten und zu untersuchen. Alle diese Forschungen laufen bis heute und sind wichtiger Bestandteil des ATTO-Projektes. Das provisorische Camp wurde Anfang 2012 durch das geräumigere ATTO-Camp ersetzt, die abenteuerlichen

Erlebnisse der ersten Pionierjahre leben jedoch weiter und werden öfters in abendlichen Runden zu neuem Leben erweckt. Der Spatenstich zum ATTO-Turm fand schließlich nach gründlicher Suche und dem Auffinden einer geeigneten Firma, die diese besondere Herausforderung annehmen wollte, am 15. August 2014 statt und seit Januar 2015 steht das Bauwerk aufrecht und strahlend mitten im Amazonas-Regenwald.



Bild 2 – Blick von unten auf den ATTO-Turm

Forschung im Regenwald

Erdsystemforschung ist nicht nur ein komplexer Ausdruck, sondern auch ein recht kompliziertes und abenteuerliches Arbeitsfeld. Im Gegensatz zur Laborforschung gibt es hier fast niemals stabile und konstant bleibende Bedingungen und der nächste Tag kann immer neue Überraschungen bieten, mit denen niemand vorher gerechnet hat.

Hinsichtlich der Prozesse, die wir beobachten, erleben wir Zusammenspiele von komplett unterschiedlichen Skalen. Anhand eines meteorologischen Beispiels kann man dies leicht erkennen: Die innertropische Konvergenzzone (ITCZ) ist eine Tiefdruckregion, die sich in den Tropen um den ganzen Erdball schlängelt und den Amazonas zweimal im Jahr überquert. Sie generiert riesige Wolkencluster, die hunderte Kilometer breit und über 16 Kilometer hoch sein können. In diesen Himmelsgebilden bildet sich nach und nach Regen, der teilweise

wolkenbruchartig nach unten stürzt. Im Vorfeld dieser Niederschläge können dabei mächtige Windböen entstehen, die durch ihre Wucht manchmal sogar große Bäume umwerfen können. Dringen sie tiefer in den Wald ein, bremst das Blätterdach allerdings ihre Geschwindigkeit merklich ab. Dabei werden neue turbulente Wirbel generiert. In Bodennähe können wir schließlich Luftbewegungen im Zentimeter oder im Millimeterbereich messen, die für Austauschprozesse auf kleinskaliger Ebene sorgen.

Diese verschiedenen Skalen miteinander zu verbinden ist wichtig, um die Zusammenhänge der Austauschprozesse besser zu verstehen. Dabei kann ein Messturm entscheidend helfen.

Aber warum muss dessen Spitze auf 325 Metern Höhe und damit sogar noch über der des Eiffelturms liegen? Die Hauptgründe dafür sind, dass man mit sehr hohen Messstrukturen einerseits die Lücke zwischen Satelliten-, Flugzeug- und bodengestützten Messungen überbrücken kann und andererseits mit ihrer Hilfe auch Prozesse auf sehr kleinen Skalen untersuchen kann.

Ein Ziel des ATTO-Projektes ist es, die verschiedenen Prozesse zwischen Biosphäre und Atmosphäre im Amazonas besser zu verstehen. Um repräsentative Messungen durchzuführen, bei denen die atmosphärischen Eigenschaften eines Luftpaketes an der ATTO-Site nicht nur denjenigen der näheren Umgebung, sondern denen des Amazonasbeckens entsprechen, hilft es, deutlich über den Wald hinauszugehen. Ein blühender Baum unterhalb des Turms hat deutlich weniger Einfluss auf die Messdaten, wenn die Luft hoch über dem Wald und nicht knapp über dem Blätterdach analysiert wird. Somit definiert sich der „Footprint“ – also der Fußabdruck des Gebiets, das ein Luftpaket repräsentiert, stark über die Höhe, in der es sich aufhält. Bei günstigen atmosphärischen Bedingungen kann die Länge des *Footprints*, welche die Luftpakete an der Spitze des ATTO-Turms repräsentieren, in der Größenordnung von 1.000 Kilometern liegen (ANDREAE et al., 2015).

Damit gestaltet sich ein hoher Turm als ein hervorragendes Instrument, um kontinuierlich an einem Punkt meteorologische, physikalische, chemische und biologische Parameter zu messen und dadurch eine Datenbasis für verschiedenste Analysen und Vergleiche zu bekommen. Dazu zählen sowohl die Unterschiede zwischen verschiedenen Tages- und Jahreszeiten als auch diejenigen zwischen mehreren Jahren sowie die Untersuchung spezieller Ereignisse. Einen wunderbaren persönlichen Eindruck hierzu kann man beim Turmaufstieg bekommen. So verwehen dichte Wolken- und Nebelschwaden über dem Wald am Morgen oft die Sicht von unten auf die

Turmspitze. Beim Gang nach oben muss man diese Schicht wie bei einer Hochgebirgstour erst durchdringen, bevor der blaue Himmel Amazoniens sich über einem entfaltet und das Nebelmeer immer weiter unten geheimnisvoll wabert. Am Abend hingegen vernimmt man an der Turmspitze bei sich senkender Sonne oft klar die Stimmen der Frösche, welche die Kletterer in die Tiefen des Waldes zurückrufen, um Schwärmen von Schwalben die Turmspitze zur Nachtruhe zu überlassen.

Die Prozesse, die oberhalb der Turmspitze stattfinden, können von den meisten Geräten allerdings nicht erfasst werden. Um sie dennoch wahrzunehmen, bedienen wir uns verschiedener Ansätze. Ein wichtiges Hilfsmittel hierbei ist unser Ceilometer, das einen für das menschliche Auge unsichtbaren Laserstrahl in den Himmel schickt und über einen Detektor die reflektierten Lichtanteile wieder aufnimmt. Die Laufzeitunterschiede sowie die Abschwächung des Signals geben Auskunft über Wolkenhöhen, atmosphärische Schichtungen sowie Aerosole in verschiedenen Höhen. Wolkenkameras, die jede Minute Himmelfotos machen, erlauben uns analytische und statistische Untersuchungen zur Wolken- und Niederschlagsentstehung in diversen meteorologischen Situationen. Verschiedene Radare, mit denen sich Wolken-, Niederschlags- und Windstrukturen besser erkennen lassen, runden diese Installationen ab. Zusammen mit Lehrenden und Studierenden der bundesstaatlichen Universität in Manaus (UEA) führen wir zwischendurch Messkampagnen durch, bei denen Radiosonden an Ballons gestartet werden, die in bis über 20 Kilometer Höhe aufsteigen. Durch Vergleiche der ATTO-Daten mit anderen Messstellen im Amazonas können wir außerdem Rückschlüsse zu generellen und lokalen Phänomenen ziehen.

Die wissenschaftlichen Fragestellungen des ATTO-Projekts erstrecken sich von den Abschätzungen der Quellen und Senken von Treibhausgasen (CO_2 , CH_4 , N_2O) und reaktiven Gasen (Stickoxiden (NO_x), Ozon (O_3)) sowie von flüchtigen organischen Verbindungen (VOCs) über das tiefere Verständnis zur Bildung und Wachstum von Aerosolen und der damit verbundenen Entwicklung von Kondensationskeimen, aus denen anschließend Wolkenröpfchen entstehen können, bis hin zur besseren Vorhersage von Niederschlägen in Verbindung mit Analysen der Hydrologie Amazoniens insbesondere auch im Hinblick auf die starken Abholzungen und deren wachsenden Auswirkungen auf das gesamte Ökosystem.

Die Messapparaturen an den Türmen nehmen unter anderem die meteorologischen Parameter wie Temperatur, Luftfeuchtigkeit, Luftdruck,

Windrichtung und -geschwindigkeit sowie Niederschlag bis zu 10x pro Sekunde auf. Durch diese hohe Messfrequenz ist es möglich, turbulente Strukturen zu erkennen, die wesentlich für den Gas- und Partikelaustausch zwischen Biosphäre und Atmosphäre sowie für den Transport von Luft in und aus dem Regenwald hinaus sind.

Einige der Geräte für die hochaufgelösten Messungen von Partikeln und Spurengasen brauchen stabile klimatische Bedingungen, um zuverlässig und kontinuierlich zu funktionieren. Die Außenluft Amazoniens ist für viele dieser Gerätschaften zu feucht und im Hinblick auf ihre Temperatur nicht konstant genug. Deshalb haben wir in den letzten Jahren sieben klimatisierte Container bei den Messtürmen errichtet, in denen die Instrumente rund um die Uhr unter stabilen Bedingungen laufen. Neben den Containern stehen starke Pumpen, welche die Luft durch lange Schlauchsysteme aus verschiedenen Höhen – vom Waldboden angefangen bis in 325 Metern Höhe – ansaugen und den Instrumenten für die Analysen zuführen.

Das Zusammenspiel vieler verschiedener Parameter in diesen Messungen kann man an folgendem Beispiel sehen: Ozonkonzentrationen sind häufig im Umland höher als in den Städten, in denen Schadstoffe emittiert werden. Dies liegt an den Gleichgewichtsreaktionen, die zwischen Stickoxiden (NO_x) und Ozon (O_3) stattfinden. Gleichzeitige Messungen dieser chemischen Komponenten ermöglichen uns eine genaue Analyse von Quellen und Senken, der Unterscheidung zwischen biogenen und anthropogenen (menschlichen) Ursprüngen sowie der chemischen Reaktionen in und über dem Wald. Sehr wichtig für das Verständnis der luftchemischen Prozesse und deren Konsequenzen auf Luftqualität, Klima sowie auf die regionalen Wetterphänomene ist außerdem die Messung der Emissionen von organischen Verbindungen (VOCs = *volatile organic compounds*), die auf natürliche Weise vom Wald freigesetzt werden und sehr flüchtig sind. Zu diesen Spezies gehören Isopren sowie zahlreiche kurzlebige Substanzen, die in Abhängigkeit von Jahres- und Tageszeit in unterschiedlicher Stärke von den Bäumen an die Atmosphäre abgegeben werden (YAÑEZ-SERRANOY et al., 2015). In nachfolgenden chemischen Reaktionen können sich diese Gase in Partikel verwandeln, welche die Regenbildung fördern können. Auch Messungen der Konzentration und der Reaktionsfreudigkeit des sehr reaktiven Reinigungsmoleküls „OH“ helfen die atmosphärischen Vorgänge tiefer zu verstehen (NÖLSCHER et al., 2016).

Aufgrund dieser Komplexität ist es absolut notwendig, fachübergreifend zusammenzuarbeiten. Dies betrifft auch das

Zusammenspiel zwischen Modellierern und den Wissenschaftlern, die mit komplexen Messsystemen Daten gewinnen. Teile dieser Daten fließen in verschiedene Biosphären-Atmosphären-Klimamodelle ein und helfen unter anderem, genauere Vorhersagen in Bezug auf den sich verschärfenden Klimawandel zu machen und dessen Effekte auf verschiedenste Regionen und Ökosysteme noch genauer zu zeigen.

Mittlerweile arbeiten im Rahmen des ATTO-Projektes über 100 Personen in Wissenschaft, Technik, Organisation und Verwaltung zusammen. Geleitet wird das Projekt durch zwei Max-Planck-Institute (das MPI für Biogeochemie in Jena und das MPI für Chemie in Mainz) sowie durch das INPA (*Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia*) in Manaus. Auch die UEA (*Universidade do Estado do Amazonas*) und die USP (*Universidade de São Paulo*) sind seit Beginn enge Partner. Über 40 Publikationen, die unsere Arbeiten und gewonnenen Erkenntnisse zeigen, sind in den letzten Jahren bereits veröffentlicht worden.

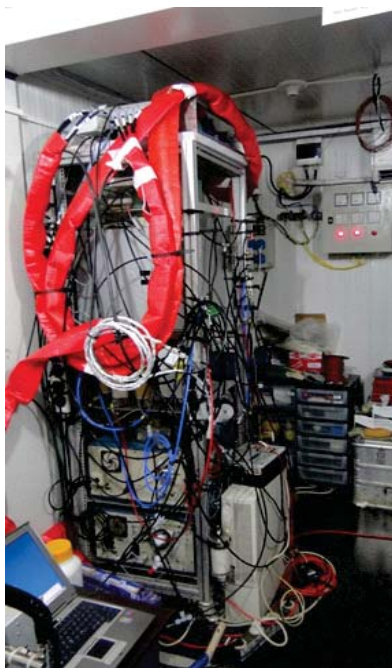


Bild 3 – Messsystem für Spurengase im klimatisierten Container

Das Klima in Amazonien

Das Klima in der Amazonasregion zeichnet sich durch zwei markante „Jahreszeiten“ aus, die als „Sommer“ und „Winter“ bezeichnet werden.

Der Sommer lässt sich als feucht und sehr heiß, der Winter als heiß und sehr feucht beschreiben. Während die Durchschnittstemperaturen zwischen den kältesten (Februar/März: ca 26°C) und den wärmsten Monaten (September/Oktober: ca. 27,5°C) weniger als 2 Grad Celsius voneinander abweichen, sehen die Unterschiede im Niederschlagsmuster deutlich größer aus. So fällt zur Regenzeit mehr als 6-mal so viel Niederschlag pro Monat (> 300 ml im März) als in den trockensten Monaten (ca. 60 ml im August), was für erhebliche hydrologische Veränderungen insbesondere in den Flusssystemen Zentralamazoniens sorgt.

Auch in der Biosphäre lassen sich periodische Phänomene erkennen. Bäume werfen vielerorts auf der Erde in jahreszeitlichen Zyklen aufgrund von Kälte- oder Trockenstress ihre Blätter ab (Abszission). Durch die durchgängig hohen Temperaturen und ausreichenden Niederschläge im Amazonischen Becken findet die Erneuerung des Blätterdaches hier aufgrund anderer „Treiber“ statt. Um diese Prozesse und Gründe besser zu verstehen, findet seit 2012 das kontinuierliche Analysieren des Blätterdaches von 267 Bäumen mit Hilfe von Vegetationskameras statt. Dadurch wurde erkennbar, dass regelmäßig zwischen Mai-Juli ein maximaler Blätterabwurf und eine anschließende Erneuerung durch schnellen Nachwuchs stattfindet. Diese jungen Blätter erreichen ihre optimale Kraft und Effizienz hinsichtlich fotosynthetischer Prozesse, die den Bäumen zum Wachstum verhelfen, einige Monate später, wenn sie sich voll entfaltet haben (PONTES LOPES et al., 2016). Parallel zu der Analyse pflanzenphysiologischer und phänologischer Prozesse mit Hilfe von Kameras, befindet sich an der ATTO-Site seit 2016 ein Baumwipfelpfad in ca. 25 Metern Höhe. Er hat mittlerweile eine Gesamtlänge von etwa 100 Metern und bietet die Möglichkeit von Prozessuntersuchungen auf der Ebene von einzelnen Blättern.

Ein besonderes Phänomen trat in Verbindung mit dem sehr starken *El Niño* des Jahres 2015/16 auf. *El Niños* sind Ozean-Atmosphären-Ereignisse, die alle paar Jahre im Pazifik stattfinden und markante Auswirkungen auf den südamerikanischen Kontinent haben. In Amazonien verursachen *El Niños* trockenere Witterungsverhältnisse, was in den letzten Monaten des Jahres 2015 sehr deutlich wurde. Die Folgen waren sogar in den Regenerationen der Blätter klar erkennbar. Diese fand als Reaktion auf die ungewöhnlich trockene Periode bereits Anfang 2016 und damit etwa vier Monate früher als in den Vorjahren bei vielen Bäumen statt (GONÇALVES et al., 2020).

Auch die Reinheit der Atmosphäre zeigt zwischen der trockeneren und der feuchten Jahreszeit gravierende Unterschiede. Während in den Monaten Januar bis April die Luftqualität teilweise fast der von abseits gelegenen ozeanischen Gebieten entspricht, sorgen die zahlreichen von Menschen gelegten Brände insbesondere in den Monaten Juli bis Oktober für hohe Aerosollasten und einen Anstieg von O_3 - und NO_x -Konzentrationen. Mit Hilfe von Satellitendaten, die vom Nationalen Weltraumforschungsinstitut – INPE (*Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais*) erstellt und der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden, können wir die Feuerquellen im Amazonas erkennen und analysieren. Der Weg, den die Luft zurückgelegt hat, bevor sie an der ATTO-Site ankommt, lässt sich mit Hilfe von Windfeldanalysen und daraus errechneten Rückwärts-Trajektorien herausfinden.

Der kurze Draht nach Afrika

Der Amazonas-Regenwald liegt inmitten der tropischen Passatwindzone, die für kontinuierliche Winde aus östlichen Richtungen sorgt. Die Hauptanströmrichtung an der ATTO-Site verändert sich im Jahresverlauf nur gering (von Nordost im März auf Ost im September). Die Gebiete, aus denen die herangewehte Luft stammt, unterscheiden sich allerdings gravierend. In den trockeneren Monaten befinden sich diese Regionen oft über dem südlichen Atlantik oder dem brasilianischen trockeneren Binnenland. Zwischen den Monaten Februar und April liegt die ATTO-Site hingegen häufig im Einflussbereich der Luft, die sich ca. 10 Tage zuvor über der Sahara im nördlichen Afrika befand und signifikante Mengen an Wüstensand in sich trägt, dessen Bestandteile sich an der ATTO-Site messen lassen. Die Sandpartikel dienen auch zur Düngung des Amazonas-Regenwaldes, da sie bestimmte Elemente (z. B. Phosphor) enthalten, die in den nährstoffarmen Böden des Amazonasbeckens vielerorts nur in sehr geringen Mengen vorhanden sind. Auch Emissionen aus afrikanischen Biomassenfeuern lassen sich in den Messdaten deutlich erkennen, obwohl ihr Effekt auf die Luftqualität deutlich geringer als derjenige der Brände im Amazonasbecken ist. Bild 4 zeigt die Wege, welche die Luft zu unterschiedlichen Jahreszeiten (März und September) im Durchschnitt zurücklegt, bevor sie die ATTO-Site erreicht.

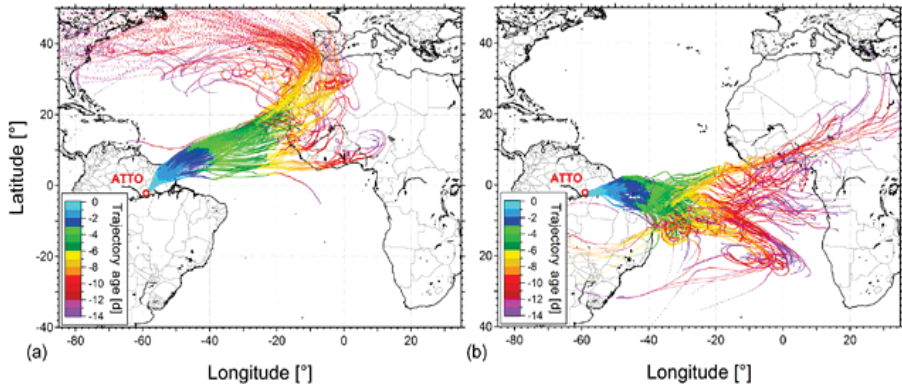


Bild 4 – Rückwärts-Trajektorien für 14 Tage vom 01.-31. März 2014 – Regenzeit (a) und von 01.-30. September 2014 – trockenere Zeit (b) – gerechnet mit dem HYSPLIT-Modell (PÖHLKER et al., 2019)

Zusammenarbeit mit den Flussgemeinden

Von Projektbeginn an haben wir mit den Bewohnern des Uatumã-Flusses in enger Verbindung gestanden. Schon bei den ersten Exkursionen haben sie durch ihr Wissen zur Region und deren Geschichte – zum Beispiel über den Ort des *Pau-rosa*-Entnahmeweges – stark dazu beigetragen, dass das ATTO-Projekt erfolgreich realisiert werden konnte. Bei unseren Fahrten auf dem Uatumã-Fluss halten wir regelmäßig an dem einen oder anderen Haus an, um ein kurzes Gespräch zu führen, Zusammenarbeit an der ATTO-Site zu besprechen oder Lebensmittel auszutauschen. An den jährlich stattfindenden Festen in Maracarana und Bela Vista – zwei Flussgemeinden, die sich im Umkreis von ca. 10-35 Kilometern von der ATTO-Site befinden – nehmen wir schon seit längerer Zeit teil und sind gern dort gesehen.

Seit dem Jahr 2018 versuchen wir, den Flussgemeinden auch stärker unsere wissenschaftlichen Arbeiten und Fragestellungen zu vermitteln und sie diesbezüglich miteinzubeziehen.

Dazu haben wir einen Tag der offenen Tür an der ATTO-Site durchgeführt, zu dem wir alle Lehrer, Gemeindevorsteher sowie das Bildungssekretariat des Bezirks Presidente Figueiredo eingeladen haben. Nach der Präsentation der ATTO-Site haben wir gemeinsam Pläne für die zukünftige Zusammenarbeit entwickelt. Dazu gehörten zunächst Schulbesuche in den vier angrenzenden Flussgemeinden, die das Ziel hatten, allen Bewohnern das ATTO-Projekt und unsere Arbeiten vorzustellen. Bei anschließenden Besuchen in den Gemeinden fanden kleine Kurse zur Wasserbehandlung und

Mülltrennung -vermeidung durch uns statt. Unser nächstes Projekt ist der gemeinsam mit den Lehrern und Schülern stattfindende Aufbau von Wasserstands- und Aerosolmessungen in den Flussgemeinden, um das Interesse für Umweltprozesse zu wecken und zu stärken sowie Kenntnisse zur Hydrologie, tierischen und pflanzlichen Lebensgemeinschaften in den Fluss-Überschwemmungsgebieten (*Igapós*) sowie zu atmosphärischen Prozessen weiter auszubauen. Vielleicht kann dadurch mit dazu beigetragen werden, dass ein Teil der zukünftigen Forscher an der ATTO-Site möglicherweise ganz in der Nähe großgeworden ist.



Bild 5 – Tag der offenen Tür an der ATTO-Site im Rahmen der Zusammenarbeit mit den Schulen in den Flussgemeinden

Ein bisschen Historie

Eine weise klingende Beschreibung von Wissenschaft heißt: „Forschung findet auf der Schulter von Riesen statt“. Diesen Satz kann man so verstehen, dass die Erkenntnisse der letzten hundert oder tausenden von Jahren uns die Möglichkeit und die Mittel gegeben haben, unserer Arbeit mit Hilfe von modernster Technik so nachzugehen, dass wir auf der Basis von bekanntem Wissen neues Verständnis gewinnen können. Daher ist es spannend sich die Forschungen und Entdeckungen in Amazonien anzuschauen, die im Laufe der Geschichte stattgefunden haben und

diesbezüglich Vergleiche zwischen früher und heute zu ziehen. Ein solches Projekt wurde sehr erfolgreich und voller Energie von den beiden Literatur- und Geschichtsforschern Eckhard Kupfer vom Martius-Staden-Institut und Willi Bolle von der Universität São Paulo verwirklicht. Wir haben beide mit Freude im Juni 2019 an der ATTO-Site empfangen und konnten durch sie unter anderen sehr viel Bereicherndes über Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Hinblick auf die Wissenschaft in tropischen Wäldern im Jahr 2019 auf der einen Seite und die Naturforschung zur Zeit von Spix und Martius im frühen 19. Jahrhundert auf der anderen Seite lernen.

Die Gefahr der Zerstörung Amazoniens

Mit der Ankunft der Europäer in Südamerika vor etwa 500 Jahren begann auch eine neue Besiedlungswelle ins Innere Amazoniens vorzudringen, durch die ein Großteil der seit tausenden von Jahren dort ansässigen Bevölkerung ums Leben kam. Bis zum 20. Jahrhundert wirkte sich diese Einwanderung nicht durch überregional große Veränderungen auf das Waldökosystem aus. Von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis ins Jahr 1912 fand in Amazonien der Kautschukboom statt, eine wirtschaftliche Blütezeit, von der nur eine kleine Elite enorm profitierte. Im Anschluss überflügelte der asiatische Kautschukmarkt den Brasilianischen, wodurch die Städte der Amazonasregion wirtschaftlich in die Abwärtsspirale gerieten. In den 1960er und 1970er Jahren fand eine Neuerschließung Amazoniens statt, die von der brasilianischen Militärregierung aktiv gefördert wurde. Unter dem Slogan „Terra sem homens para homens sem terra“ – „Land ohne Menschen für Menschen ohne Land“ hatte die weitere Besiedlung Amazoniens rasant Fahrt aufgenommen. Damit verbunden waren auch beginnende große Zerstörungen des Ökosystems. Die *Transamazônica*-Straße wurde gebaut und ein folgender massiver Umbau von Wald in Weideflächen und ab der Jahrtausendwende immer stärker auch in Soja-Anbauflächen sorgte für einen enormen Anstieg der Abholzungsraten, was zu einer Reduktion der Regenwaldfläche von 1970 bis heute um ca. 20% führte. Das entspricht mehr als der doppelten Fläche der Bundesrepublik Deutschland. Insbesondere seit 2019 ist ein weiterer starker Anstieg der Rodungen zu erkennen, der im Schatten der Covid-19-Pandemie noch an Fahrt aufgenommen hat.

Der Amazonas-Regenwald speichert geschätzt ca. 86 Milliarden Tonnen Kohlenstoff in seiner Biomasse (SAATCHI et al., 2006). Diese Menge an Kohlenstoff entspricht den weltweiten CO₂-Emissionen in einem Zeitraum von

ca. 9-10 Jahren. Durch Abholzungen und Biomasseverbrennungen wird der gespeicherte Kohlenstoff in CO_2 umgewandelt und an die Atmosphäre abgegeben. Somit heizt die Abholzung des Regenwaldes den Treibhauseffekt global weiter an.

Tropische Regenwälder sind außerdem die Ökosysteme mit der höchsten Biodiversität, die durch ihre Zerstörung unwiederbringlich verloren geht. Insbesondere für große Teile des südamerikanischen Kontinents ist auch die besondere Rolle des Amazonas-Regenwaldes hinsichtlich des Recyclings von Niederschlägen von großer Bedeutung. Über die Hälfte des Regens gibt der Regenwald durch Verdunstung (Evapotranspiration) wieder zurück an die Atmosphäre (KUNERT et al., 2017). Die Passatwinde tragen diesen Wasserdampf weiter nach Westen bis zu den Anden. Diese vertikale Barriere lenkt große Teile der feuchten Luftmassen nach Südosten um und sorgt für fruchtbare Niederschläge im südlicheren Teil Brasiliens sowie den angrenzenden Ländern. Dieser für Landwirtschaft und Wasserversorgung wichtige Regen kann durch weitere Reduktionen der Waldflächen in Amazonien drastisch reduziert werden und somit zu schwerwiegenden Problemen durch Trockenheit in vielen Regionen weitab Amazoniens führen.

Die Zukunft



Bild 6 – Sonnenuntergang am ATTO-Turm

Es ist ein schönes Gefühl auf die Pionierzeiten des ATTO-Projekts zurückzublicken, abenteuerliche Strukturen im Regenwald aufzubauen und zu erleben, wie nach und nach durch gemeinsame Anstrengungen ein dynamischer Ort entsteht, an dem Wissenschaft und Ausbildung stattfinden, der Forscher aus aller Welt einschließt und jeden Tag aufs Neue zeigt, welche besondere Bedeutung dem Amazonas-Regenwald zukommt. Auch in der Region gewinnt ATTO immer mehr an Bedeutung für Schüler, Studenten und Wissenschaftler der verschiedenen Universitäten und Institutionen im Umkreis von Manaus sowie der gesamten Umgebung um den Uatumã-Fluss. Wir hoffen, die verschiedenen Schulen, Ausbildungs- und Forschungszentren durch unser „Waldlabor“ theoretisch und praktisch unterstützen und einbinden zu können. Mit vielen Erkenntnissen des ATTO-Projektes können wir zeigen, dass in intakten Ökosystemen eine Unzahl von Parametern in Atmosphäre und Biosphäre in Wechselbeziehung zueinanderstehen und komplexe Verbindungen untereinander eingehen. Die hohe Biodiversität ist dabei ein Schlüsselparameter. Durch den Raubbau der vergangenen Jahrzehnte und auch durch den Klimawandel ist dieses Ökosystem immer stärker in seinem Erhalt bedroht; allerdings haben wir noch die Möglichkeit, die Zerstörungen aufzuhalten, indem wir zu einer nachhaltigen Lebensweise umsteigen, die auch den zukünftigen Generationen auf diesem Planeten ein lebenswertes Dasein ermöglicht. Vielleicht können auch die Ergebnisse des ATTO-Projekts hierzu beitragen.

O projeto ATTO no coração da Amazônia: a história, a importância para a pesquisa e para a região e um olhar para o futuro

Stefan Wolff

O ser humano e seu ambiente

O que leva alguém a querer sair para o mundo na era da digitalização? Essa pergunta pode ser respondida rapidamente e com base em várias histórias e exemplos. O que, no entanto, leva algumas pessoas às profundezas da floresta amazônica para passar um tempo repleto de aventuras e realizar novas descobertas sobre os contextos escondidos entre árvores, rios e a ampla atmosfera talvez não seja fácil explicar de improviso.

Por isso, lancemo-nos, em primeiro lugar, em uma pequena viagem no tempo. Voltemos ao ano de 2007. Os responsáveis pelos acontecimentos que encontraremos neste relato ocupam-se com as mais variadas atividades em diversos lugares do mundo e, em sua maioria, ainda não se conhecem. Ao mesmo tempo, encontram-se no meio da Amazônia dois cientistas e dois políticos pesquisadores, que fundem grandes e aventureiras ideias e imaginações por meio das quais nasce um projeto bastante corajoso: o projeto ATTO. Para o leitor curioso, expliquemos logo: ATTO significa Amazon Tall Tower Observatory e contém, com 325 metros, a torre mais alta e a que oferece a vista mais ampla na América do Sul, em meio às profundezas da floresta amazônica. A razão pela qual essa construção se encontra justamente no coração da Amazônia e não no perímetro da avenida Paulista em São Paulo ou da praia de Copacabana no Rio de Janeiro pode ser esclarecida em uma pequena digressão: desde muitos milênios, o ser humano marca e altera seu ambiente. No mais tardar durante a passagem de sociedades de caçadores e coletores para culturas rurais domiciliadas, o ser humano começou a moldar visivelmente seu entorno. No início, a agricultura ocupava o primeiro plano em pequenas comunidades que, com o tempo, cresciam cada vez mais. Na época do Império Romano, a influência do homem sobre a Terra havia atingido uma dimensão que ultrapassava

nitidamente as escalas locais. A construção de cidades e de redes de estradas, assim como a utilização de madeira como material de construção para navios e edificações em larga escala, levou a marcantes transformações de ecossistemas naturais. Até o ano de 1800, a população aumentou para cerca de 1 bilhão de pessoas, e depois disso cresceu de maneira exponencial até cerca de 7,8 bilhões no ano de 2020. Ao mesmo tempo, também aumentou nitidamente a expectativa de vida. Com o início da industrialização na segunda metade do século XVIII, o homem começou a utilizar recursos que estavam armazenados havia muitos milhões de anos em profundas camadas geológicas e que, com isso, se assentavam fora dos ciclos biogeoquímicos que acontecem em períodos de segundos até séculos entre a biosfera, a atmosfera, a criosfera, a hidrosfera e a pedosfera. Por meio da combustão de fontes de energia fósseis, a composição atmosférica vem se alterando desde então de maneira significativa. Para componentes de vida curta isso acontece em nível regional, e a concentração de gases de vida longa e não reativos, como o dióxido de carbono (CO_2) ou o metano (CH_4), é elevada a nível global e continua aumentando irrefreavelmente. Também matérias em suspensão em forma de partículas (aerossóis) estão no ar em muitos locais em uma quantidade nitidamente elevada e, por serem prejudiciais à saúde, causam uma redução considerável da expectativa de vida.

A fim de compreender em profundidade os efeitos e consequências das atividades humanas sobre seu ambiente, ajuda estudar ecossistemas que ainda se encontram em um estado relativamente original em relação ao seu papel natural, aos seus processos e às suas interdependências com outros sistemas.

A floresta tropical da Amazônia representa um desses ecossistemas. Sobretudo nas florestas primárias distantes de cidades e ruas acontecem processos entre a biosfera e a atmosfera em condições ainda parcialmente pré-industriais. A expressão “pré-industrial” é válida com restrições, uma vez que determinadas transformações antropogênicas já estão tendo efeitos globais. O aumento da temperatura mundial já iniciado em virtude da elevação de gases de efeito estufa na atmosfera está intimamente ligado a isso.

Em comparação com a maioria das outras áreas continentais da Terra, o interior da Amazônia encontra-se ainda relativamente intocado em certas partes. Mediante a cuidadosa determinação de um local adequado de pesquisa, a base ATTO hoje oferece possibilidades únicas de análise de um ecossistema aqui ainda bastante original.



Figura 1 – Vista da floresta primária da Amazônia do topo da torre ATTO. No centro da imagem encontram-se ambas as torres de pesquisa de 80 metros

O projeto ATTO

Em 2007, então, foi concebido o plano de erguer uma imponente torre de medição atmosférica na Amazônia. Pouco a pouco ele foi ganhando mais vida e detalhes, até que, por fim, em agosto e outubro de 2009 ocorreram as primeiras expedições para avaliar um local e sua possível acessibilidade.

A pergunta principal era, em primeiro lugar, qual local da Amazônia poderia ser o mais apropriado para a mais alta edificação da América do Sul. Por fim, materializou-se como uma boa solução um planalto de vários quilômetros quadrados entre os rios Uatumã e Abacate a uma distância linear de 150 quilômetros a nordeste de Manaus.

No fim, dois fatores exerceram um papel decisivo na escolha desse local:

a) O local de medição deveria encontrar-se distante de cidades grandes e de locais com atividades humanas mais intensas.

b) A acessibilidade deveria ser possível no período de um dia, incluindo a viagem de volta para Manaus.

Para chegar à Amazônia, Manaus e Belém se oferecem como cidades de partida. Ao contrário de Belém, Manaus encontra-se ainda próxima a grandes sistemas florestais que não foram destruídos pela influência humana. Como uma cidade de dois milhões de habitantes, Manaus representa uma forte emissora de poluentes antropogênicos, que podem

ser medidos ainda a uma distância de várias centenas de quilômetros. Dado que o vento na bacia amazônica sopra mormente do leste, o ar na região a leste de Manaus é com frequência bastante puro. Uma área com uma acessibilidade relativamente fácil nessa direção, localizada a uma distância satisfatória de Manaus, encontra-se na região do rio Uatumã.

O local exato do projeto ATTO foi definido, por fim, em um planalto que se encontra a cerca de 80 metros de altura sobre o nível do Uatumã. O acesso está localizado em uma área controlada, em que as atividades humanas devem ocorrer apenas de modo sustentável. Devido às estruturas de controle governamentais, bem como à acessibilidade exclusiva pela via fluvial (ou por helicóptero), o local do ATTO encontra-se em uma área em cuja proximidade são improváveis atividades humanas indesejadas, que também apareceriam nas medições.

No rio Uatumã, houve nos anos 1980 a extração seletiva de pau-rosa (*Aniba rosaeodora*, Lauraceae), cujos óleos essenciais eram usados na fabricação de perfumes. Devido à massiva retirada dessas árvores na Amazônia, sua existência está agora ameaçada. Muito próximo ao local planejado para o ATTO devia haver um velho caminho para a retirada de árvores, que talvez pudesse ser usado como acesso. Os pesquisadores encontraram de fato esse caminho durante uma das primeiras expedições com o auxílio dos moradores do rio, de modo que uma utilização futura pareceu possível e foi realizada a partir de 2010.

No entanto, para se chegar, desde a descoberta de um velho caminho na floresta até um local de pesquisas funcional no meio da floresta amazônica, é uma longa estrada. Esse caminho foi, contudo, percorrido de uma maneira bastante tranquila, e assim foram iniciados os trabalhos: com a formação de um campo provisório e a construção de duas torres de 80 metros para medições piloto dentro e acima da floresta, assim como com diferentes análises do solo da floresta. Além disso, foram selecionadas diversas parcelas na floresta com o intuito de observar e examinar continuamente seu desenvolvimento e sua dinâmica. Todas essas pesquisas estão em andamento até hoje e são um importante componente do projeto ATTO. O campo provisório foi substituído no início de 2012 pelo campo ATTO mais espaçoso, mas as experiências aventureiras dos anos pioneiros continuam vivas em nós, e são lembradas com frequência em rodas de conversas noturnas. A cerimônia de lançamento da torre ATTO teve lugar, por fim, em 15 de agosto de 2014, após uma metódica busca e a descoberta de uma empresa adequada, que quisesse assumir esse particular desafio, e desde janeiro de 2015 eleva-se e resplandece a edificação em meio à floresta amazônica.



Figura 2 – Vista da torre ATTO a partir de sua base

Pesquisa na floresta

“Pesquisa do sistema terrestre” não é apenas uma expressão complexa, mas também um campo de trabalho bastante complicado e aventuroso. Ao contrário da pesquisa em laboratório, aqui nunca existem condições estáveis e constantes, e o dia seguinte pode sempre oferecer novas surpresas, com as quais ninguém havia contado antes.

Quanto aos processos que observamos, nós vivenciamos interações de escalas completamente diferentes. Com base em um exemplo meteorológico, pode-se constatar isso com facilidade: a Zona de Convergência Intertropical – ZCIT é uma região de baixa pressão que serpenteia na zona tropical em torno de todo o globo terrestre e que atravessa a Amazônia duas vezes por ano. Ela gera enormes grupos de nuvens que podem ter centenas de quilômetros de largura e mais de dezesseis quilômetros de altura. Nessas formações no céu forma-se pouco a pouco a chuva, que despenca em parte torrencialmente. Antes dessas precipitações, podem formar-se poderosas ventanias que, com sua veemência, podem por vezes derrubar até mesmo grandes árvores. Quando penetram mais profundamente na floresta, a copa das árvores, porém, freia visivelmente sua velocidade. Nisso, são gerados novos turbulentos redemoinhos. Próximo ao solo podemos medir, por fim, movimentações

do ar em centímetros ou no âmbito dos milímetros, que causam processos de intercâmbio em um nível de escala pequena.

Ligar essas diferentes escalas entre si é importante para uma melhor compreensão dos contextos dos processos de intercâmbio. Para tanto, uma torre de medição pode ajudar significativamente.

Mas por que seu topo deve estar a 325 metros de altura e, assim, acima até mesmo do da torre Eiffel? As principais razões para isso são as seguintes: por um lado, com estruturas de medição muito altas é possível superar a lacuna entre as medições baseadas em satélites, aviões e solo e, por outro, com sua ajuda também examinar processos em escalas muito pequenas.

Um dos objetivos do projeto ATTO é compreender melhor os diferentes processos entre a biosfera e a atmosfera na Amazônia. A fim de realizar medições representativas, nas quais as características atmosféricas de uma parcela de ar no local do ATTO correspondem não apenas àquelas do entorno próximo, mas às da bacia amazônica, ajuda transcender nitidamente a floresta. Uma árvore florescente debaixo da torre exerce claramente menos influência sobre os dados da medição quando o ar é analisado no alto, bem acima da floresta, e não meramente pouco acima da copa das árvores. Assim é definida a *'footprint'*, isto é, a pegada da área que representa uma parcela de ar, bem acima da altura na qual ela se detém. Com condições atmosféricas favoráveis, o comprimento da pegada que as parcelas de ar no topo da torre ATTO representam pode ficar na dimensão de mil quilômetros (ANDREAE et al., 2015).

Assim, uma torre alta configura-se como um excelente instrumento para medir continuamente em um só ponto parâmetros meteorológicos, físicos, químicos e biológicos e, com isso, obter uma base de dados para as mais diferentes análises e comparações. Disso fazem parte tanto as diferenças entre os períodos do dia e as estações do ano quanto aquelas entre vários anos, assim como o exame de acontecimentos especiais. Pode-se ter uma impressão pessoal maravilhosa disso subindo na torre. Densos vapores de nuvens e névoa sobre a floresta no período da manhã obstruem geralmente a vista do topo da torre, quando olhado de baixo. Na subida ao topo, como na de uma alta montanha, é preciso antes penetrar essa camada até que o céu azul da Amazônia se desdobre acima e o mar de nuvens flutue misteriosamente, cada vez mais lá para baixo. Ao cair da tarde, durante o pôr do sol, porém, percebe-se no topo da torre com frequência e clareza as vozes dos sapos chamando os alpinistas de volta para as profundezas da floresta, para que deixem o topo da torre aos bandos de andorinhas para o repouso noturno.

Os processos que ocorrem acima do topo da torre não podem, contudo, ser registrados pela maioria dos aparelhos. Para observá-los, porém, nos servimos de diferentes abordagens. Aqui, um importante recurso é o nosso ceilômetro, que envia ao céu um raio laser invisível ao olho humano e que, por intermédio de um detector, registra novamente as frações de luz refletidas. As diferenças de tempo de duração, assim como o enfraquecimento do sinal, dão informações sobre alturas de nuvens, camadas atmosféricas, bem como aerossóis em diferentes alturas. As câmeras de nuvens, que a todo minuto tiram fotos do céu, nos possibilitam exames analíticos e estatísticos quanto à formação de nuvens e de precipitação em diversas situações meteorológicas. Vários radares, com os quais pode-se reconhecer melhor as estruturas das nuvens, da precipitação e dos ventos, completam essas instalações. Juntamente com professores e estudantes da Universidade Estadual em Manaus – UEA, realizamos entretantes campanhas de medições, nas quais são lançadas sondas de rádio em balões que sobem a até mais de vinte quilômetros de altura. Por meio da comparação dos dados do ATTO e de outros locais de medição na Amazônia, podemos, além disso, tirar conclusões com relação a fenômenos gerais e locais.

As questões científicas do projeto ATTO estendem-se a partir das avaliações das fontes e da redução de gases de efeito estufa (CO_2 , CH_4 , N_2O) e gases reativos – óxidos de nitrogênio (NO_x), ozônio (O_3) –, bem como a partir de compostos orgânicos voláteis – COVs, passando pela compreensão mais profunda da formação e do crescimento de aerossóis e do desenvolvimento de núcleos de condensação ligados a eles, a partir dos quais subsequentemente podem formar-se partículas de nuvens, até uma melhor previsão de precipitações ligada a análises da hidrologia da Amazônia, sobretudo também com relação aos fortes desmatamentos e seus crescentes impactos no ecossistema como um todo.

Os aparatos de medição das torres registram, entre outras coisas, parâmetros meteorológicos – como temperatura, umidade do ar, pressão do ar, velocidade e orientação do vento, bem como precipitação — até dez vezes por segundo. Com essa alta frequência de medição é possível constatar estruturas turbulentas que são fundamentais para o intercâmbio de gases e partículas entre a biosfera e a atmosfera, bem como para o transporte de ar para dentro e para fora da floresta.

Alguns dos aparelhos para medições em alta resolução de partículas e gases traços precisam de condições climáticas estáveis para funcionar de maneira confiável e contínua. O ar atmosférico da Amazônia é úmido demais

para muitos desses dispositivos e, quanto à sua temperatura, não é suficientemente constante. Por isso, nos últimos anos construímos sete contêineres climatizados próximos às torres de medição, nos quais os instrumentos rodam vinte e quatro horas por dia sob condições estáveis. Ao lado dos contêineres erguem-se fortes bombas que aspiram o ar mediante longos sistemas de tubos a partir de diferentes alturas — indo do solo da floresta até uma altura de 325 metros — e levam-no aos instrumentos para as análises.

A interação de vários parâmetros diferentes em tais medições pode-se verificar no seguinte exemplo. As concentrações de ozônio nos arredores do ATTO são frequentemente mais altas que nas cidades em que são emitidos poluentes. Isso se dá por conta das reações de equilíbrio que ocorrem entre óxidos de nitrogênio (NO_x) e ozônio (O_3). As medições simultâneas desses componentes químicos nos possibilitam uma análise exata de fontes e reduções, da diferenciação entre origens biogênicas e antropogênicas (humanas), bem como das reações químicas dentro e acima da floresta. Além disso, a medição das emissões de COVs que são liberados naturalmente pela floresta e que são muito voláteis é de grande importância para o entendimento dos processos químicos aéreos e de suas consequências para a qualidade do ar, o clima e os fenômenos climáticos regionais. A essas espécies pertencem o isopreno, assim como diversas substâncias de vida curta que, dependendo do período do dia e da estação do ano, são emitidas das árvores para a atmosfera em diferentes intensidades (YÁÑEZ-SERRANO et al., 2015). Em reações químicas subsequentes esses gases podem transformar-se em partículas que podem estimular a formação da chuva. Também as medições da concentração e da propensão a reações da molécula “OH”, bastante reativa, ajudam a compreender com maior profundidade os processos atmosféricos (NÖLSCHER et al., 2016).

Em virtude dessa complexidade, é absolutamente necessária uma colaboração entre diversos campos do conhecimento. Isso também diz respeito à interação entre os modeladores e os cientistas, que obtêm dados com complexos sistemas de medição. Partes desses dados são integradas a diversos modelos climáticos de biosfera e atmosfera e nos ajudam, entre outras coisas, a realizar previsões mais exatas quanto às mudanças climáticas que se agravam e a mostrar seus efeitos nas mais variadas regiões e ecossistemas de maneira ainda mais precisa.

Nesse meio-tempo, mais de cem pessoas estão colaborando no âmbito do projeto ATTO nos campos da ciência, da tecnologia, da organização e da

administração. O projeto está sendo gerido por dois Institutos Max Planck (o de biogeoquímica, em Jena, e o de química, em Mainz), bem como pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, em Manaus. Também a Universidade do Estado do Amazonas – UEA e a Universidade de São Paulo – USP têm sido parceiras próximas desde o início. Mais de quarenta publicações que mostram nossos trabalhos e constatações já vieram a lume nos últimos anos.

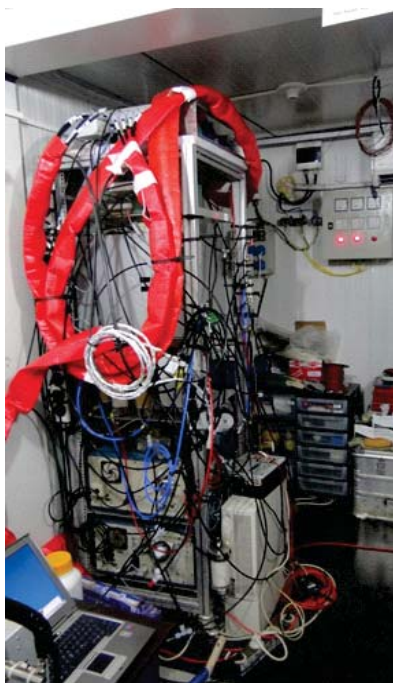


Figura 3 – Sistema de medição de gases traços no contêiner climatizado

O clima na Amazônia

O clima na região amazônica é distinguido por meio de duas “estações” marcantes, designadas como “verão” e “inverno”. O verão pode ser descrito como úmido e muito quente; o inverno, como quente e muito úmido. Embora as temperaturas médias entre os meses mais frios (fevereiro/março: aproximadamente 26 °C) e os mais quentes (setembro/outubro: aproximadamente 27,5 °C) diverjam entre si em menos de dois graus Celsius, as diferenças no padrão de precipitação são nitidamente maiores. Assim, durante o período de chuvas, cai seis vezes mais precipitação por mês (acima de 300 ml em março) do que nos meses mais secos (aproximadamente 60 ml

em agosto), o que provoca transformações hidrológicas consideráveis sobretudo nos sistemas fluviais da Amazônia central.

Também na biosfera podem-se constatar fenômenos periódicos. Em diversos lugares do mundo, as árvores perdem suas folhas (abscisão) em ciclos sazonais devido ao estresse ocasionado pelo frio ou pela seca. Por meio das temperaturas continuamente altas e precipitações satisfatórias na bacia amazônica, a renovação da copa das árvores ocorre aqui em razão de outros “estimuladores”. A fim de compreender melhor esses processos e motivos, é realizada desde 2012 uma contínua análise da copa de 267 árvores com o auxílio de câmeras na vegetação. Com isso, pôde-se constatar que, regularmente, entre maio e julho, ocorre uma queda máxima de folhas e uma renovação subsequente com uma rápida nova geração. No que diz respeito a processos fotossintéticos que proporcionam o crescimento às árvores, essas novas folhas atingem sua força e eficiência ideais alguns meses depois, quando se desenvolveram por completo (PONTES LOPES et al., 2016). Paralelamente à análise de processos fenológicos e de fisiologia vegetal com o auxílio de câmeras, encontra-se no local do ATTO desde 2016 uma trilha para as copas das árvores em uma altura de cerca de 25 metros. Ela tem um comprimento total de aproximadamente 100 metros e oferece a possibilidade de exames de processos no nível de folhas avulsas.

No contexto do fortíssimo El Niño do ano de 2015/2016 surgiu um fenômeno especial. Os El Niños são acontecimentos atmosférico-oceânicos que ocorrem a todo par de anos no Pacífico e que têm impactos marcantes no continente sul-americano. Na Amazônia, os El Niños motivam condições climáticas mais secas, o que ficou muito nítido nos últimos meses do ano de 2015. As consequências puderam ser constatadas com clareza até mesmo nas regenerações das folhas. Essas aconteceram em várias árvores já no início de 2016 como reação ao período incomumente seco e, assim, cerca de quatro meses antes que nos anos anteriores (GONÇALVES et al., 2020).

Também a pureza da atmosfera mostra sérias diferenças entre a estação mais seca e a mais úmida. Embora nos meses de janeiro a abril a qualidade do ar corresponda em parte quase àquela de áreas oceânicas remotas, as numerosas queimadas causadas pelo homem, sobretudo nos meses de julho a outubro, provocam altas cargas de aerossóis e um aumento de concentrações de O_3 e NO_x . Com o auxílio de dados de satélites que são gerados e disponibilizados para o público pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE, somos capazes de descobrir e analisar as fontes dos incêndios no Amazonas. O caminho percorrido pelo ar antes

de chegar ao local do ATTO pode ser identificado com a ajuda de análises do campo de vento e de trajetórias reversas calculadas a partir dele.

O fio curto para a África

A floresta amazônica encontra-se no meio da zona tropical de ventos alísios que causa ventos contínuos a partir de direções orientais. A direção do fluxo principal no local do ATTO muda pouco ao longo do ano (desde o nordeste em março; e desde o leste em setembro). As áreas das quais o ar vem diferem, no entanto, consideravelmente. Nos meses mais secos, essas regiões encontram-se com frequência acima do Atlântico sul ou do interior brasileiro mais seco. Entre os meses de fevereiro e abril o local do ATTO situa-se, ao contrário, na área de influência do ar que se encontrava cerca de dez dias antes sobre o Saara, no norte da África, e que traz consigo quantidades significativas de areia do deserto, cujos componentes podem ser medidos no local do ATTO. As partículas de areia servem também para a fertilização da floresta amazônica, uma vez que elas contêm certos elementos (como fósforo) que estão disponíveis apenas em quantidades muito pequenas nos solos pobres em nutrientes da bacia amazônica. Também as emissões de queimas de biomassa africanas podem ser constatadas com clareza nos dados das medições, embora seu efeito sobre a qualidade do ar seja nitidamente menor que aquele das queimadas na bacia amazônica. A Figura 4 mostra os caminhos que o ar percorre em média em diferentes estações do ano (março e setembro) antes de chegar ao local do ATTO.

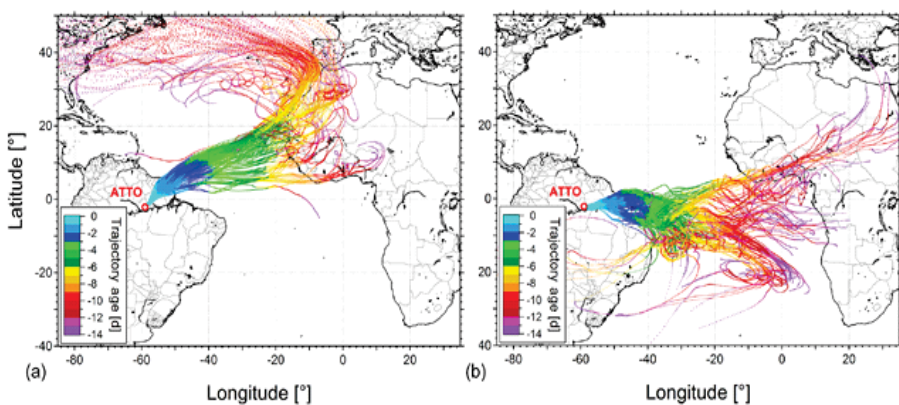


Figura 4 – Trajetórias reversas para 14 dias de 1º a 31 de março de 2014 – período das chuvas (a) – e de 1º a 30 de setembro de 2014 – período mais seco (b) – calculadas com o modelo HYSPLIT (PÖHLKER et al., 2019)

Colaboração com as comunidades ribeirinhas

Desde o início do projeto, travamos uma relação próxima com os moradores do rio Uatumã. Com seu conhecimento sobre a região e sua história – como o local do caminho para a retirada do pau-rosa –, já nas primeiras excursões eles colaboraram fortemente para que o projeto ATTO pudesse ser realizado com sucesso. Nas nossas viagens no rio Uatumã, paramos com frequência em uma ou outra casa para uma breve conversa, para discutir sobre uma colaboração no local do ATTO ou para trocar mantimentos. Em Maracarana e em Bela Vista – duas comunidades ribeirinhas situadas no perímetro de cerca de 10-35 quilômetros do local do ATTO –, já participamos há tempos de suas festas anuais e somos bem-recebidos por lá.

Desde o ano de 2018, procuramos transmitir às comunidades ribeirinhas nossos trabalhos e questionamentos científicos e também incluí-las nesse sentido.

Para isso, tivemos um dia de portas abertas no local do ATTO, para o qual convidamos todos os professores, líderes de comunidades, bem como a Secretaria da Educação do município Presidente Figueiredo. Após a apresentação do local, desenvolvemos juntos planos para a futura colaboração, que incluía, em primeiro lugar, visitas às escolas das quatro comunidades ribeirinhas adjacentes com o objetivo de apresentar o projeto ATTO e nossos trabalhos a todos os habitantes. Em visitas subsequentes nas comunidades, promovemos pequenos cursos sobre o tratamento da água e a separação/prevenção do lixo. Nosso próximo projeto é a organização de medições do nível da água e dos aerossóis nas comunidades ribeirinhas em conjunto com os professores e alunos, a fim de despertar e fortalecer o interesse por processos ambientais, bem como de continuar ampliando conhecimentos sobre hidrologia, comunidades animais e vegetais nas matas de igapó e processos atmosféricos. Com isso, talvez possamos contribuir para que uma parte dos futuros pesquisadores possivelmente já tenha crescido nas redondezas do local do ATTO.



Figura 5 – Dia de portas abertas no ATTO no âmbito da colaboração com as escolas nas comunidades ribeirinhas

Um pouco de história

Uma descrição sábia da ciência diz: “A pesquisa acontece sobre os ombros de gigantes”. Essa frase pode ser entendida no sentido de que as descobertas das últimas centenas ou dos últimos milhares de anos nos concederam a possibilidade e os meios de realizarmos nosso trabalho com o auxílio da tecnologia mais moderna, de modo a poder obter novos entendimentos com base no conhecimento já existente. Por isso, é empolgante olhar para as pesquisas e as descobertas na Amazônia que foram feitas no decurso da história e, nesse sentido, traçar comparações entre antes e hoje. Tal projeto foi realizado com muito sucesso e energia por ambos os pesquisadores de literatura e história Eckhard Kupfer, do Instituto Martius-Staden, e Willi Bolle, da Universidade de São Paulo. Recebemos os dois alegremente no local do ATTO em junho de 2019 e pudemos aprender com eles, entre outras coisas, fatos enriquecedores sobre as semelhanças e as diferenças em relação à ciência nas florestas tropicais no ano de 2019, por um lado, e, por outro, à pesquisa da natureza na época de Spix e Martius no início do século XIX.

O perigo da destruição da Amazônia

Com a chegada dos europeus na América do Sul há aproximadamente 500 anos, uma nova onda de povoação também começou a avançar para o interior da Amazônia, por meio da qual morreu uma grande parte dos povos que lá habitavam havia milhares de anos. Até o século XX, essa imigração não impactou o ecossistema florestal com grandes mudanças suprarregionais. Da segunda metade do século XIX até o ano de 1912 ocorreu na Amazônia o *boom* da borracha, um apogeu econômico com o qual apenas uma pequena elite lucrou enormemente. Na sequência, o mercado de borracha asiático acabou sobrepujando o brasileiro, o que fez com que as cidades da região do Amazonas caíssem em decadência econômica. Nos anos 1960 e 1970, houve uma nova exploração da Amazônia, que foi promovida ativamente pelo governo militar do Brasil. Sob o *slogan* “Terra sem homens para homens sem terra”, a colonização da Amazônia acelerou-se rapidamente. Com isso veio o início de grandes destruições do ecossistema. A Transamazônica foi construída, e uma maciça conversão subsequente de floresta em áreas de pastagens e, a partir da virada do milênio, cada vez mais também em áreas de cultivo de soja causou um aumento enorme das cotas de desmatamento, o que levou a uma redução da área da floresta em cerca de 20% de 1970 até hoje. Isso corresponde a mais que o dobro da área da República Federal da Alemanha. Sobretudo desde 2019, pode ser constatado mais um forte aumento das derrubadas, que foi ainda mais acelerado na sombra da pandemia da Covid-19.

Estima-se que a floresta amazônica armazene cerca de 86 bilhões de toneladas de carbono em sua biomassa (SAATCHI et al., 2006). Essa quantidade de carbono corresponde às emissões mundiais de CO₂ em um período de cerca de 9-10 anos. Com o desmatamento e as queimas de biomassa, o carbono armazenado é convertido em CO₂ e liberado na atmosfera. Assim, o desmatamento da floresta continua a agravar o efeito estufa global.

As florestas tropicais são, além disso, os ecossistemas com a mais alta biodiversidade do planeta, que é perdida irreparavelmente com sua destruição. Sobretudo para grandes partes do continente sul-americano, o papel específico da floresta amazônica é também de grande importância no que diz respeito à reciclagem de precipitações. Mais da metade da chuva é devolvida à atmosfera pela floresta por meio da evapotranspiração (KUNERT et al., 2017). Os ventos alísios levam esse vapor d’água para o oeste, até os Andes. Essa barreira vertical faz grandes partes das massas aéreas úmidas voltarem para o sudeste e ocasiona férteis precipitações na região mais sulina do Brasil, bem como nos

países vizinhos. Essa chuva, importante para a agricultura e o fornecimento de água, pode ser drasticamente reduzida por mais diminuição das áreas florestais na Amazônia e, com isso, levar a sérios problemas em decorrência da seca em muitas regiões distantes da Amazônia.

O futuro



Figura 6 – Pôr do sol na torre ATTO

É uma sensação agradável lembrar dos inícios do projeto ATTO, de construir estruturas aventureosas na floresta e vivenciar como é criado, com esforços comuns, um local dinâmico, em que se promovem ciência e educação, que abrange pesquisadores do mundo inteiro e que a cada dia mostra novamente o significado especial que é atribuído à floresta amazônica. Também na região o ATTO ganha cada vez mais importância para alunos, estudantes e cientistas das diferentes universidades e instituições no perímetro de Manaus, assim como em todas as redondezas do rio Uatumã. Esperamos poder apoiar e integrar na teoria e na prática as diversas escolas, centros educacionais e de pesquisa com nosso “laboratório florestal”. Com muitas das constatações do projeto ATTO podemos mostrar que em ecossistemas intactos uma miríade de parâmetros em atmosfera e biosfera está inter-relacionada e que complexas relações mesclam-se entre si. A alta biodiversidade é aqui um parâmetro-chave. Com a exploração predatória das últimas décadas e também com as mudanças climáticas, esse

ecossistema está cada vez mais ameaçado quanto à sua preservação; no entanto, ainda temos a possibilidade de conter as destruições à medida que adotamos um modo de vida sustentável, que possibilita uma existência viável também às futuras gerações neste planeta. Talvez os resultados do projeto ATTO também possam contribuir para tanto.

Literatur / Referências bibliográficas

ANDREAE, M. O. et al. The Amazon Tall Tower Observatory (ATTO): Overview of Pilot Measurements on Ecosystem Ecology, Meteorology, Trace Gases, and Aerosols. *Atmospheric Chemistry and Physics*, v. 15, n. 18, p. 10.723-10.776, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5194/acp-15-10723-2015>.

GONÇALVES, N. B. et al. Both Near-Surface and Satellite Remote Sensing Confirm Drought Legacy Effect on Tropical Forest Leaf Phenology after 2015/2016 ENSO drought. *Remote Sensing of Environment*, v. 237, artigo 111489, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.rse.2019.111489>.

KUNERT, N. et al. A Revised Hydrological Model for the Central Amazon: The Importance of Emergent Canopy Trees in the Forest Water Budget. *Agricultural and Forest Meteorology*, v. 239, p. 47-57, 2017.

NÖLSCHER, A. C. et al. Unexpected Seasonality in Quantity and Composition of Amazon Rainforest Air Reactivity. *Nature Communications*, v. 7, artigo 10.383, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/ncomms10383>.

PÖHLKER, C. et al. Land Cover and its Transformation in the Backward Trajectory Footprint Region of the Amazon Tall Tower Observatory. *Atmospheric Chemistry and Physics*, v. 19, n. 13, p. 8.425-8.470, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5194/acp-19-8425-2019>.

PONTES LOPES, A. et al. Leaf Flush Drives Dry Season Green-Up of the Central Amazon. *Remote Sensing of Environment*, v. 182, p. 90-98, 2016.

SAATCHI, S. S. et al. Distribution of Aboveground Live Biomass in the Amazon Basin. *Global Change Biology*, v. 13, n. 4, p. 816-837, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2486.2007.01323.x>.

YÁÑEZ-SERRANO, A. M. et al. Diel and Seasonal Changes of Biogenic Volatile Organic Compounds within and above an Amazonian Rainforest. *Atmospheric Chemistry and Physics*, v. 15, n. 6, p. 3.359-3.378, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5194/a>.

Amazonien 2020-2030: Dekade der Regenwald-Bioökonomie

Maritta Koch-Weser

Der seit einem halben Jahrhundert fortschreitende Prozess der wirtschaftlichen Erschließung Amazoniens durch die Motorsäge lässt 50% der regionalen Bevölkerung weiterhin unterhalb der Armutsgrenze leben. Alternatives, weit größeres und nachhaltigeres Wachstum ließe sich heute durch Regenwald-Bioökonomie erreichen.

Die von den Vereinten Nationen aufgestellten *Ziele für nachhaltige Entwicklung 2030* – SDGs [Sustainable Development Goals] erscheinen im heutigen Amazonien als fernes, aber – wie dieser Artikel argumentiert – dennoch erreichbares Ziel. Einer Erhebung des brasilianischen Statistikamtes – IBGE zufolge lebten im Jahr 2018 45,7% der Bürger Amazoniens unterhalb der Armutsgrenze. Nach der COVID-19 Pandemie dürfte die Lage noch dramatischer geworden sein.

Die meisten SDGs der Vereinten Nationen müssen in Amazonien noch erreicht werden: SDG 1: Keine Armut; SDG 3: Gesundheit & Wohlergehen; SDG 4: Hochwertige Bildung; SDG 7: Bezahlbare und erneuerbare Energie; SDG 8: Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum; SDG 9: Industrie, Innovation und Infrastruktur; SDG 13: Maßnahmen zum Klimaschutz; SDG 14/15: Leben im Wasser und an Land schützen.

Derzeit hat das brasilianische Amazonasgebiet etwa 27 Millionen Einwohner. Besonders der ländlichen Bevölkerung, die weitgehend abgeschnitten von Märkten und Städten lebt, fehlen Grundversorgungsleistungen und moderne Infrastruktur. Die Herausforderungen aufgrund der räumlichen Dimensionen sind einzigartig. So ist beispielsweise allein der brasilianische Bundestaat Amazonas etwa zweieinhalbmal so groß wie Frankreich, mit einer ländlichen Bevölkerung von weniger als einer Million.

Dieser Artikel stellt konkrete Optionen vor, die in Kombination den Lebensstandard der unterhalb der Armutsgrenze lebenden Bevölkerung

signifikativ verbessern könnten. In aller Kürze zeigt er auf, wie auch in Amazonien die Ziele für nachhaltige Entwicklung 2030 erreichbar wären.

Im Zentrum steht die These, dass ein signifikantes nachhaltiges Wirtschaftswachstum auf bioökonomischer Basis mit Fortschritten in Wissenschaft, Technik und innovativer Produktentwicklung bei nachhaltiger Nutzung von stehendem Regenwald- und Flusssystemen möglich wäre und durch nachhaltigkeitsorientierte öffentliche Politik erreicht werden könnte. Der gigantische, weltweit einzigartige ökologische Reichtum Amazoniens sollte in dieser Dekade zum Nutzen seiner Bewohner in Wert gesetzt werden. Regenwald-Bioökonomie kann den Amazonischen „Kontinent“ mit Hilfe von Wissenschaft und modernster technologischer Entwicklung sozio-ökonomisch voranbringen.

Die große Herausforderung ist gleichzeitig ein ganzes Paket von ineinandergreifenden Maßnahmen auf den Weg zu bringen. Der Aufbau einer sozial orientierten, modernen Bioökonomie kann nur mit parallelen, koordinierten Investitionen in Wissenschaft, technische Innovation und Governance und bei „bottom-up“ Einbindung und Stärkung ländlicher Produzenten, Kommunen und indigener Gruppen realisiert werden. Auch wenn dies zunächst utopisch anmuten mag, so inspiriert doch die mittlerweile weltweite Anerkennung der strategischen Bedeutung Amazoniens für die Zukunft des ganzen Planeten die Zuversicht, dass die notwendigen Investitionen und Kooperationen realisierbar wären.

Die Biodiversität Amazoniens ist bislang weitgehend unerforscht. Es gilt sie zu entdecken, ehe sie unwiederbringlich im Zuge der Entwaldung in ihrer jetzigen Form verschwände und durch Savanne ersetzt würde. Aus Perspektive des Jahres 2020 könnte die Lage nicht dringender sein.

1. Hintergrund

1970 lernte ich Teile Amazoniens erstmals kennen, bei Altamira, wo damals gerade der Bau der „Transamazônica“ begonnen hatte. Die Bilder der Rodung einer breiten Schneise, die Waldzerstörung durch gigantische Baumaschinen, sind mir im Gedächtnis geblieben. Im Laufe der nächsten fünf Jahrzehnte sollten sich derartige Bilder und Erfahrungen wiederholen – beispielsweise an der BR-364 in Rondônia, Mato Grosso und Acre, im Bereich des Carajás Eisenerzprojektes und der 800 km langen Bahnlinie von Carajás nach Sao Luís do Maranhão.

Ich bin Anthropologin. Brasilien spielte in meinem Leben immer eine besondere Rolle, anfangs in Forschungsarbeiten für meine Doktorarbeit,

und später als langjährige Mitarbeiterin der Weltbank. Seit den späten 1970er Jahren arbeitete ich als Sozialwissenschaftlerin in ländlichen Entwicklungsprojekten im brasilianischen Nordosten und dann seit Anfang der 1980er Jahre auch in Amazonien, vor allem in den Bundesländern Rondônia, Mato Grosso, Pará und Maranhão. Ich war verantwortlich für die Umwelt- und Indigenen Schutzkomponenten des Projektes Carajás der Vale do Rio Doce. Ich habe seitens der Weltbank die Chance gehabt, an der Erarbeitung des ersten „Nationalen Umweltplans“ der brasilianischen Regierung, das heißt an der die Entwicklung des nationalen Umweltsystems, seiner Gesetze und Institutionen und der Designation seiner Naturschutzgebiete mitzuarbeiten sowie an der Erstellung der sozialen und Umweltrichtlinien des Elektrizitätssektors mitzuwirken.

Später sollte ich viele Jahre lang außerhalb Brasiliens arbeiten, im Rahmen von Umweltprogrammen in Asien, in anderen Ländern Lateinamerikas und in Afrika. Doch immer wieder kehrte ich nach Brasilien zurück, zuletzt ab 2009, wo ich am *Instituto de Estudos Avançados* – IEA der Universität São Paulo (USP) das Programm „Amazonien im Wandel“ (*Amazônia em Transformação – História e Perspectivas*) aufbaute, in dem ich bis heute als Mitglied im Team des Programms „Amazonien 4.0“ (A3W, 2019) aktiv bin, und jetzt gemeinsam mit der Universität des Staates Amazonas (UEA) eine weltweit erste „Rainforest Business School“ aufbaue.

2. Regenwald-Bioökonomie

Wie kann die Bioökonomie zum wichtigsten Motor des Wirtschaftswachstums Amazoniens werden? Wie kann das Ziel eines Richtungswechsels erreicht werden, hin zu einer Wirtschaft ohne neue Abholzungen, Brände und ohne umweltschädigendem, illegalen Bergbau? Das Ziel ist eine Bioökonomie, die auf der nachhaltigen Nutzung stehenden Waldes und der riesigen Flüsse, die 20% des Süßwassers unseres Planeten ausmachen, basiert. Und eine Bioökonomie, die degradiertes Land wieder in Wert zurückversetzt.

In Amazonien ist Bioökonomie nicht neu. Das Wissen um die Nutzung von Waldprodukten und das Leben mit den Flüssen ist von jeher die traditionelle, indigene Überlebensgrundlage.

Im 21. Jahrhundert denken wir an eine in weiten Teilen neue, moderne Bioökonomie, in der bei allem Respekt für die Bewahrung traditionellen Wissens, auch modernste Wissenschaft und Technik im Vordergrund stehen, mit Fokus auf Forschung und Entwicklung. Im Zeitalter der vierten

industriellen Revolution und der Genetik geht es darum, endlich das Potenzial eines der komplexesten und überlebenswichtigen Ökosysteme zu entdecken und nutzbar zu machen – seine Tier- und Pflanzenwelt und seine Welt von Mikroorganismen. Angesichts der Herausforderung durch neue Krankheitserreger und neue, die Landwirtschaft bedrohenden Plagen können hier Lösungen für gegenwärtige und zukünftige Probleme gefunden werden.

Eine moderne Regenwald-Bioökonomie muss nicht nur Produkte entwickeln, sondern auch eine im Markt wettbewerbsfähige Produktpalette erarbeiten. Hierfür ist Vieles bereits auf dem Weg: Produkte aus Amazonien finden wir in Kosmetika, Pharmaprodukten, Industrieölen, Getränken, Speiseeis und Süßigkeiten sowie in den berühmtesten Parfüms der Welt. Native Produkte – wie zum Beispiel die Açaí-Frucht – werden vermehrt angepflanzt. Sie haben längst den internationalen Markt erobert und bringen einen sehr viel höheren Profit pro Hektar als Rinderzucht oder Soja. Auch bestimmte Öle, die Cupuaçu-Frucht und die Paranuss – haben Einzug in die internationalen Supermärkte gehalten. Der Anfang der Bioökonomie liegt hinter uns. Nun geht es um Skalierung.

Wir wissen mittlerweile, zumindest in groben Zügen, was getan werden müsste, um den größten Regenwald nachhaltig und profitabel zu bewirtschaften, statt ihn zu eliminieren. Jetzt bedarf es nicht weiterer Konferenzen, sondern konkreter, finanzierter Umsetzungsprogramme.

3. Herausforderungen 2020

Angesichts der beschleunigten Entwaldung und bedrohlichen Annäherung an einen „Kipp-Punkt“ – der irreversiblen Transformation des Waldes in eine Steppe im östlichen Amazonasgebiet – geht es heute vor allem auch um eine *Beschleunigung* des Wachstums nachhaltiger Regenwald-Bioökonomie, um weitere Verluste an Biodiversität und Klimastabilität auszubremsen.

Dazu bedarf es einer transformativen, globalen finanziellen Initiative für Amazonien, die wie nie zuvor ambitionierte Investitionen in die Bekämpfung der Armut, in Forschung und Entwicklung sowie Stärkung staatlicher Organe in diesem Jahrzehnt gleichzeitig auf den Weg bringen würde.

Die Kernelemente eines solchen Investitionsprogramms sind bekannt. Die folgende Tabelle fasst die Aktionsfelder zusammen, die einen bioökonomischen Wandel in Amazonien in den kommenden Jahren

ermöglichen könnten. Im Folgenden erläutern wir diese vier Aktionsfelder im Einzelnen.

Bioökonomie & Walderhaltung in Amazonien
Wege zu nachhaltigem Wachstum 2020–2030

<p>1. Überwindung ländlicher Armut</p> <ul style="list-style-type: none">• Resilienz/Diversifizierung lokaler Wirtschaftsformen• “Community-Driven Development”• Kleinindustrielle Unternehmen/Kooperativen• Erneuerbare Energie & INTERNET• Erneuerbare Energien für Lagerung & Transport• Ausbildung/Weiterbildung	<p>2. Wissenschaft & Technologie</p> <ul style="list-style-type: none">• Amazon Institute of Technology (Instituto de Ciências Avançadas da Amazonia)• Stärkere Unterstützung für aktuelle Forschungsprogramme• “Laboratorios Criativos” (Amazon Creative Labs)• Rainforest Business School <p>3. Governance/Öffentliche Hand</p> <ul style="list-style-type: none">• Amazon Bioeconomy Authority• Regenwaldbörse (Bolsa de Mercadorias da Bioeconomia)• Revitalisierungs- und Schutzmassnahmen<ul style="list-style-type: none">• Landwirtschaftliche Intensivierung• Aufforstung/Revitalisierung von degradiertem Land• Schutz: von Umwelt und Indigenen, gegen Entwaldung, illegalen Bergbau, und Einsatz von Schadstoffen <p>4. “Amazon Bioeconomy Fund”</p>
--	--

3.1 Überwindung ländlicher Armut

Eine nachhaltige Bioökonomie muss aus Sicht ländlicher Produzenten profitabler werden. Bislang stellt sie eher eine zusätzliche, nicht aber eine Haupteinnahmequelle für einkommensschwache Kommunen dar. Um richtungswesend zu werden, müsste sie mehr und sehr viel verlässlicher als heute den primären Produzenten der Rohstoffe zugutekommen, beziehungsweise diese prominent in die Wertschöpfungsketten einbinden.

Auch bei Produkten, die im Markt gute Preise erzielen, haben die Produzenten der Rohstoffe einen zu geringen Anteil an der Wertschöpfung – und im Ergebnis bleiben sie unterhalb der Armutsgrenze, weit unter dem landesweiten Durchschnitt. Das Problem ist bekannt: Reine Rohstofflieferungen, ohne „value added“ und in Abhängigkeit eines teuren und zugleich unzuverlässigen Transport- und Vermarktungssystems, bringen nur marginalen Profit. Wertschöpfungsketten sind noch zu wenig strukturiert, auf lokaler und regionaler Ebene, in der Vermarktung, bis hin zur industriellen Verarbeitung: Eine Industrie, die auf dem eigentlichen ökologischen Reichtum der Region aufbaut, muss in weiten Teilen erst geschaffen werden. So haben beispielsweise die technischen Industrien der Freihandelszone *Polo Industrial da Zona Franca de Manaus* kaum Bezug zu regionalen Ökosystemen.

Zur Überwindung ländlicher Armut sind vor Allem 6 erreichbare Maßnahmen zu betonen:

Erstens: **Lokale Resilienz durch Entwicklung einer verbreiterten, Risiken abfedernden Produktpalette:** Die abgelegenen Erzeugergemeinschaften hängen oft extrem von der Vermarktung eines einzelnen Rohstoffes ab. Wie in anderen Arten von „Monokulturen“ sind Erzeuger exponiert. Gegenüber den wenigen Zwischenhändlern und Transportunternehmern haben sie kaum Verhandlungsmacht. Die Nachfrage der Käufer bestimmt das Geschäft und lokale Produzenten sehen sich zuweilen unvorhergesehenen Ereignissen ausgesetzt – wenn es sich der Käufer beispielsweise anders überlegt, wenn die Preise sinken oder wenn eine Plage das Hauptprodukt befällt. Größere wirtschaftliche Sicherheit könnte erzielt werden, wenn die Bewirtschaftungsmodelle auf einer variableren Bandbreite lokal produzierter und vermarkteter Produkte basieren würden. Fachliche Beratung und gemeinschaftliche, partizipative Prozesse und Alternativen können mehr lokale Resilienz entwickeln und wirtschaftliche Risiken in den jeweiligen Mikrouniversen der lokalen Kommunen senken.

Zweitens: **„Community-Driven-Development“ – CDD – als Finanzierungs-Mechanismus.** Für eine soziale Bioökonomie könnte Amazonien sich inspirieren lassen vom positiven Beispiel des *Community-Driven-Development* – CDD, das heute im fernen Indonesien bereits Teil der öffentlichen Planung geworden ist. Bei dieser Methode werden kommunenspezifische, unbürokratische, partizipative Abläufe geschaffen und die Entscheidungen, Programmierung und Umsetzung erfolgen in den jeweiligen lokalen Gemeinschaften. Wahrscheinlich hätte CDD als ein beschleunigender Finanzierungsmechanismus der Biowirtschaft in Amazonien großes Potenzial, unter anderem weil es auch Risiken und Sanktionen dezentral auf die unterste Gemeindeebene verlagert. In partizipativen lokalen CDD-Prozessen werden Projekte mit lokaler Priorität ausgewählt; Entscheidungen werden gemeinschaftlich getroffen und umgesetzt, was eine bemerkenswerte Erhöhung des Sozialkapitals der Gemeinden zur Folge hat.

CDD hat fünf systemische Handlungsstränge: (i) die Überweisung von öffentlichen Mitteln auf gemeindeeigene Einzelkonten; (ii) Entscheidungen werden von anerkannten, repräsentativen Vertretern der Kommunen getroffen; (iii) externe technische Beratung; (iv) eine große Bandbreite an möglichen Optionen und die Erlaubnis, dass sich die Gemeinden direkt und ohne Ausschreibung an die Absatzmärkte wenden können, um die besten

Preise für Betriebsmittel und Dienstleistungen zu erzielen; und (v) administrative steuerliche Aspekte des Programms werden seitens des öffentlichen Sektors sichergestellt.

Erfahrungen der Weltbank zeigen, dass CDD aktuell in 78.000 Gemeinden in Indonesien routinemäßig funktioniert; positive Erfahrungen gibt es auch in den Philippinen, Mexiko und ähnlichen Experimenten im Nordosten Brasiliens. Durch besondere Flexibilität angesichts spezifischer lokaler Präferenzen kann CDD in Notsituationen und im Wiederaufbau besonders nützlich sein – in der Vergangenheit beispielsweise nach dem Tsunami 2004 in Aceh, Indonesien. Letzteres Beispiel scheint relevant, wenn man an Maßnahmen für den anstehenden Wiederaufbau nach COVID-19 in Amazonien denkt.

Drittens: **Dezentrale Mikro-Industrie.** Um die Einnahmen der Rohstoffproduzenten zu erhöhen, sollte der Verkauf lokaler Produktion erst nach einer ersten Wertschöpfung beziehungsweise Verarbeitung erfolgen. Einfache Beispiele sind angemessene und standardisierte Verpackungen und Lagerungen, die den Wert der Ware steigern. Werden die Produkte nach ihrer Qualität sortiert und womöglich auch ökologisch und sozial zertifiziert, so erzielen sie bessere Preise. Dasselbe gilt für eine erste Verarbeitung der Produktion zum Beispiel in Säften, Marmeladen, Öle oder als geschälte Nüsse. Durch subregionale Genossenschaftsverbände wird kleine Industrialisierung an abgelegenen Orten rentabel. Beispielsweise im Bundesstaat Pará haben sich eine Reihe von erfolgreichen, wegweisenden Genossenschaftsinitiativen entwickelt. Industrialisierung in Erzeugergemeinschaften ist der Schlüssel für Rentabilität von Produkten der Bioökonomie, gleichermaßen für land- und forstwirtschaftliche Produkte, gesammelte Produkte wie Kautschuk, Fischerei; sie bietet die Möglichkeit, auch die Bezahlung von ökosystemischen Dienstleistungen, die mit Klima und Biodiversität einhergehen, einzubeziehen. Auch Ökotourismus kann hier angeschlossen werden.

Viertens: Investitionen in **Energie- und Kommunikationsinfrastruktur.** Die Energie- und Kommunikationsinfrastruktur ist unverzichtbare Grundlage für das Wachstum der Regenwald-Bioökonomie. Eine diversifizierte und industrialisierte lokale Wirtschaft hängt von (dezentraler) Energie für den Betrieb kleinerer Maschinen, Kühlung, Trocknung usw. ab. Mobilfunk und Internet sind unabdingbar für den Zugang zu Informationen und zu weit entfernten Märkten sowie zu Fortbildung und Telemedizin. Auch moderne dezentralisierte Forschungsprozesse – wie zum Beispiel die nachfolgend

genannten „Amazon Creative Labs“ – hängen eng von der Verfügbarkeit von Breitband-Internet ab.

Fünftens: **Innovation in Transport und Lagerung.** In vielen Regionen Amazoniens sind die Flüsse, neben der bereits errichteten Infrastruktur von Fern- und Landstraßen, die wichtigsten, zentralen Transportwege für Menschen und Waren. Reisen vom Land in die Städte können viele Tage dauern und sie sind wegen des Dieseltreibstoffs der Schiffe teuer.

Durch auf erneuerbarer Energie basierende, günstigere Transportmodalitäten ließen sich Transportkosten senken und der Profit der Bioökonomie-Erzeuger steigern. Weitere Transport und Lagerung integrierende Innovationen wären möglich, beispielsweise mit dem Aufbau einer Flotte von kühlen, mit erneuerbarer Energie betriebenen „Kühlschiffen“ als schwimmende Lager und Transportmodalität. Durch Investitionen in nachhaltige Transportinfrastruktur – mit erneuerbarer Energie betriebenen Schiffe oder auch Transportdrohnen, die hochwertige Produkte in kleiner Menge transportieren könnten – könnte die Regenwald-Bioökonomie erheblich mehr Gewinne erwirtschaften.

Sechstens: **Ausbildung und Weiterbildung.** Der Zugang zu praktischer und zielgerichteter Bildung in ländlichen Kommunen und Genossenschaften ist der Grundpfeiler für eine Professionalisierung lokaler bioökonomischer Wirtschaft. Hierbei geht es unter anderem um Verbesserung von Qualität und Nachhaltigkeit in der land- und forstwirtschaftlichen Produktion, bessere Gestaltung von Wertschöpfungsketten, Zugang zu den Märkten, Erhöhung der lokalen wirtschaftlichen Resilienz – Training für finanzielles und administratives Management (wie z. B. *Community-Driven-Developments* – CDD).

Brasilien verfügt über viele Facheinrichtungen, die in der Lage sind, derlei Schulungen anzubieten, so zum Beispiel die EMATERs (landwirtschaftliche „Extension Services“), das öffentliche SEBRAE System, und Trainingsprogramme des Privatsektors. Hinzu kommen seit neuestem die *Amazon Creative Labs* sowie die seit 2019 an der Universität des Staates Amazonas angesiedelte *Rainforest Business School*.

3.2 Wissenschaft & Technologische Entwicklung

Die nachhaltige Entwicklung der Regenwald-Bioökonomie hängt fundamental von Forschung und Entwicklung ab, um Potenziale der vierten industriellen Revolution in den Bereichen Genetik, Mikroorganismen sowie in medizinischen und technischen Anwendungen zu realisieren, um

gleichzeitig auf dem tausendjährigen Wissen und der Überlebensweisheit der indigenen Bevölkerungen der Region aufzubauen. Mit jeder zeitgenössischen indigenen Generation verlieren sich Teile des früher von den Ältesten und *Pagés* tradierten Wissens, und vieles mag bereits gänzlich verloren gegangen sein.

Amazonien braucht nach Jahrzehnten unterfinanzierter Forschung einen „bahnbrechenden“ Impuls, bei dem die Wissenschaft zum zentralen Motor für regionale Wirtschaftsentwicklung wird — eine Bioökonomie, die erstmals ausreichend wettbewerbsfähig wäre, um Entwaldung und ökologischen Raubbau in der Region zu bremsen. Ein solcher starker Impuls kann nur mit Hilfe zusätzlicher, nie dagewesener Investitionen in Forschung und Technologieentwicklungen zustande kommen, um alle verfügbaren regionalen und globalen Kompetenzen zu mobilisieren.

Brasilien verfügt über ein beeindruckendes Reservoir an wissenschaftlicher Exzellenz in seinen akademischen Zentren, im Forschungsinstitut *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* – INPA, in landwirtschaftlicher Forschung – EMBRAPA sowie in einer Reihe anderer Forschungszentren, und Amazonien hat eine wachsende Zahl junger Akademiker. Auf dieser Basis werden die Erforschung Amazoniens, die Entwicklung neuer Produkte und die Erschließung neuer Märkte prinzipiell möglich – bei adäquater finanzieller Unterstützung, Ausweitung von institutionellen Partnerschaften für Forschung und Entwicklung und einem stärkeren Engagement des Privatsektors. Es gibt zaghafte, jedoch für die Regionalentwicklung noch ungenügende Investitionen in Forschungs- und Entwicklungslabore in Amazonien. Weit mehr muss geschehen, um das Potenzial der Biodiversität wirklich umzusetzen.

Um dies voranzubringen, bräuchte Amazonien ein **Amazonian Institute of Technology – AmIT**, eine führende, alle Kräfte bündelnde, modernst ausgestattete und solide finanzierte wissenschaftliche Institution, eine Art „MIT“ Amazoniens, die idealerweise das gesamte Amazonasgebiet über nationale Grenzen hinweg einbeziehen würde. Als Kern internationaler wissenschaftlicher Kooperation in Amazonien wäre ein AmIT attraktiv für eine nationale und internationale wissenschaftliche Elite, die gemeinsam in der Lage wäre, den Rückstand in der Erforschung und wissenschaftlichen Erschließung Amazoniens aufzuholen.

Ein „Amazonian Institute of Technology“ würde nicht nur für die nachhaltige Nutzung von Produkten des Regenwaldes und der Flüsse, sondern auch in der Wiederherstellung gefährdeter Ökosysteme, in

Agroforst- und Wiederaufforstungsprojekten sowie in Genetik und Produktentwicklung Beiträge leisten. Erste Planungen für einen solchen Beschleuniger der Forschung und Entwicklung Amazoniens haben begonnen.

Gleichzeitig geht es um die Stärkung bereits bestehender wissenschaftlicher Programme, die teilweise klar unterfinanziert sind. Seit Langem leiden die wissenschaftlichen Institutionen in Amazonien unter extrem eingeschränkten Budgets, die neue Initiativen und Fortschritte in der Forschung und Entwicklung erschweren. Mit angemessenen Investitionen könnten die bestehenden Institutionen die Regenwald-Bioökonomie signifikant voranbringen und so manchen „weißen Elefanten“ (leere Gebäude und inaktive Labore, die vor Jahren für Biowissenschaften errichtet wurden) zum Leben erwecken und für moderne Bioökonomie einsetzen.

Die „**Amazon Creative Labs**“ sind im Rahmen des Programms *Amazônia 4.0* des *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo* – IEA/USP im Aufbau begriffen. Es handelt sich dabei um mobile Labore, die im Feld Kommunen direkt an Forschung und Produktentwicklung teilhaben lassen. Die Labore können nach Bedarf für bioökonomische Arbeiten auf- und abgebaut werden. Lokale Bevölkerungen lernen in *Amazon Creative Labs* ihr intellektuelles Eigentum – Produkte und traditionelles Wissen – in Datenbanken zu registrieren und damit zu sichern. Mit Hilfe dieser *Amazon Creative Labs* kann DNA entziffert werden. Bioökonomisches Potenzial wird zu Chancen und Produkten.

Die *Amazon Creative Labs* bestehen aus einer Reihe von Anlagen. Sie ermöglichen kleinere industrielle Prozesse, ausgestattet mit Mikrochips und Multiplex-Sensoren zur fortschrittlichen Automatisierung und künstlicher Intelligenz. Sie können temporär auf schwimmenden Plattformen oder in Zelten aufgebaut werden. Die maschinelle Verarbeitung und Inwertsetzung lokaler Rohstoffe vor Ort in Regenwald-Kommunen kann energetisch durch Sonnenkollektoren unterstützt und per Satellit mit dem Breitbandinternet verbunden werden. Technologien der vierten industriellen Revolution können eine Mikroindustrialisierung in entlegenen landwirtschaftlichen Siedlungen und Dörfern ermöglichen. Durch das Internet können Anlagen gekoppelt und an Industrieprozesse angebunden werden, um Produktionsprozesse zu vereinfachen und zu verbilligen.

Die **Rainforest Business School – RBS**. Die RBS stellt vor diesem Hintergrund die Verbindung zwischen Forschung und Praxis her, wobei die *Amazon Creative Labs* und ländliche Produktionsgemeinschaften als

praxisnaher Ausbildungs „Campus“ dienen – jenseits der Hörsäle und des Internets. Die RBS wurde im November 2019 in Zusammenarbeit mit der staatlichen Universität Amazonas – UEA und dem IEA/USP in Manaus mit der „Rainforst Social Business School“ als erste akademische Institution, die spezialisierende Kurse für Regenwald-Bioökonomie *On-site* sowie *Online* anbietet, ins Leben gerufen. Die *Rainforest Business School* richtet sich an sehr unterschiedliche Zielgruppen entlang der Wertschöpfungskette der Regenwald-Bioökonomie. Ausgehend von der Universität São Paulo wird der Aufbau eines spezialisierten nationalen und internationalen akademischen Netzwerks angestrebt, in dem zukünftig vielerorts das Fachgebiet *Rainforest Business* unterrichtet werden kann, um ein breiteres Verständnis von Regenwald-Bioökonomie im nationalen und internationalen Unternehmertum systematisch zu fördern und eine neue interdisziplinäre Generation von Fachleuten auszubilden. Die „Rainforest Social Business School“ in Manaus richtet sich zunächst an lokale und regionale Produzenten. Darüber hinaus sollen Aufbaukurse für Fachleute im Industrie- und Finanzsektor sowie in der öffentlichen Verwaltung angeboten werden. Ein mittelfristiges Ziel ist die Einrichtung eines vollständigen Aufbaustudiengangs „Master in Rainforest Business“, der im Laufe der ersten Jahre der RBS entwickelt werden soll, möglicherweise zweisprachig auf Englisch und Portugiesisch. Bei den Aufbaustudiengängen geht es thematisch vor allem um Produktionsketten, sie richten sich an die Erzeuger von Primärprodukten, Genossenschaften, Biologen und Chemiker, Geschäftsführer von Unternehmen, Handel, Banken und Investmentfonds sowie an die Verantwortlichen für die entsprechenden politischen Maßnahmen.

Im Fokus der RBS und im Aufbau ihrer Website „Rainforestbusiness School online“ stehen die umweltverträglichen, nachhaltigen Geschäfte im stehenden Regenwald und den Gewässern der Region, zur Unterstützung des Wachstums der Wertschöpfungsketten, der technischen Forschung sowie der Verbesserung von Produkten, Geschäften und Märkten. So wird die Website *Rainforestbusiness School online* Dokumentation festhalten, über Fallstudien, Unterrichtsstunden und Konferenzen, und sie wird auf *online* verfügbare Materialien aus akademischen Zentren in Brasilien und weltweit hinweisen. Zu den wichtigsten Aufgaben gehören: (1) Förderung von angewandter Forschung, Produkten, Wertschöpfungsketten und Märkten; (2) Business-Fallstudien; (3) Angebot einer Rainforest Business-Plattform; (4) Veröffentlichungen; und (5) Beratung und Networking.

3.3 Governance

Die Kontrolle und Unterstützung der wachsenden, komplexer werdenden Bioökonomie durch spezialisierte Stellen der öffentlichen Hand scheint unabdingbar. Angesichts rapider und komplexer technologischer Entwicklungen wird der Schutz intellektuellen Eigentums und die Verwaltung von Patenten eine wachsende Herausforderung und Aufgabe für Spezialisten. Über die dafür notwendige Fachexpertise verfügen regionale und nationale Regierungsstellen derzeit nur teilweise.

Ohne die Schaffung eines spezialisierten Kompetenz-Zentrums im öffentlichen Sektor ist eine dynamische und gleichzeitig geordnete Entwicklung der Bioökonomie Amazoniens schwer vorstellbar. Für eine technisch anspruchsvolle Bioökonomie bedarf es mittelfristig spezialisierter Governance und so wäre die Einrichtung einer neuen Fachinstitution denkbar: eine „**Amazon Bioeconomy Authority**“ – Behörde für die Bioökonomie in Amazonien. Eine solche technisch spezialisierte Behörde könnte mit Fachkompetenz eine umfassende Rolle in der Entwicklung und Förderung dieses neuen Sektors übernehmen und dabei gleichzeitig rechtliche Kompetenzen, soziale und Umweltkontrollen, technisch-wissenschaftliche Kontrolle sowie unternehmerische Kompetenzen in vier Hauptsträngen kombinieren:

- **Kontrolle:** Durchsetzung legaler Umwelt- und Sozialstandards.
- **„Knowledge Hub“:** Technisches Kompetenzzentrum, das Forschung und Innovation national und international unter Einbeziehung des öffentlichen und privaten Sektors verbindet.
- **Unternehmer-Portal:** Unterstützung bei der Bearbeitung von Lizenzen und Patenten, Kooperationen, Forschung und Entwicklung, Schulungen, Finanzierungen und Zugang zu Märkten.
- **Finanzierungs-Agent:** Technische und finanzielle Unterstützung für Regenwald-Bioökonomie Projekte und Entwicklungsprogramme. Administration eines eventuellen *Amazon Bioeconomy Funds*, wie er im folgenden Paragraphen 3.4 skizziert ist.

Neben der Empfehlung eine spezialisierte *Amazon-Bioeconomy Authority* zu schaffen, gibt es kurzfristig besonders zwei Governance Bereiche, in denen die öffentliche Hand längst bestehende administrative Pflichten aktiver wahrnehmen müsste: Erstens, in administrativen Verbesserungen von Erzeuger- und Vermarktungssystemen (z. B. durch Eliminierung von kostspieligen Engpässen und Unsicherheiten) und

zweitens, in der verlässlichen Umsetzung von bestehenden Umweltschutz- und Sozialstandards.

Hinsichtlich der Vermarktung könnte insbesondere eine „**Bolsa de Mercadorias da Floresta**“ (Warenbörse für die Bioökonomie Amazoniens) wesentlich zu einer effizienteren Strukturierung des Marktes beitragen und gleichermaßen die Wertschöpfung lokaler Produzenten und Verlässlichkeit aus Sicht der Abnehmer unterstützen. Die Forderung nach der Einrichtung einer Warenbörse für die Bioprodukte Amazoniens wurde bereits vor vielen Jahren von der Wissenschaftlerin Berta Becker gemacht. Gelegentliche internetbasierte Verkäufe ersetzen nicht den erforderlichen kohärenten Ansatz, der ganze Wertschöpfungsketten für alle Beteiligten effizienter machen würde. Heute wird die Einrichtung einer „Bolsa de Mercadorias da Floresta“ zum Beispiel im Staat Amazonas angestrebt, mit dem Ziel, effiziente Kauf- und Verkaufsprozesse sicherzustellen und für alle Teile zuverlässige, transparente und gerechte Marktbedingungen sowie prompte Lieferungen und Bezahlung zu garantieren.

Die „Bolsa“ würde ein standardisiertes Klassifikationssystem betreiben und auch die ersten Produktverarbeitungen auf kommunaler Ebene fördern: Kontrolle und Sortieren nach Qualität, Nachverfolgbarkeit und Ökosiegel, Trocknung und/oder Tiefkühlung, Lagerung und Verpackung. Das Internet würde Kaufverträge und eine schnelle Zahlungsabwicklung ermöglichen. Mit dem Vorverkauf ausgewählter Waren würde die „Bolsa“ für Produzenten bessere Preise sicherstellen und dem Industriesektor sowie dem Einzelhandel eine zuverlässigere Lieferkette sichern.

Schutz der Umwelt- und Sozialstandards. Biodiversität und Klima müssen als Grundlage der Regenwald-Bioökonomie geschützt werden. Dabei geht es um eine verstärkte soziale und wirtschaftliche Inklusion der lokalen Bevölkerung. Und es geht auch um Land- und Wald-Restaurations, da bereits geschätzte 20% der bislang entwaldeten Böden brach liegen. Es bedarf politischer Maßnahmen, Förderungen und Programme zur nachhaltigen Nutzung der Böden, der Förderung der Wiederaufforstung, der Sanierung abgewirtschafteter Flächen und zur Bekämpfung von Kontamination von Land- und Wassersystemen durch Agro-Chemikalien und Bergbau.

3.4 Amazon Bioeconomy Fund

Seitens des *Amazônia 4.0*-Programms schlagen wir die Schaffung eines Entwicklungsfonds speziell für Bioökonomie vor – wobei verschiedene institutionelle Optionen sondiert werden könnten – so zum Beispiel

Brasiliens Entwicklungsbank BNDES, die Interamerikanische Entwicklungsbank oder die Weltbank. Auch in den Anrainer-Ländern Amazoniens könnten parallele Instrumente angeschlossen werden.

Um den Weg der Entwicklung Amazoniens völlig neu auszurichten, wäre wohl ein bahnbrechender nationaler und internationaler Finanzierungsmechanismus – für die Dekade 2020-2030 in Milliardenhöhe – notwendig. Ohne erhebliche Finanzmittel und neue Anreize würde die Entwicklung und Lancierung neuer Produkte und Wertschöpfungsketten zu langsam bleiben. Brasilien und die Weltgemeinschaft sollten nicht nur in einen „Quantensprung“ in Wissenschaft und Technologie und den Schutz des ökologischen Kapitals der Region investieren, sondern damit verbunden auch in alternatives, nachhaltiges und sozial inklusives sozioökonomisches Wachstum. Wenn Stimmen inner- und außerhalb Brasiliens Klimaschutz und „Zero-Deforestation“ einfordern, dann sollten die Akteure der Weltgemeinschaft – Regierungen, multilaterale Organisationen und der Privatsektor – auch Partner im Aufbau einer alternativen Wirtschaft sein und in diese massiv investieren. In Brasilien selbst sollte unter anderem der Agrarsektor, dessen Produktion und Klimastabilität direkt von Walderhalt und Aufforstungen abhängt, zu Investitionen in die Regenwald-Bioökonomie in Amazonien eingeladen werden.

Als strategisches Programm benötigt die Biowirtschaft des Amazonasbeckens, mit einer Fläche so groß wie Europa, eine ausschließlich ihr gewidmete Finanzierungslinie, mit großer Spannweite – und langer, programmatischer Laufzeit. Gebraucht werden erstens Investitionsfonds für Unternehmen und neue Programme und zweitens auch Stiftungsfonds – „Endowments“ – um Fachinstitutionen für Forschung, Entwicklung und Ausbildungssysteme der Regenwald-Bioökonomie langfristig zu erhalten.

Ein in Brasilien etablierter Fonds zur Entwicklung der Regenwald-Bioökonomiewirtschaft durch den Erhalt des Waldes könnte gegebenenfalls auch Nachbarstaaten und Mitglieder der Organisation des *Tratado de Cooperação Amazônica* – OTCA einbeziehen.

4. „Vision 2030“

Unser Programm *Amazonien 4.0* (IEA/USP) lädt ein, die in diesem Beitrag angesprochenen Themenbereiche weiter zu verfolgen. Zusammengesehen könnten sie zielführend werden für die Erreichung der 2030 „Sustainable Development Goals“ der Vereinten Nationen.

In der *Amazônia 4.0* „Vision 2030“ ist die Erreichung der SDGs in Amazonien immer an die Regenwald-Bioökonomie als Mittel zum Erhalt des Waldes und zur Wiederherstellung entwaldeter Gebiete geknüpft. Wir gehen von einer starken Korrelation zwischen der Resilienz nachhaltiger Wirtschaftsmodelle, sozialer Strukturen in den Wertschöpfungsketten und dem Erhalt der Umwelt aus. Um der Entwaldung, dem Biodiversitätsverlust und dem Verlust an Klimastabilität Einhalt zu bieten, müssen extreme Armut beendet, eine nachhaltige Ernährung gesichert und nachhaltige Nutzung von Land und Wasser Ökosystemen zur Grundlage von Wirtschaftswachstum werden.

In Brasilien, dem Land mit der größten Artenvielfalt des Planeten, überlappen sich Biodiversitäts- und Klimaziele. Der Aufbau einer sozialen Regenwald-Bioökonomie bei Erhalt des Waldes und mit der Wiederherstellung der Forst- und Agrarforstsysteme dient beiden.

5. Schluss mit Abwarten

Dieser Beitrag postuliert eine greifbare Vision für Amazonien. Auf Basis der Entwicklung der einzigartigen biologischen Ressourcen der Region kann eine bedeutende Regenwald-Bioökonomie heranwachsen, und die Ziele für nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen bis 2030 umgesetzt werden.

Wichtig ist es hierbei die Zeitschiene im Auge zu behalten, denn es geht darum ein Gegengewicht zur Umweltzerstörung zu schaffen ehe es zu spät wäre. Zwischen 1970 und 2020 wurden mehr als 800.000 km² im Amazonasbecken entwaldet, mit unermesslichen Auswirkungen auf Biodiversität, Fruchtbarkeit der Böden, Flüsse, Wasserkreisläufe und Wettersysteme. Die Zerstörung schreitet nach zeitweiliger Stabilisierung wieder in großem Maßstab voran, mit Abholzung von jährlich tausenden von Quadratkilometern. Der Umfang der jährlichen Brandrodungen in Amazonien wirkt sich signifikant auf den globalen und regionalen Klimawandel aus und bedroht insbesondere auch das große Agrobusiness in Brasilien.

Längst ist es Zeit zu handeln – realistische alternative Programme und nachhaltiger sozialer und ökonomischer Wandel sind überfällig: Wissenschaftler weisen darauf hin, dass die Zeit zur Umkehr ausläuft. Bei gegenwärtigen Trends geht es in den kommenden Jahren darum, die weitere Abholzung abzubremsen, bevor diese 20-25% des Gesamtsystems erreichen würde. Nur so kann hoffentlich noch rechtzeitig das Erreichen eines „Tipping Point“ zu einem irreversiblen Wandel des artenreichen, südöstlichen Amazoniens von Regenwald hin zu Savannen-Landschaften vermieden werden (LOVEJOY; NOBRE, 2018).

Amazônia 2020-2030: década da bioeconomia de floresta em pé

Maritta Koch-Weser

Por meio século o desbravamento de grandes extensões da Amazônia por motosserra progrediu deixando, porém, ainda 50% da população regional com um nível de vida abaixo da linha de pobreza. Um crescimento socioeconômico maior e mais sustentável hoje seria possível com base na bioeconomia da floresta em pé.

Os *Objetivos 2030 do Desenvolvimento Sustentável* – ODSs postulados pelas Nações Unidas parecem hoje distantes na Amazônia, porém ainda alcançáveis. Um levantamento divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE aponta que 45,7% dos amazonenses se encontravam abaixo da linha de pobreza em 2018. No cenário pós-pandemia, infelizmente, a situação deverá ser mais dramática.

Na Amazônia, as seguintes ODSs 2030 das Nações Unidas aguardam a sua realização:

- ODS 1: pôr fim à pobreza;
- ODS 3: dar acesso à saúde;
- ODS 4: educação de qualidade;
- ODS 7: energia;
- ODS 8: trabalho decente e crescimento econômico;
- ODS 9: indústria, inovação e infraestrutura;
- ODS 13: ação contra a mudança global do clima; e
- ODS 15: a vida de ecossistemas.

Atualmente, a Amazônia brasileira tem aproximadamente 27 milhões de habitantes. Neste artigo, esboçamos um conjunto de instrumentos disponíveis para melhorar o nível de vida dos 50% mais pobres entre eles – especialmente aqueles que vivem em comunidades rurais que, na sua maioria, carecem de serviços básicos e de infraestrutura moderna, distantes de mercados e centros urbanos. As enormes distâncias representam grandes desafios. Por exemplo, o Estado do Amazonas tem mais que duas

vezes o tamanho da França, contando com uma população de somente 3,4 milhões.

Na simplicidade de um breve artigo, apontamos como os Objetivos 2030 do Desenvolvimento Sustentável poderiam ser atingidos. A tese central é que um significativo crescimento econômico sustentável seria possível com base na bioeconomia da floresta em pé e dos rios fluindo, em combinação com avanços em ciência, tecnologia e inovação. O objetivo é chamar atenção para novas oportunidades e para um futuro possível, indicando inovações concretas que estão ao alcance de políticas públicas.

Juntamos um mosaico de propostas, na sua maioria conhecidas, necessárias para a otimização e valorização do capital ecológico da Amazônia, sem igual no planeta. Destacamos elementos fundamentais na estruturação da bioeconomia: na ciência, na inovação tecnológica, na governança, no envolvimento comunitário e no financiamento. Com o reconhecimento global da importância estratégica da Amazônia para a saúde do planeta, os necessários investimentos e as colaborações científicas nacionais e internacionais tornam-se urgentes e plenamente possíveis.

Em grande medida, a biodiversidade da Amazônia ainda aguarda a sua investigação. Em 2020, a tarefa de pesquisá-la e mantê-la é mais urgente que nunca.

1. Ponto de partida

O meu primeiro encontro com a Amazônia aconteceu em 1970, perto de Altamira, numa frente de construção da “Transamazônica”. As imagens do avanço da maquinaria pesada no meio da floresta permanecem gravadas na memória. Ao longo das cinco décadas seguintes, na BR-364 em Rondônia e Mato Grosso, e na região da mina e da ferrovia Carajás, as imagens se repetiram.

Sou antropóloga. Na minha vida, o Brasil ocupou um lugar especial, inicialmente na pesquisa para minha tese de doutorado, e mais tarde como oficial do Banco Mundial. Na década de 1980, trabalhei numa série de projetos de desenvolvimento rural integrado em todos os estados do Nordeste e, em seguida, na Amazônia, nos estados de Rondônia, Mato Grosso, Pará e Maranhão. Tive responsabilidades quanto a componentes ambientais e indígenas do projeto Carajás da Vale do Rio Doce; acompanhei a elaboração da governança ambiental nacional no âmbito do primeiro “Plano Nacional de Meio Ambiente” e a conceituação das diretrizes socioambientais do Setor Elétrico.

Também trabalhei por longos anos fora do Brasil, aprendendo com programas de desenvolvimento na Ásia, em outros países da América Latina e na África. Sempre voltei ao Brasil, ultimamente a partir de 2009, em associação com o Instituto de Estudos Avançados – IEA da Universidade de São Paulo – USP, na coordenação do programa “Amazônia em Transformação”, e hoje especialmente como membro da equipe do programa “Amazônia 4.0” (A3W, 2019).

2. A bioeconomia da floresta em pé e dos rios fluindo

O desafio hoje é tornar a bioeconomia o principal motor de crescimento econômico da Amazônia, redirecionando o rumo para uma economia sem novos desmatamentos, fragmentação florestal, fogo e mineração poluidora e ilegal.

Na definição deste artigo, falamos de uma bioeconomia voltada para a manutenção e o uso da floresta em pé e para o aproveitamento sustentável das imensas águas, que representam 20% da água doce do planeta.

Na Amazônia, a bioeconomia não é novidade. Através de séculos, a utilização dos produtos da floresta e dos rios tem sido a base da sobrevivência tradicional, local, indígena. A bioeconomia praticada por populações ribeirinhas e indígenas combina extrativismo e plantio em harmonia com a floresta e com os rios e lagos, promovendo a sustentabilidade.

No século XXI, pensamos numa bioeconomia moderna, colocando ciência e tecnologia em primeiro lugar, direcionando o foco para pesquisa e desenvolvimento. Na era da 4ª Revolução Industrial e da genética avançada, destacamos o imenso potencial de um dos ecossistemas mais complexos do mundo, com flora, fauna e um vasto mundo de micro-organismos – que ainda aguarda descobertas e aplicações. Perante as aflições da humanidade por novas doenças e pragas, a Amazônia, com sua riqueza genética, representa um dos tesouros do nosso planeta, capaz de oferecer soluções para problemas hoje conhecidos, e futuros, desconhecidos.

Uma economia pautada pela bioeconomia moderna deve apoiar-se em uma gama de produtos novos, competitivos. Já estamos a caminho: produtos da Amazônia, por enquanto nas linhas tradicionais, encontram-se em cosméticos, farmacêuticos, óleos industriais, bebidas, sorvetes e doces, em fibras e nos famosos perfumes do mundo. Certos produtos – como o açaí, certos óleos, o cupuaçu e a castanha – já conquistaram o mercado internacional, alcançando rendimentos por hectare muito acima do gado e até mesmo da soja.

Chega de conferências e convenções. Já é conhecido, pelo menos em grande medida, o que precisa ser feito para crescer uma economia sustentável na maior região florestal do mundo.

3. Desafios 2020

Os desafios principais são a *aceleração e o enraizamento* do crescimento da bioeconomia de floresta em pé. A bioeconomia precisa ganhar força rapidamente, em tempo hábil para evitar o chamado “*tipping point*” – a transformação irreversível da floresta em savana –, com perdas irreversíveis em biodiversidade e estabilidade climática, especialmente na parte sul e oriental da Amazônia.

Uma iniciativa financeira global para a Amazônia, viabilizando sua transformação bioeconômica, não pode esperar mais. Investimentos fortes e simultâneos em combate à pobreza, em pesquisa e governança da bioeconomia são tão necessários quanto urgentes.

Estruturamos este artigo em torno de um quadro sintético, descrevendo o conjunto de medidas interligadas que julgamos necessárias para viabilizar uma transformação bioeconômica na Amazônia nesta década: eliminar a extrema pobreza e promover um megaimpulso em inovações – na ciência, na tecnologia, na governança bioeconômica e nos mecanismos financeiros.

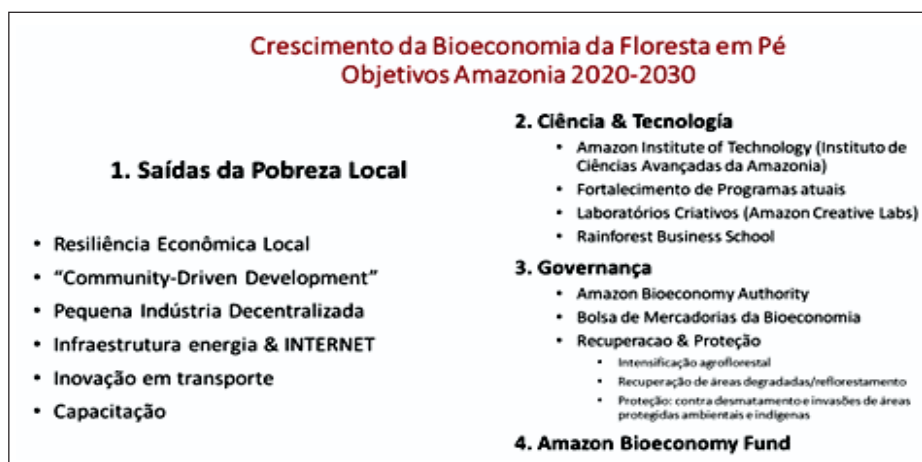


Imagem fornecida pela autora

3.1 Saídas da pobreza local

A nova bioeconomia deve atender às comunidades rurais pobres, que vivem abaixo da linha de pobreza. Em 2020, a bioeconomia ainda apresenta um

crescimento tímido e lento, parecendo funcionar mais como fonte adicional de ingressos, ao invés de oferecer a renda principal e crescente às populações carentes. Na economia da Amazônia, a bioeconomia poderia beneficiar, muito mais do que hoje, as comunidades de produtores de matéria-prima.

Mesmo no caso de produtos que captam bons preços, os produtores de matéria-prima permanecem na pobreza, muito aquém da média nacional. O problema é conhecido: fornecimento da matéria-prima não rende porque as cadeias de valor são pouco estruturadas, começando com as comunidades e a comercialização e continuando também com problemas na industrialização do produto. As indústrias do Polo Industrial da Zona Franca de Manaus foram desenhadas com pouquíssima conexão com os produtos regionais da floresta em pé.

Contemplando possíveis “saídas da pobreza local”, chamamos atenção para seis oportunidades principais.

Primeiro: maior **resiliência econômica local**. Morando em lugares distantes, muitas comunidades produtoras de baixa renda vivem em dependência extrema da esporádica venda de um pequeno número e de pequena quantidade de produtos, sem poder de barganha na venda. Como em outros tipos de “monocultura”, a demanda dos compradores prevalece, e os produtores são vulneráveis a imprevistos – como, por exemplo, quando um comprador desiste, quando os preços caem, ou quando uma praga ataca o produto principal.

Uma significativa segurança econômica se tornaria possível se os modelos de exploração estivessem baseados num escopo maior de produtos localmente produzidos e comercializados. Recomendamos assistência técnica e processos participativos comunitários para desenvolver opções para resiliência local, com redução de riscos econômicos nos respectivos microuniversos comunitários.

Segundo: recomendamos consideração de **community-driven-development** – **CDD**. Este método envolve rotinas participativas ágeis, centrando decisões, programação e execução em comunidades locais. Acredito que o CDD teria potencial como mecanismo financeiro acelerador da bioeconomia na Amazônia. Em processos participativos locais preconizados no CDD acontecem escolhas de projetos prioritários, tomada de decisões coletivas e a operação dos eventuais projetos, resultando em significativo aumento do capital social das comunidades.

O CDD implica basicamente cinco características: (i) a transferência de recursos públicos a contas das comunidades; (ii) a tomada de decisão através

de reconhecidos e representativos conselhos de comunidades; (iii) facilitação externa; (iv) uma gama ampla de escolhas possíveis e a permissão para as comunidades irem diretamente, sem licitação, aos mercados privados na busca dos melhores preços para insumos e serviços; e (v) a exigência de que a gerência fiscal do programa seja feita por meio do Governo.

Na vivência do Banco Mundial, depois de anos de experimentação, o CDD atualmente funciona em grande escala em 78.000 comunidades na Indonésia, e experiências positivas foram feitas também nas Filipinas, no México e no Nordeste do Brasil. Pela sua agilidade, o CDD se mostrou útil em situações emergenciais e de reconstrução – como, por exemplo, em 2004 no pós-tsunami em Aceh, Indonésia. Este último exemplo parece relevante, considerando medidas de reconstrução pós-Covid-19 na Amazônia.

Terceiro: a **pequena indústria descentralizada**. Para aumentar a renda de produtores de matéria-prima, a venda dos seus produtos deveria acontecer somente após uma primeira agregação de valor, um primeiro processamento. Exemplos simples são embalagens e armazenamento apropriados e padronizados que valorizam a mercadoria. Preços melhores tornam-se possíveis com produtos selecionados, categorizados por qualidade, com rastreamento ecológico e social. O mesmo ocorre com a produção de produtos derivados, como sucos, geleias, óleos extraídos ou nozes descascadas. Através de associações de cooperativas a nível sub-regional, uma pequena industrialização em locais distantes torna-se mais acessível. O estado do Pará, por exemplo, conta com uma série de iniciativas cooperativistas bem-sucedidas.

Recomendamos ênfase nas estratégias de pequena infraestrutura e industrialização para produtos da bioeconomia – produtos agroflorestais e extrativistas, pesca, ecoturismo e, possivelmente, também pagamentos por serviços ecossistêmicos relacionados ao clima e à biodiversidade.

Quarto: investimentos em **infraestrutura energética e de comunicação**. A infraestrutura energética e de comunicação é um insumo indispensável ao crescimento da bioeconomia de floresta em pé. A economia local diversificada e industrializada depende de energia (descentralizada) para a operação de maquinaria pequena, conservação fria, secagem e outros usos. O acesso a informações e negócios no mercado distante, como também o ensino e a telemedicina, dependem de comunicação celular e Internet. Igualmente, modernos processos de pesquisa descentralizada – como, por exemplo, os “laboratórios criativos da Amazônia”, abaixo mencionados – dependem estreitamente da disponibilidade de Internet de banda larga.

Quinto: **inovação em transporte e armazenagem**. Em muitas regiões da Amazônia, os rios são as principais vias de transporte, além da infraestrutura rodoviária já construída. As viagens aos centros urbanos, que podem levar dias, custam caro pelo gasto do diesel das embarcações.

O rendimento dos produtos da bioeconomia cresceria com modais mais baratos, utilizando energia renovável em vez do diesel. Outras inovações possíveis incluem transporte e armazenagem em estreita combinação, como ocorre nas formas flutuantes, os “armazéns navios”. A oferta de transporte movida a energia renovável poderia garantir uma melhor conservação e resultar num melhor ganho. Nesta década, outras inovações parecem possíveis, como, por exemplo o transporte por drones de mercadorias tipo “alto valor/pequeno volume”.

Sexto: **capacitação**. Acesso à educação prática e funcional nas comunidades e cooperativas é pré-condição para um desenvolvimento bioeconômico local.

Outros temas importantes são: aprimoramento da qualidade e da sustentabilidade da produção agroflorestal, agregação de valor aos produtos, acesso aos mercados, aumento de resiliência econômica local — conceitos operacionais do *community-driven-development* – CDD.

O Brasil é rico em instituições especializadas, capazes de oferecer esse tipo de ensino, como o Sebrae, serviços de extensão rural, agentes do setor privado e, mais recentemente, os *Amazon creative labs* (laboratórios criativos da Amazônia) e a nova Rainforest Business School.

3.2 Ciência & Tecnologia

Ciência e tecnologias inovadoras devem substituir a motosserra na ocupação da região. O desenvolvimento sustentável da bioeconomia de floresta em pé depende de pesquisa e desenvolvimento. A bioeconomia moderna realiza o potencial da 4ª Revolução Industrial nas esferas da genética, dos micro-organismos, em aplicações medicinais e tecnológicas. Ao mesmo tempo, pesquisadores devem aprender com os conhecimentos milenares dos indígenas da região, com urgência. A cada nova geração contemporânea, a sabedoria dos velhos e pajés indígenas fica mais diluída, correndo sério risco de ser perdida definitivamente.

Chegou a hora para um impulso “disruptivo”, tornando a ciência a ferramenta principal no desenvolvimento econômico regional – e suficientemente competitiva para frear desmatamentos e a descapitalização ecológica da região. Um impulso forte dependerá de um forte, inédito

investimento em pesquisa e novas tecnologias, mobilizando todas as competências disponíveis.

O Brasil conta com excelência científica nos seus centros acadêmicos, no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa e em outros centros de pesquisa. Porém, por falta de apoio financeiro para temas da Amazônia, esses centros carecem dos meios para deslançar processos mais impactantes na bioeconomia moderna. E falta igualmente uma maior participação do setor privado empresarial no investimento em laboratórios de pesquisa e desenvolvimento na própria Amazônia, traduzindo o conhecimento que a ciência revela sobre o potencial da biodiversidade em produtos, processos e informações que atinjam os mais diversos mercados e garantam a inclusão social das comunidades locais.

Amazonian Institute of Technology – AmIT. A Amazônia precisa de uma forte, rica e estável instituição científica, equivalente a um “MIT” da Amazônia, e idealmente servindo além das fronteiras a toda a bacia Amazônica. Como centro de cooperação científica internacional, um AmIT seria atrativo para uma elite nacional e internacional de cientistas, engenheiros, tecnólogos, etc., e capaz de corrigir a defasagem na exploração e “ocupação científica e tecnológica” da Amazônia.

Um “*Amazonian Institute of Technology*” contribuiria de várias maneiras – em descobertas genéticas e inovações tecnológicas, na recuperação de ecossistemas perturbados e áreas degradadas e em sofisticados sistemas agroflorestais sustentáveis e reflorestamento.

Um AmIT não existe, e seu planejamento deveria começar já.

Fortalecimento de programas científicos atuais. Instituições de pesquisa existentes e nascentes deveriam receber um respaldo maior – financiamento, equipamentos e recursos humanos. Há tempos as instituições científicas na Amazônia sofrem com orçamentos pequenos, limitantes, que impedem a programação de novas iniciativas e avanços substantivos na pesquisa e nas suas aplicações. Com investimentos adequados, essas instituições poderiam movimentar significativamente a bioeconomia de floresta em pé, e ressuscitar certos “elefantes brancos”, infraestruturas e laboratórios em biociências esvaziados ou desequipados que poderiam estar a serviço da nova bioeconomia.

Os **laboratórios criativos da Amazônia** (*Amazon creative labs*) são uma inovação recente, encaminhada pelo programa Amazônia 4.0 do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo – IEA/USP. São

laboratórios móveis instalados diretamente em comunidades, montáveis e desmontáveis por períodos de investigação bioeconômica. Com treinamentos locais, os laboratórios criativos permitem registrar conhecimentos de biodiversidade dos povos indígenas e das populações ribeirinhas, catalogando-os devidamente como propriedade intelectual local e indígena em bancos de dados. No modelo desses laboratórios criativos, uma série de equipamentos e processos industriais são portáteis, inteligentes – equipados com microchips e sensores multiplex para automação avançada e inteligência artificial. Equipamentos e laboratórios podem ser montados temporariamente em plataformas flutuantes ou em tendas. Máquinas operando com matéria-prima local em comunidades florestais distantes podem ser ligadas a painéis solares e conectadas por satélite com Internet de banda larga.

Por meio da Internet, máquinas podem ser interconectadas e ligadas a processos industriais, simplificando e barateando processos de produção. Através dos laboratórios criativos, DNA e potencialidades bioeconômicas podem ser decifradas e transformadas em oportunidades e produtos. Tecnologias da 4ª Revolução Industrial podem viabilizar uma microindustrialização a nível das comunidades rurais remotas e de cidades pequenas.

A Rainforest Business School – RBS. A RBS é o link entre a ciência e os seus usuários. Os laboratórios criativos servem como seu campo avançado. A RBS foi lançada em Manaus em novembro de 2019, em colaboração entre a Universidade Estadual do Amazonas – UEA e o IEA/USP. Ela está sendo estruturada como a primeira instituição acadêmica especializada em bioeconomia de floresta em pé, *on-site* e *online*, e como colaboração acadêmica nacional e internacional.

A RBS é necessária para capacitar uma nova geração interdisciplinar de gerentes e especialistas em bioeconomia da floresta, oferecendo cursos de especialização para profissionais nos setores industriais e financeiros, na Administração Pública e para lideranças políticas e comunitárias da Amazônia. O objetivo é também a composição de um curso pleno de pós-graduação “*Master in Rainforest Business*”, desenvolvido ao longo dos anos iniciais da RBS, possivelmente bilíngue, em inglês e português, e aberto a alunos internacionais. Cursos de especialização seguirão principalmente cadeias de produção, endereçando os próprios produtores de produtos primários, cooperativistas, biólogos e químicos, executivos de empresas, comércio, bancos e fundos de investimento, e responsáveis pelas políticas públicas relacionadas.

O foco da RBS e do seu *website* “Rainforest Business School *online*” sempre serão negócios sustentáveis relacionados à floresta tropical e à pesca, apoiando o crescimento de cadeias de valor, de pesquisa tecnológica, de aprimoramento de produtos, de negócios e de mercados.

O *website* Rainforest Business School *online* está sendo construído e providenciará acesso a estudos de caso, aulas e conferências registradas, e a materiais disponíveis *online* de outros centros acadêmicos no Brasil e no mundo. Suas funções principais serão: (1) promoção de pesquisa aplicada em produtos, cadeias de valor e mercados; (2) sistematização de aprendizados a partir de negócios na floresta tropical (estudos de casos); (3) disponibilização de uma plataforma livre na Internet com conhecimentos sobre pesquisas e negócios em floresta tropical; (4) educação e divulgação de matérias *online* sobre negócios da floresta tropical; e (5) promoção de negócios e serviços de consultoria em floresta tropical.

3.3 Governança

Cabe aos governos federais e estaduais administrar, promover e controlar o crescimento da bioeconomia na Amazônia. Na era de tecnologias avançadas e patentes, uma tarefa imprescindível de governo é a proteção da propriedade intelectual da bioeconomia.

A bioeconomia tecnologicamente sofisticada necessita de governança sistêmica especializada.

Vale pensar no estabelecimento de uma instituição exclusivamente dedicada a esta tarefa: uma **Autoridade para a Bioeconomia da Amazônia** (“Amazon Bioeconomy Authority”).

Como guardião da “Bioeconomia de Floresta em Pé” esta Autoridade para a Bioeconomia da Amazônia assumiria um papel amplo no desenvolvimento e na promoção desse novo setor, combinando competências jurídicas e de controle socioambiental, técnico-científico e competências empresariais e financeiras, em quatro linhas principais:

- **Controle:** com competência técnica e autoridade executiva referente aos aspectos de sustentabilidade ambiental e social e à legalidade e proteção de propriedade intelectual.
- **Centro e promotor científico-tecnológico:** “*knowledge hub*”, observando e incentivando o progresso científico e tecnológico e interconectando linhas de investigação e inovação, nacional e internacionalmente, e dos setores público e privado.

- **Apoio ao setor empresarial:** no processamento de licenças e patentes, cooperações, pesquisa e desenvolvimento, treinamentos, financiamentos e acesso a mercados.
- **Administração de linhas financeiras especiais para a bioeconomia de floresta em pé:** oferecendo apoio técnico e financeiro a projetos e programas de desenvolvimento específicos.

O equivalente de uma “Amazon Bioeconomy Authority” não existe, e seu planejamento deveria começar já.

Bolsa de Mercadorias da Bioeconomia da Amazônia. Como melhor serviço de comercialização para as comunidades produtoras, e para compradores que dependem da entrega de matéria-prima em tempo hábil, a criação de uma Bolsa de Mercadorias da Bioeconomia da Amazônia foi promovida anos atrás pela cientista Berta Becker. Hoje a Bolsa está sendo estudada como opção, por exemplo, no estado do Amazonas, onde o objetivo de uma bolsa especializada seria garantir eficientes processos de compra e venda – condições de mercado confiáveis, transparentes e justas.

A bolsa operaria um sistema padronizado de classificação e também de primeiros beneficiamentos de produtos a nível de comunidade: controle e categorização de qualidade, rastreamento e selos ecológicos, secagem e/ou congelamento, armazenagem e empacotamento. A Internet seria uma grande ajuda, viabilizando contratos de compra e venda e pagamentos rápidos. Dando acesso a mercadorias pré-selecionadas, a bolsa garantiria preços melhores aos produtores, e um suprimento mais confiável de insumos ao setor industrial e de varejo.

Recuperação, restauração e proteção. A biodiversidade que forma a base da bioeconomia de floresta em pé deve ser protegida. Sua manutenção, restauração e recuperação formam a espinha dorsal da bioeconomia moderna, com soluções baseadas na natureza. No contexto das políticas públicas do Brasil, cabe ao Governo Federal e aos Estados a aplicação da legislação ambiental e a proteção de reservas ambientais e indígenas. Cabe aos governos também a promoção de políticas, incentivos e programas para o sustentável uso da terra, promoção de reflorestamento, recuperação de áreas degradadas, e os controles de poluição por agrotóxicos e mineração. E sempre com inclusão social e econômica de todas as populações locais.

3.4 Um Fundo de Desenvolvimento da Bioeconomia de Floresta em Pé

Propomos um **Fundo de Desenvolvimento da Bioeconomia de Floresta em Pé**, possivelmente a nível do BNDES.

“Disruptivamente”, redirecionar o rumo do desenvolvimento na Amazônia requer cofinanciamento nacional e internacional – eventualmente na ordem de bilhões de euros entre 2020-2030. O Brasil e a comunidade global devem investir num “*quantum leap*” na ciência e tecnologia, e com isso na preservação do capital ecológico na região, e no seu crescimento socioeconômico alternativo, sustentável, socialmente inclusivo. Os atores da comunidade global – governos, organismos multilaterais e o setor privado – devem ser parceiros, investindo juntos em “desmatamento zero” e no equilíbrio global de clima, água e biodiversidade.

Como programa estratégico, a bioeconomia da Bacia Amazônica, com área do tamanho da Europa, precisa de uma linha financeira exclusivamente dedicada a ela, de grande envergadura – e de longa e contínua duração.

É preciso de inversões – *investment funds* – para novos programas. É preciso também de “*endowments*” para manter instituições especializadas de pesquisa e gestão da bioeconomia ao longo prazo. Enraizado no Brasil, um Fundo de Desenvolvimento da Bioeconomia de Floresta em Pé poderia incluir países vizinhos membros da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica – OTCA. Dentro do Brasil, operadores da grande agropecuária nos estados ao sul da Amazônia, que dependem claramente da estabilidade do clima para sua gigantesca produção, deveriam contemplar o cofinanciamento de investimentos na bioeconomia de floresta em pé na Amazônia.

4. “Visão 2030”

O nosso programa Amazônia 4.0 (do IEA/USP) contribui para os temas apontados neste artigo, todos de importância vital para alcançar até 2030 os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas.

Na nossa “visão 2030”, o alcance dos ODSs na Amazônia é sempre ligado à bioeconomia de floresta de pé. Assumimos que há uma forte correlação entre a resiliência de negócios sustentáveis de base comunitária (cooperativas, associações de agricultores familiares, populações tradicionais e povos indígenas) e a conservação de biomas. Interpretamos essa premissa como um ponto de intersecção entre os ODS 1 (eliminar a pobreza), ODS 2 (acabar com a fome), ODS 12 (consumo e produção sustentáveis) e ODS 15 (proteger, restaurar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, parar e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade).

No Brasil, como país que possui a maior biodiversidade do planeta, essa convergência de objetivos pode ser vista à luz de seu potencial de

desenvolvimento em escala, e de contribuição de uma economia de baixo carbono alinhada com o ODS 13 (ação urgente para combater as mudanças climáticas e seus impactos). É possível criar uma sociobioeconomia de floresta em pé, com restauração de sistemas agroflorestais. Através da remoção de dióxido de carbono atmosférico pela regeneração de florestas tropicais, esses sistemas funcionam como mitigação natural das mudanças climáticas.

A sociobioeconomia inovadora proposta para a Amazônia também aborda outros ODSs: ODS 4 (educação de qualidade), por meio da implementação de atividades essenciais de desenvolvimento de capacidade nas comunidades; ODS 5 (igualdade de gênero), mantendo a prioridade em capacitar especialmente as mulheres para um desenvolvimento baseado nas comunidades; ODSs 6 e 7 (água limpa e saneamento; energia acessível e limpa), garantindo que as bioindústrias nas comunidades locais sejam baseadas exclusivamente em energias limpas e renováveis e operem nos melhores padrões de água limpa e saneamento, promovendo a reciclagem de todos os resíduos; ODS 11 (cidades e comunidades sustentáveis), demonstrando a viabilidade do modelo baseado na sociobiodiversidade para impulsionar um novo modelo de bioindustrialização para cidades amazônicas; e ODS 14 (vida aquática), protegendo também a vasta biodiversidade de vida aquática da vasta diversidade de rios, córregos, lagos e zonas costeiras no Atlântico.

5. É hora

A “Bioeconomia de Floresta em Pé” pode fazer a diferença. Este artigo buscou apontar o futuro próximo possível na Amazônia, atingindo os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas até 2030.

A “Bioeconomia de Floresta em Pé”, como alternativa para a Amazônia, tem prazo. Será preciso caminhar rapidamente para torná-la um contrapeso à destruição ambiental. Entre 1970 e 2020, mais de 800.000 quilômetros quadrados foram desmatados na Bacia Amazônica, com impactos inestimáveis na biodiversidade, na fertilidade dos solos, nos rios, nos ciclos de água e nos regimes de chuva. A destruição em grande escala continua. A magnitude das derrubadas e queimadas anuais na Amazônia afeta significativamente as mudanças climáticas globais e regionais, ameaçando o grande agronegócio do Brasil.

É hora de agir: os cientistas nos alertam que é curto o tempo que sobra para frear os desmatamentos antes que cheguem a 20-25% do sistema

todo, evitando – espera-se, ainda a tempo – um “*tipping point*”, a transformação irreversível da paisagem de floresta em savanas em grandes extensões da Amazônia (LOVEJOY; NOBRE, 2018).

O modelo atual de ocupação da Amazônia por meio da motosserra deixa 50% da população abaixo da linha de pobreza. Mudar isso através da bioeconomia de floresta em pé é prioridade hoje e para 2030.

Literatur / Referências bibliográficas

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia: conferência do mês do Instituto de Estudos Avançados da USP, proferida pela autora em 27 de abril de 2004. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005.

BECKER, Bertha; STENNER, Claudio. *Um futuro para a Amazônia*. São Paulo: Oficina de Textos, 2008.

GESELLSCHAFT FÜR WIRTSCHAFTLICHE STRUKTURFORSCHUNG. *Global Bioeconomy Summit*. Berlin, 2018. Disponível em: <https://www.gws-os.com/de/index.php/die-gws/news/reader/global-bioeconomy-summit-2018-in-berlin/global-bioeconomy-summit-2018-in-berlin.html>. Acesso em: 15 jul. 2020.

INTERNATIONAL CONFERENCE “INTACT FORESTS OF THE 21ST CENTURY”. *Proceedings*. Oxford, Magdalen College, jun. 2018. Disponível em: <http://www.eci.ox.ac.uk/if21>. Acesso em: 15 jul. 2020.

LOVEJOY, Thomas E.; NOBRE, Carlos. The Amazon Tipping Point. *Science Advances*, v. 4, n. 2, eaat2340, 21 fev. 2018. DOI: 10.1126/sciadv.aat2340.

NOBRE, Carlos. To Save Brazil’s Rainforest, Boost its Science. *Nature*, v. 574, p. 455, 22 out. 2019.

NOBRE, Carlos; NOBRE, Ismael, Amazonia 4.0 Project: Defining a Third Way for the Amazon. *Futuribles*, n. 2, set. 2019.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. *La Amazonía e la Agenda 2030*. 6 dez. 2016. Disponível em: https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/library/environment_energy/la-amazonia-y-la-agenda-2030.html. Acesso em: 15 jul. 2020.

TERCEIRA VIA AMAZÔNICA/THE AMAZON THIRD WAY – A3W. *Amazônia 4.0*. 2019. Disponível em: <http://amazoniaquatropontozero.org.br>. Acesso em: 15 jul. 2020.

Deutsche Ingenieure im Amazonasgebiet des 18. Jahrhunderts: Ehre, Glaube und Verdienst im *Ancien Régime*

André Augusto da Fonseca

Einleitung

Mehrere Militäringenieure, Astronomen und Mathematiker aus Deutschland, Italien und anderen Ländern wurden 1750 von der portugiesischen Krone unter Vertrag genommen, um die neuen Grenzen mit den spanischen Gebieten in Amerika festzulegen. Während der Epoche des Umbruchs, spielten sie im damaligen Verwaltungsstaat Grão-Pará und Rio Negro eine führende Rolle¹: Die neue Grenzmarkierung unter den Domänen der iberischen Kronen, das Gesetz gegen die Sklaverei von Indigenen und ihrer Beteiligung an der lokalen Selbstverwaltung, die Säkularisierung der Missionsdörfer im gesamten Amazonasgebiet unter der Kontrolle von Lissabon und somit die Machtauflösung der Missionare aller Orden – all dies als Teil eines größeren Projekts der politischen und wirtschaftlichen Neuorganisation des Staates Grão-Pará, das in der Gründung der Allgemeinen Gesellschaft des Grão-Pará und Maranhão, einer Monopol-Handelsgesellschaft, seinen Ausdruck findet (SAMPAIO; SANTOS, 2008; COELHO, 2005; FONSECA, 2016).

Die Liste der Ingenieursoffiziere und Astronomen, die 1753 nach Pará geschickt wurden, enthielt 5 Deutsche: Die Hauptmänner Johann Andreas Schwebel [João André Schwebel] und Gaspar Gerhard von Gronfeld/ Gronsfeld/Cronsfeld [Gaspar Gerardo de Gronfeld]², die Adjudanten Adam

¹ Seit 1621 war das portugiesische Amerika in zwei Regierungsbezirke oder besser zwei koloniale Staaten aufgeteilt – Der Staat Brasilien, von Rio Grande do Norte bis zum heutigen Rio Grande do Sul und der Staat Maranhão und Grão-Pará, von Ceará bis zu den Grenzen der spanischen Hoheitsgebiete, die dem heutigen Peru und Kolumbien entsprechen; letzterer wurde 1751 Grão-Para und Maranhão Staat genannt und 1774 dann Grão-Pará und Rio Negro Staat.

² Die Portugiesen notierten in den Unterlagen die deutschen Familiennamen aufgrund der Unkenntnis der Sprache auf verschiedene Schreibweisen: Grönsfeld oder Gronfelt für

Leopold von Breuning [Adão Leopoldo de Breuning] und Philipp (Friedrich) Sturm [Filipe Sturm] sowie den Leutnant Manuel Fritz Görz/Götz [Manuel Fric Görz] (MENDONÇA, 2005, Bd. 1, S. 484).

Fast alle diese Offiziere waren in ihrem Heimatland³ wahrscheinlich als Protestanten erzogen worden und selbst nachdem sie zum Katholizismus konvertiert waren, wurden sie auf den Ländereien Ihrer Majestät mit Misstrauen betrachtet. Hinzu kamen die Ängste einer ziemlich verschlossenen Monarchie und deren Ängste gegenüber Ausländern im Allgemeinen. Wie haben sich diese Deutschen in die expandierende Kolonialgesellschaft im Amazonasgebiet des 18. Jahrhunderts integriert? Und wie haben sie sich an die Strukturen des alten portugiesischen Regimes und die Besonderheiten einer Region mit einer mehrheitlich indigenen Bevölkerung angepasst, die von verschiedenen europäischen Mächten wie Portugal, Spanien und den Niederlanden beansprucht wurden? Welche Rollen wurden ihnen zugewiesen und wie haben sie mit den Portugiesen, Mestizen und Indigenen zusammengelebt?

Es gibt nur wenige Forschungen über deutsche Ingenieure, die in dieser riesigen Region an den Konflikten zwischen Portugal und Spanien teilnahmen, städtische Siedlungen und Befestigungsanlagen entwarfen, von Belém bis zum Fluss Tacutu, von Macapá bis São Gabriel da Cachoeira, durch Silves und Barcelos am Negro-Fluss und dabei Entfernungen von mehr als 2.000 Kilometern zurücklegten (Abbildung 1).

Die italienischen Ingenieure, die sich 1753 zusammen mit den Deutschen nach Pará einschifften, sind ein Thema, das in der Geschichtsschreibung häufiger auftaucht – Dr. João Ângelo Brunelli und sein Assistent Domingos Sambucetti, der Assistent Henrique Antônio Galluzzi und vor allem der Zeichner Antônio Landi (KETTLE, 2011; FONTANA, 2005; MENDONÇA, 1999; MEIRA FILHO, 1976).⁴

Gronfeld, Chuebel für Schwebel und so weiter. [Anmkerung: In diesem aus dem portugiesischen übersetzten Text wird überwiegend die portugiesische Schreibweise der Namen verwendet]

³ Schwebel, Sohn eines Müllers, war aus Nürnberg (OBERACKER JÚNIOR, 1972, S. 94) und Gronfeld aus Hildesheim. Beide Städte sind überwiegend evangelisch. Oberacker Júnior fand im Archiv der Stadt Nürnberg Unterlagen zu den Familiennamen Sturm, Götz und Breuning (OBERACKER JÚNIOR, 1972, S. 95).

⁴ Brunelli war übrigens der höchstbezahlteste Experte in der Demarkationskommission mit 800\$000 pro Jahr (MENDONÇA, 2005, S. 483; 504).

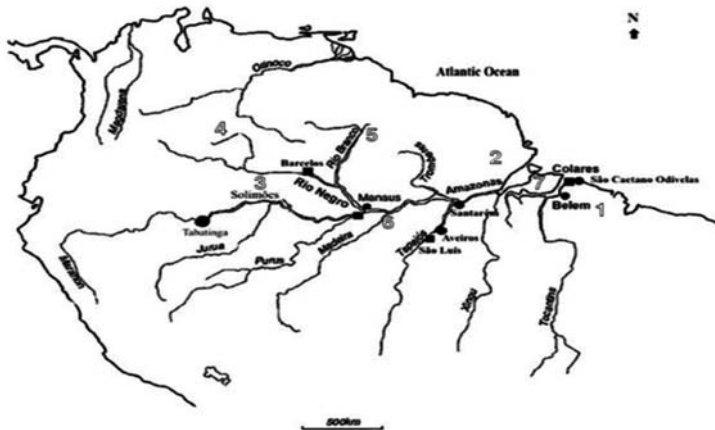


Abbildung 1 – Die deutschen Ingenieure, die 1753 in die Amazonasregion geschickt wurden, machten unter anderem Stadtpläne von Belém (1), Barcelos (3), Silves (6) und weiteren Gebieten; Karten der Marajó-Insel (7) und von diversen Flüssen; Festungen in Macapá (2), São Gabriel (4) und dem Tucutu-Fluss (5) (Karte nach DUNCAN; FERNANDES, 2010)

Portugal hat aus der Not heraus auf Ausländer zurückgegriffen. Die Jesuiten waren Vorreiter in der angewandten Mathematik in der Navigation und im Festungsbau im Königreich mit der berühmten wissenschaftlichen Unterrichtsstunde des *Santo Antão Colégios* (TELLES, 1984), aber noch zu Zeiten von König João V. beklagte der Oberingenieur Manoel de Azevedo Fortes das Fehlen von Militäarakademien und eines Reglements der Militäringenieur in Portugal, die „somit schon mehrere Fehler in der Kunst des Befestigens gemacht haben“ (FORTES, 1729, S. 439). Der Chefarchitekt von König João V., Johann Friedrich Ludwig⁵ [João Frederico Ludovice], ein Deutscher aus Schwaben, ließ sich nach seinem Militärdienst im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation in Italien zum Katholizismus konvertieren und heiratete dort. Als er für die Jesuiten arbeitete, kam er nach Lissabon, wo er zahlreiche architektonische Werke schuf, darunter das monumentale Palast-Kloster von Mafra (VITERBO, 1899, Bd. 2, S. 95-102).

In den überseeischen Gebieten war dieser Mangel an qualifizierten Arbeitskräften sicherlich noch gravierender. In einem Brief an den Staatssekretär für die Marine und die überseeischen Gebiete, Diogo de Mendonça Corte Real, forderte 1752 der Gouverneur und Generalkapitän

⁵ Ausgezeichnet mit dem Kreuz des Christusordens und mit der großzügigen Auszahlung von 1.000\$000 durch D. João V. sowie dem Rang und Gehalt eines Brigadegenerals der Infanterie von D. José (VITERBO, 1899, S. 97).

des Staates Grão-Pará und Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, die Entsendung von mindestens einem Ingenieur zum Wiederaufbau der zerstörten Festungen und „die Erstellung einer genauen Karte dieser Flüsse und der zahlreichen Inseln, die sich darauf befinden“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 1, S. 234). Er wies auch darauf hin, dass die Festung von Macapá zu dieser Zeit „nichts als ein kleiner Damm war, mit keinem anderen Material gebaut als aus Erde“. Im darauffolgenden Jahr warnte er, dass kein Offizier im ganzen Staat „eine geografische Karte lesen könne“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 48).

Damals wurden die portugiesischen Ingenieure (oder Militärs „mit Ingenieursausbildung“), die zusammen mit ihren ausländischen Kollegen zu den Grenzmarkierungen kamen, wie Guerreiro Camacho, im Bau von Festungen ausgebildet (VITERBO, 1899, Bd. 1, S. 465). Obwohl es seit dem Restaurationskrieg, im 17. Jahrhundert, in Lissabon eine Einrichtung zur Ausbildung von Ingenieuren und Schützen gab, wurde erst 1790 die Königliche Akademie für Befestigung, Artillerie und Bautechnik gegründet.

Nach den Strapazen des Siebenjährigen Krieges und inmitten der kriegerischen Auseinandersetzungen nach dem Konflikt, musste König José zur Neuorganisation der Verteidigung des brasilianischen Staates auf Ausländer zurückgreifen und stellte Generalleutnant Johann Heinrich von Böhm [João Henrique de Böhm] (Vertrauensmann des ebenfalls deutschen Grafen von Lippe) für das Generalkommando der Truppen und den schwedischen Brigadegeneral Jaques Funk als Chef des Ingenieur- und Artilleriekorps ein (MENDONÇA, 1960, S. 67).

Nach der Universitätsreform in Coimbra war Portugal besser ausgerüstet, um Ingenieure auszubilden. In der folgenden abgesandten Grenzkommission, die in den 1780er Jahren den Vertrag von St. Idelfonso (1777) ausführen sollte, befanden sich fast ausschließlich portugiesische Ingenieure und Doktoren der Mathematik, wie José Simões de Carvalho, ein wichtiger Kartograf, der Ende des 18. Jahrhunderts im Amazonasgebiet tätig war; Doktoren der Astronomie, wie Antônio Pires da Silva Pontes und Francisco José de Lacerda e Almeida, die auch in Mathematik in Coimbra promoviert hatten (VITERBO, 1899, Bd. 3, S. 44-62).

Misstrauen gegenüber Offizieren ausländischer Herkunft

Der mächtige Minister von König José I., Sebastião José de Carvalho e Melo, zukünftiger Graf von Oeiras und Marquês de Pombal, hatte keine schmeichelhafte Meinung über die ausländischen Offiziere, die während

der Regierungszeit von João V. für die Grenzmarkierung eingestellt wurden. Die ersten Astronomen und Ingenieure, die sich nach Amerika einschifften, waren diejenigen, die für die südlichen Grenzen bestimmt waren, unter dem Kommando von General Gomes Freire, portugiesischer Bevollmächtigter für die Ausführung des Vertrags von Madrid. In einem „geheimen Brief“ vom 21. September 1751 warnte Carvalho e Melo den General, dass das Kommando der Truppen „und damit die Hauptentscheidung für die Aufteilung der Grenzen, die markiert werden“ sollten, nicht auf Ausländer fallen dürfe, die „keinen anderen Anreiz haben als den Gewinn des Soldes, der sie in dieses Königreich und an Orte auf diesem Kontinent gebracht hat, wo die Bestechungsgelder so hoch und so wichtig sind, dass sie in diesen Gegenden spanische Gouverneure und Bischöfe erblinden lassen“ (MENDONÇA, 1960, S. 190-191).

Eine weitere Gefahr bestand seiner Ansicht nach darin, dass sie nach Europa zurückkehren könnten und viel über die Charakteristik dieser Regionen Amerikas, welche sie besuchten, gelernt haben könnten und dabei „die Gier der verschiedenen Mächte wecken würden, die der Neid auf den Reichtum und die Fruchtbarkeit dieses riesigen Reiches bereits hervorrufft“, denn nur das Geheimnis und nicht die Macht, hatte Brasilien zwei Jahrhunderte lang bewahrt (MENDONÇA, 1960, S. 190-191). So gab der Minister die Richtlinie, dass immer Portugiesen das Expeditionskommando anführen sollten, sich um „alles kümmern, was zur Substanz des Unternehmens gehört und die Grenzmarkierung betrifft“, und „den Ausländern“ überlassen, „was zur Neugierde und Gelehrsamkeit gehört“ (MENDONÇA, 1960, S. 192). Das Misstrauen von Carvalho e Melo war so groß, dass er noch zusätzlich forderte, dass jede Truppe neben dem Priester als Astronom nicht mehr als zwei Ausländer mitnehmen sollte, „die nie einen höheren Rang als den eines Leutnants und Adjutanten haben sollen“, und immer unter der genauen Kontrolle der Portugiesen zu stehen hatten (MENDONÇA, 1960, S. 193).

Derselbe Minister betonte, dass die Richtlinien, die Gomes Freire gegeben wurden, auch für den Norden des Kontinents gälten und äußerte sich in einem Brief vom 14. Mai 1753 an Mendonça Furtado, seinen Bruder und Bevollmächtigten der Grenzkommission für die Nordgrenze, dass diese Fachkräfte die Höflichkeit von Gomes Freire missbraucht hätten, „despotisch handeln würden, als ob sie in Brasilien keinen Vorgesetzten hätten und als ob sie beauftragt wären, ihrem Vorgesetzten Anweisungen zu erteilen“. Außerdem merkte er an, dass die Priester mit mathematischer Ausbildung keinen Nutzen hätten, „außer scholastische Angelegenheiten zu diskutieren;

sie äußerten sich schlecht über mathematische Instrumente und suchten nach Gründen, um keine praktischen Operationen durchzuführen“ (MENDONÇA, 2005, Bd.1, S. 483).

Mendonça Furtado behielt die Ausländer im Auge und vermied Vertrautheit mit ihnen, aber das Zusammenleben führte dazu, dass er mehr Vertrauen in einige der Offiziere gewann. Da er der deutschen Sprache mächtig war (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 387), hatte er sogar, als er bereits im Streit mit dem Gouverneur lag, einen deutschen Jesuiten in Pará, namens Heinrich Hoffmeyer [Henrique Hoffmeyer], zu seinem Beichtvater gewählt, was den Ordensoberen unangenehm war (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 388-390).

Aus der Sicht von Mendonça Furtado gab es einen Unterschied zwischen dem Verhalten der italienischen und deutschen Offiziere bei der Expedition. Die Letzteren seien seiner Meinung nach „aufrichtiger“, aber sie wurden „durch diese italienische Politik beeinflusst und verdorben“. Dies sei ihre angebliche Neigung zu Intrigen. In einem Brief vom 15. November 1753 an Carvalho e Melo schreibt er, dass „zunächst ein Misstrauen zwischen den beiden herrschte, das einem Duell glich und er jeden in seiner Festung verhaften ließ und dann nach zwei Tagen Gefängnis war alles wieder ruhig“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 48). Im abgelegenen Mariuá am Negro-Fluss würden jedoch erneut Spannungen und Rivalitäten auftreten.

In einem Brief vom 8. Januar 1755 an den Bischof von Pará⁶ kommentierte er amüsan, dass einer der Ausländer „zu weinen begann und ausrief, dass sie ihn verhungern lassen würden, weil er in seinem Kanu nicht mehr als vier Schinken und ein Dutzend Hühner hatte, und dass er sicherlich aus Not sterben würde“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 307). In einem bittereren Ton, der sich wahrscheinlich auf die italienischen Ingenieure bezog, sagte er,

sie seien eine Ansammlung von Schurken und Dreckskerlen, die keinen Nutzen für seine Majestät haben, und es besser wäre, das Geld, das sie nehmen, einem Waisenhaus zu übergeben, was ein Werk der Barmherzigkeit wäre, ein großer Nutzen für das Königreich und besser als dieses Gezänk der Leute. Es befriedigte mich eher mit zwei Anfängern und mit Offizieren zu arbeiten, die meine Befehle erschöpfend ausführten. (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 307)⁷

⁶ Ordensbruder Miguel de Bulhões hatte die Übergangsregierung übernommen, während Mendonça Furtado als Grenzkommissar am Rio Negro tätig war.

⁷ Sicherlich kann er nicht der Ausländerfeindlichkeit beschuldigt werden, denn er hatte auch nicht die beste Meinung über viele seiner eigenen Landsleute. Über Sebastião José da Silva, ein Hauptfeldwebel, sagte er, er sei „völlig unwissend in Geographie [...], verräterisch, untreu, ein Blender und infolgedessen ein Lügner; er hat nicht einmal den geringsten Anschein von Ehre“ (Brief vom 13. Juli 1744 an Carvalho e Melo, MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 442).

Von den deutschen Offizieren baten Schwebel, Sturm und Gronfeld darum, dass ein Teil ihrer Gehälter bei ihren jeweiligen Familien in Lissabon verbleibt, Breuning und Görz verlangten dies nicht, was darauf hindeutet, dass sie keine Verwandten im Königreich hatten.

Von letzteren sind übrigens nur noch wenige Spuren vorhanden. Breuning beteiligte sich 1754 zusammen mit den Offiziersingenieuren Sebastião José, Schwebel und Sturm an der Erstellung einer hydrografischen Karte des Amazonas- und des Negro-Flusses, wobei er die astronomischen Beobachtungen des ungarischen Priesters Ignacio Szermantóny benutzte (ADONIAS, 1963, Bd. 1, S. 506). Er starb am Negro-Fluss, wie Mendonça Furtado dem Baron von Schomberg in einem Brief vom 5. Januar 1756 mitteilte (MENDONÇA, 2005, Bd. 3, S. 67-68).

Was Görz betrifft, so schrieb Mendonça Furtado 1755 in einem Brief an Carvalho e Melo, dass

ich nicht weiß, ob er gut oder schlecht ist. Bin mir sicher, dass er ein guter Mensch ist; er ist sehr melancholisch. Er kümmert sich um seinen Haushalt und hat wenig mit den anderen zu tun. Seine Kameraden sagen, er sei ein wohlzogener Mann und er ist sich dessen bewusst. (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 443)

Es ist bekannt, dass Görz von einem Ingenieurs-Leutnant zur Zeit der Expedition zum Rio Negro 1753 zum Hauptmann und 1767 zum Ingenieurs-Hauptfeldwebel aufstieg und dann „in der Stadt São Luís do Maranhão verheiratet“ wieder auftauchte (VITERBO, 1899, Bd.1, S. 465).

Schwebel, das Talent, das den Gouverneur schützt

Johann Andreas Schwebel [João André Schwebel] begleitete 1753 zusammen mit anderen deutschen Ingenieuren und einem Portugiesen (Gregório Rebello Guerreiro Camacho) die Expedition von Gouverneur Mendonça Furtado zu den Grenzmarkierungen des Negro-Flusses. Dabei entstand eine herrliche Ansichtensammlung von 26 Dörfern des Staates, von Belém bis zum oberen Negro-Fluss (Abbildung 2 und 3). In einer langen Widmung an den Gouverneur und Staatskapitän, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, bat Schwebel um Unterstützung und überschüttete ihn mit Lob für seine „weise Führung“, seinen „väterlichen Eifer“ und meinte:

begieriger Eifer, die Gefahren auf den einsamen, nur von Bestien bewohnten Wegen verachtend, war es mir eine Ehre, Sie auf so langen Reisen begleiten zu dürfen und zu sehen, mit welcher Klugheit und Besonnenheit Sie es verstanden haben, die vielen Barbaren zur absoluten Sanftmut zu bringen: einigen Stammesgruppen, die sich fast vollständig unterdrückt fühlten, zu

helfen, sie dazu zu bringen einen Zivilvertrag zu unterschreiben und sie den Gesetzen unseres treuesten Monarchen zu unterstellen, sie durch Predigen anzuwerben und sie durch die Kongregation der Kirche zu repräsentieren. (SCHWEBEL, 1758)



Bild 2 – Frontispiz (SCHWEBEL, 1758)

Da er schwer krank war, wurde er 1756 nach Belém versetzt, wo er seine Ansichtensammlung beendete; im folgenden Jahr wurde er nach Lissabon geschickt, wo er eine erweiterte Fassung von 41 Abbildungen und Prospekten des Grão-Pará anfertigte. Er wurde einer der Hof-Ingenieure, die nach dem großen Erdbeben sehr beschäftigt waren, die Stadt wieder aufzubauen. Unglücklicherweise verstarb er nach nicht mal drei Jahren, im Alter von knapp über 40 Jahren; seine Witwe, Mariana Clara, erhielt von König D. José eine Pension (OBERACKER JÚNIOR, 1972, S. 100).

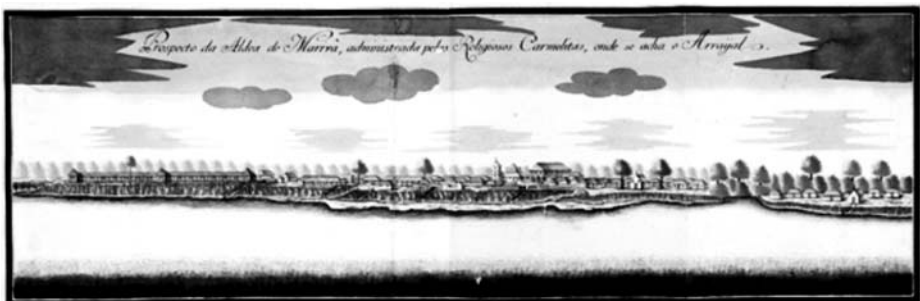


Bild 3 – Ansicht der Siedlung Mariuá, zukünftig Barcelos genannt (Schwebel, 1758)

Sturm, ein Soldat für alle Gelegenheiten

Filipe Sturm erhielt Lob von Mendonça Furtado, der Ausländern gegenüber normalerweise recht kritisch war. In einem Brief vom 7. Juli 1755, als er sich bereits in Mariuá (zukünftige Stadt Barcelos, Hauptstadt des

Verwaltungsbezirks Rio Negro) befand, schrieb der Generalkapitän an seinen Bruder Sebastião José de Carvalho e Melo, dass „der Assistent Filipe Sturm [...] große Reife und Überlegung zeigt, [...] mit großem Einsatz, Eifer und Fleiß handelt und alles unermüdlich erfüllt, was ihm aufgetragen wird“. Im selben Brief teilt Mendonça Furtado mit, dass Sturm „mit einer Portugiesin verheiratet sei und sich in Lissabon niederließ“, die große Familie seiner Frau unterstützt und „somit als national angesehen werden kann“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 380-381). Er und Schwebel, fügte er in einem anderen Brief mit gleichem Datum hinzu, haben sich nicht in Intrigen verstrickt und dienen vorbildlich der Arbeit des Ausschusses. „Der andere, Hauptmann Gronfeld, ist ebenfalls hilfreich, und [...] da er gleich bei seiner Ankunft krank nach Pará zurück ging, weiß ich nicht, ob er das große Durcheinander, das er hinterließ, in Ordnung bringen würde“ (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 391). Der Gouverneur und Beauftragte berichtete, dass Gronfeld sich einen Scherz auf seinem Kanu, während der Reise zum Negro-Fluss, erlaubte: „Er machte sich mit Branntwein seekrank, was einige schlimme Auswirkungen und eine große Unordnung zur Folge hatte“, aber er sah den Fehler ein und verursachte keine weiteren Probleme, was „Geschicklichkeit und Einfallsreichtum des Soldaten“ beweist (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 443).

Mendonça Furtado teilte die Markierungskommission, die mit den Spaniern in ihrem Sektor der Ausführung des Madrid-Vertrags zusammenarbeiten sollte, in drei Truppen auf und wählte den versierten Sturm für die Truppe des Madeira-Flusses (den er als die strategisch heikelste Strecke betrachtete). Für die Flüsse Javari, Juruá und Purus wählte er: „Kapitän João André Schwebel, der sehr geschickt und in der Lage ist, alles mit großer Perfektion auszuführen“. Für die dritte Truppe, für den Japurá-Fluss, wählte er Hauptmann Gronfeld (MENDONÇA, 2005, Bd. 2, S. 419). Natürlich immer unter dem Kommando portugiesischer Offiziere, nach den geheimen Anweisungen von Carvalho e Melo, wie bereits angemerkt. Wie wir wissen, kehrte Mendonça Furtado, nachdem er von 1754 bis 1756 nutzlos auf die spanischen Kommissare in Barcelos gewartet hatte, leider nach Belém zurück. Die Markierungsarbeiten im Norden wurden aufgegeben und die deutschen Ingenieure begannen, den Forderungen der staatlichen Befestigung und Organisation der städtischen Zentren nachzukommen.

Sturm begleitete den ersten Gouverneur des neuen Verwaltungsbezirks Rio Negro, Joaquim Melo e Póvoas, Neffe von Sebastião José de Carvalho e Melo und Mendonça Furtado, bei der Neuorganisation der alten Missionsgebiete, die ab 1758 den Status von Dörfern erhielten (MELLO E

PÓVOAS, 1983). Die alte Ortschaft Mariuá wurde zum Dorf Barcelos, Hauptsitz des Verwaltungsbezirks, erhielt neue Regierungsgebäude, Häuser für Soldaten, welche indigene Frauen heirateten (Abbildung 4) und einen Palast für die Sitzungen der Bevollmächtigten der Grenzkommisionen. Diese Arbeiten waren Teil eines großen Rahmenprogramms von städtischen Interventionen in der Region (ARAÚJO, 2012; DELSON, 1997). Filipe Sturm machte die Pläne der Residenzpaläste der Bevollmächtigten (Francisco Xavier de Mendonça Furtado und D. José de Iturriaga) – „sie gefielen Ihrer Exzellenz nicht und wurden deshalb nicht ausgeführt“. Es wurde ein neuer Plan entworfen und nur die Residenz des spanischen Bevollmächtigten, der nie nach Barcelos kam, wurde gebaut (FERREIRA, 2007b, S. 444-447).

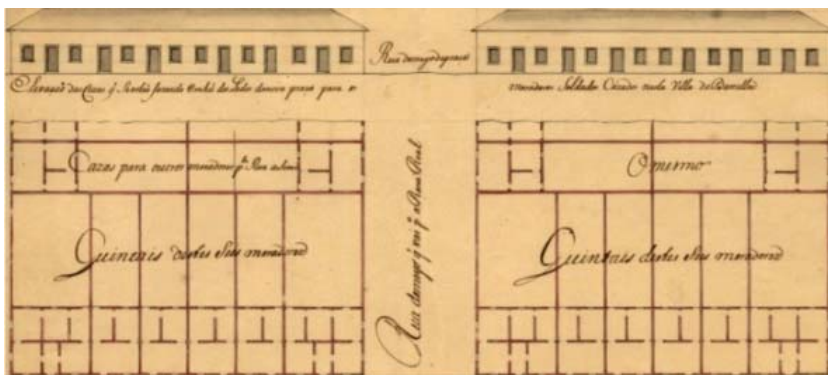


Bild 4 – Häuser für die Bewohner und verheiratete Soldaten – Filipe Sturm, um 1760

In jedem neuen Dorf organisierte die neu eingesetzte Regierung die Stadt- bzw. Dorfräte, wobei die Beamten aus indigenen und weißen Führern ausgewählt wurden, die mit indigenen Frauen verheiratet waren; der Ingenieur Sturm machte die Pläne für die städtische Neuordnung (Abbildung 5).

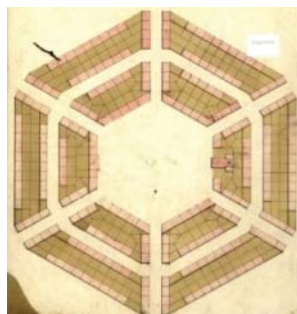


Bild 5 – Plan für das Dorf Silves – Filipe Sturm, um 1760

Obwohl Sturms urbanistische Projekte bis heute noch wegen Ihrer Neuerungen, ihrer Gleichförmigkeit und Symetrie der Aufklärung beeindruckend sind (DELSON, 1997; ARAÚJO, 2012), haben sie im Nachhinein einige Kritik erhalten, da er seine Projekte nicht an die Realität des Klimas und die im Amazonasgebiet erhältlichen Baumaterialien angepasst hat. In Barcelos kommentierte der Naturforscher Alexandre Rodrigues Ferreira in den 1780er Jahren über die Gebäude, in denen die Bevollmächtigten untergebracht werden sollten,

dass an diesem Werk das Gleiche wie im größten Teil des Staates geschah; es wurde viel ausgegeben und sie halten nicht lange. Jede Art von Holz wurde verwendet, denn der Ingenieur konsultierte nicht die Fachleute des Landes. Indem er einen geraden Stamm, der genau die Dicke hatte, um als Stütze zu dienen, ob von Dauer oder nicht, nutzte er ihn unterschiedslos aus. Die Idee des Schuppenziegels für das Dach des Palastes, wie die Holländer es machten, war auch nicht erfolgreich. Es regnete auf den Deckenputz sowie auf die Straße. Das Gebäude hätte mit Stroh bedeckt werden müssen und auf dem Stroh dann die Ziegel, um zwei Dachschichten zu haben. Holzrohre mit Rad wurden für den Abfluss des Wassers genutzt. So war alles nur eine Fassade, als wäre es von Dauer gewesen. (FERREIRA, 2007a)

Filipe Sturm hinterließ einige Werke in Barcelos unvollendet, da er zum „Kommandant für die Wasserfälle“ ernannt wurde (SAMPAIO, 1856 [1775], S. 140); dies bedeutete Kommandant für die Festungen und die 14 Grenzsiedlungen am oberen Negro-Fluss, eine der bevölkerungsreichsten Regionen im Verwaltungsbezirk, die bei Streitigkeiten mit den Spaniern als strategisch wichtig betrachtet wurde. Sie hatten mehrere Siedlungen am oberen Orinoco gegründet und den Cassiquiare-Kanal erobert, der diesen Fluss mit dem Rio Negro verbindet. Im Januar 1763 wurde auf der Insel São Gabriel gegenüber dem Negro-Fluss eine Befestigung oder Festung mit zwei Bollwerken errichtet (FERREIRA, 2007b, S. 100).

1755 erhielten die Portugiesen die Nachricht von der spanischen Besetzung der Flüsse Uraricoera und Tacutu, die in den Branco-Fluss fließen, im Norden des Verwaltungsbezirks Rio Negro. Filipe Sturm wurde als Kommandant eines Militäreinsatzes zum Branco-Fluss entsandt und begann rasch mit dem Bau des Fort São Joaquim am Zusammenfluss der Flüsse Tacutu und Uraricoera, welche Zufahrtswege für die Spanier bzw. Niederländer waren. Die Holländer praktizierten ohne territoriale Ansprüche zumindest seit Beginn des 18. Jahrhunderts den Handel mit den indigenen Völkern des Branco-Flussbeckens sowie die Suche nach wertvollen Mineralien, indem sie die Flüsse Essequibo und Rupununi hinauffuhren und von dort über den kleinen Wasserlauf des Pirara-Flusses und ein Stück Land zum Tacutu-Fluss gelangten.

Die Spanier hingegen, durchquerten ab den Einrichtungen vom Orinoco- und Caroni-Fluss, zwischen 1769 und 1775, den Paragua- und Parauamussi-Fluss, überquerten die Pacaraima-Bergkette und gründeten Einrichtungen an den Flüssen Uraricaá, Uraricoera und Tacutu. Sofort schickte der deutsche Ingenieur Späher aus, um die Flüsse zu erkunden und die spanischen Soldaten gefangen zu nehmen, was zu einem vollständigen Sieg führte (SAMPAIO, 1850 [1777]; HEMMING, 1990).

In einem Brief vom 18. November 1775 äußerte sich Sturm gegenüber dem Gouverneur Joaquim Tinoco Valente optimistisch über die indigene Bevölkerung der Region:

Die Heiden, mit denen ich Erfahrung hatte, zeigten mir, dass sie alle über unser Ankommen erfreut sind und begleiteten mich zu einer Vorführung, um Zeuge der Inhaftierung der Spanier zu werden. Sie waren sehr erfreut und glücklich, sie los zu sein, denn sie hielten sie für ihre größten Feinde; in ihren Dörfern entdeckte ich Bauernhöfe, um Mehl zu kaufen und zu mahlen. (NABUCO, 1903, S. 119)

Er verhandelte intensiv mit den lokalen indigenen Führern, um die neuen Siedlungen am Branco-Fluss zu gründen, die bis dahin nie über eine portugiesische Niederlassung verfügt hatten. Im Januar 1776 bat er den Gouverneur um Hunderte von Äxten, Schaufeln, Beile, Scheren, Rasiermesser, Spiegel und Perlen, um die Forderungen der wichtigsten indigenen Häuptlinge zu erfüllen (NABUCO, 1903, S. 121). Mit Hilfe seiner Soldaten, von spanischen Gefangenen und Deserteuren, von Paraviana-, Macuxi- und Wapichana-Indianern erstellte Sturm Karten der Region, die nicht nur seinen unmittelbaren Zwecken dienten, sondern auch, mehr als ein Jahrhundert später, für die Grenzkommission bei der Schlichtung des Pirara-Konflikts zwischen Brasilien und England⁸ von 1903-1904 dienten (ADONIAS, 1963, Bd. 2, S. 147-150).

Da er krank wurde und in der Hauptstadt nach Genesung suchte, wurde er als Kommandant der Festung abgelöst, kehrte aber im September desselben Jahres zurück, er wollte unbedingt die Arbeiten an der Festung abschließen. Die Vertreibung der Spanier, die Befestigung und der Beginn der Kolonisierung des Branco-Flusses war die letzte Mission von Filipe Sturm, der in dem von ihm errichteten Fort São Joaquim starb, wo er 1778 Tausende von Kilometern von seiner Familie entfernt begraben wurde (FERREIRA, 2007a, S. 36).

⁸ Nachfolger der Niederlande bei der Vorherrschaft über die Flüsse Essequibo, Demerara und Berbice, nach den Napoleonischen Kriegen vereinigt als Britisch-Guayana.

Gronfeld, der Rebell

Während Sturm am Negro-Fluss war, ließ sich João Geraldo Gronfeld (in einigen Dokumenten als Gaspar João Giraldo de Gronfeld registriert) in Belém nieder. Am 16. Juni 1761 erhielt er durch Königsgnaden eine Beförderung und wechselte vom Hauptmann der Infanterie (als Ingenieur) zum Ingenieur-Hauptfeldwebel mit doppelter Bezahlung (AHU, CU 13, Schachtel 51, Dokument 4.648).⁹

Am 10. Oktober 1763 kam es zu einem Ereignis, welches seine Karriere und vielleicht auch sein Leben hätte zerstören können. Der Inquisitionsbeauftragte im Staat Grão-Pará, Giraldo José de Abranches, Vertrauensperson des Ministers Sebastião José de Carvalho e Melo, nahm in Belém Anzeigen und Geständnisse entgegen. Der Pater Miguel Ângelo de Moraes, ein Priester aus der Pfarrei *Senhora do Rosário* im Bezirk Campina erklärte, dass „Monsieur Gronfeld“ [sic] „ein Anhänger von Lutheranern oder Ketzern“ sei, weil er behauptet hatte, dass „Gott ihm ungerecht erschien, denn er wüsste, dass eine Seele sich in dieser Welt verirren würde“. Der Priester hätte ihn gewarnt, dass diese Ansicht ketzerisch und falsch sei, denn es gäbe den freien Glaubenswillen. Der Informant sagte auch, Gronfeld hätte behauptet, dass „die Seelen vieler Heiliger, deren Bilder auf den Altären stehen, in der Hölle verbrennen würden“ und dass der Papst ein Mensch und daher nicht unfehlbar sei. Er erwähnte weiter, dass Gronfeld ein Freund des Weines sei, „dass er Fleisch ohne krank zu sein aß und die Fastenzeit nicht einhielt“ auch nicht freitags. Er hielt sich somit nicht an das Sechste Gebot (LAPA, 1978, S. 144-146).

Die Tatsache, dass er als lutherischer Ketzler vor der Inquisition denunziert wurde, hinderte ihn überraschenderweise nicht daran, einige Jahre später vom Christusorden aufgenommen zu werden. Die Aufnahme in einen militärischen Orden, der von fast allen Gesellschaftsschichten des Königreichs und des Herrschaftsgebiets als einer der prestigeträchtigsten unverwechselbaren Titel angestrebt wurde, erforderte eine Prüfung, die den Anwärter hinsichtlich der „Reinigung des Blutes“, der (nicht

⁹ Obwohl es seltsam klingen mag, vom Hauptmann zum „Sergeant“ befördert zu werden, sollte man bedenken, dass die Position des Hauptfeldwebels der Infanterie dem Rang eines Majors entsprach (SILVA, 1813, Bd. 2, S. 250). Einige seiner Arbeiten unterschrieb Gronfeld mit dem Titel Major. Der Rang eines Infanteriehauptmanns (dessen Anforderung es war, sechs Jahre als Soldat und drei Jahre als Fähnrich oder zehn Jahre als Soldat gedient zu haben) war niedriger als der eines Hauptfeldwebels (SALGADO, 1985, S. 309).

„mechanischen“) Berufe, der rechtmäßigen Geburt usw. untersuchte. Gleichzeitig waren die Militärorden eine der Möglichkeiten der Krone, die Loyalität der Vasallen zu sichern und ihre Dienste zu belohnen, „sowohl mit ehrenamtlichem als auch materiellem Wert, die fast immer mit einer Art Pension und in selteneren Fällen mit einem Amt begleitet wurden“ (OLIVAL, 2001, S. 521).

Während der Prüfungsphase, die 1763 begann, machte Gronfeld von seinen Kontakten gebrauch und bat darum, dass die Überprüfung in Lissabon stattfinden solle, wo es „eine große Zahl von Deutschen gab, die den Bittsteller und seine Familie kennen würden“. Ebenso beantragte er, dass man auf die deutschen Registerauszüge verzichten solle, diese würden eine große Verzögerung verursachen, man solle nach den Registerauszügen vom Königreich und von den Staaten Grão-Pará und Maranhão urteilen. Außerdem hätten seine Eltern und Großeltern in verschiedenen Teilen Deutschlands gelebt, was es sehr schwierig machte, die normalerweise erforderlichen Unterlagen über die Vorfahren von Ordenskandidaten zu erhalten. Der Antrag wurde angenommen (Siehe Bestand: *Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo*, Buchstabe G, Bündel 4, Nr. 1).

Gronfeld präsentierte sich und seine ganze Familie als römisch-katholisch apostolisch, konnte aber keine gültige Taufurkunde vorlegen. Er bot dann eine „Bescheinigung des Kaplans und der Barfüßigen Deutschen Karmeliter des Hospizes des Heiligen Johannes Nepomuk an, einer Einrichtung, die in Lissabon zur geistlichen Betreuung der an diesem Hof unter der Schirmherrschaft von Königin Mariana von Österreich (Gemahlin von König João V.) ansässigen Deutschen gegründet und 1752 unter den Schutz von König José gestellt wurde (SILVA, 1842, S. 124).

Mit der „Bescheinigung“, bestätigt der Kaplan des Hospizes (welcher in Lissabon der Bevollmächtigte von Gronfeld war, während dieser in Belém do Pará blieb), dass er den Stammbaum des Bittstellers erhalten habe und zwar von seinem Bruder in Hildesheim, dem Wahlbezirk Hannover, in deutscher Sprache „mit dem er beweist, dass er von Geburt an reinrassig und reinblütig sei und der legitime Sohn von Ant.º Rudolfo de Gronefelt und seiner Frau Maria Gertrudes de Hermann, Enkel väterlicherseits von Georgio Rudolfo de Gronefelt und mütterlicherseits von Catherina Heisterman“. Zu den Vertretern, welche die Reinheit des Blutes und der Sitten bestätigten, gehörte João Ângelo Brunelli, italienischer Herkunft und Mathematikdozent des *Real Colégio dos Nobres* (Königliche Hochschule der Adelligen in Lissabon).

Einige der Zeugen sagten, dass Gronfeld in Italien, in Pavia gelebt habe, wo er sich zum katholischen Glauben bekannte und heiratete, bevor er für den portugiesischen Königsdienst eingestellt wurde. Andere Zeugen sagten jedoch, dass sie nicht wüssten, ob Gronfeld verheiratet sei und ein Zeuge behauptet, dass er ledig sei (ANTT – *Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo*, Buchstabe G, Bündel 4, Nr. 1).¹⁰ Was wir mit Sicherheit wissen, dass er Familie hatte und dieser ließ er einen Teil seines Gehalts in Lissabon zukommen. Jahre später beantragte er 68.000 Réis (von insgesamt 80.000 Réis) von seiner Pension vom Christusorden für eine gewisse D. Balbina Gertrudes Cavagna und ihren Sohn Marcos Manuel Cavagna (Bestand des Königlichen Ministeriums, Bündel 745, Protokoll 29). Wir werden nie herausfinden, ob Dona Balbina die Frau war, die er in Italien heiratete.¹¹

Gronfeld hatte Dienste vorzuweisen, als er um seine Auszeichnung bat: Er hatte Pläne von Belém und Santarém erstellt, hatte Renovierungsarbeiten in mehreren Forts durchgeführt (Bestand: *Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo*, Buchstabe G, Bündel 4, Nr. 1). 1761 zeichnete und erbaute er das provisorische Fort in Macapá (ADONIAS, 1963, Bd. 2, S. 327). Der Stadtplan von São José de Macapá von 1761 ist ein Beispiel seiner Loyalität gegenüber der Krone: Nicht nur der Name war zu Ehren von D. José, sondern auch die wichtigsten Plätze (São João und São Sebastião) waren zu Ehren des früheren Königs und seines Ministers Sebastião José e Carvalho e Melo (ARAÚJO, 2012, S. 56-57). 1764 begann der endgültige Bau der großen Festung von São José de Macapá, die von dem italienischen Ingenieur Henrique Antônio Galluzzi, einem Professor für Wehrtechnik, entworfen wurde. Zwei Jahre später starb er und wurde durch Gronfeld ersetzt (AHU_CU_013, Schachtel 65, Dokument 5.598).¹²

Im Jahre 1771 gab es jedoch eine Meinungsverschiedenheit mit dem Kommandanten dieses Platzes, dem berühmten Manoel da Gama Lobo

¹⁰ Ein Lebenslauf, der in gewisser Weise dem von João Frederico Ludovice gleicht, wie bereits oben erwähnt: Ausbildung und Militärdienst sowie Spezialisierung im Ingenieurwesen in den germanischen Ländern; Konversion zum katholischen Glauben und Heirat in Italien sowie Migration nach Portugal.

¹¹ Oberacker Júnior (1972, S. 94) fand in den Wiener Archiven, dass Gronfeld von der portugiesischen Krone mit Zustimmung der österreichischen Regierung 1749 unter Vertrag genommen wurde, dies zusammen mit weiteren österreichischen Offizieren, unter anderem einem Cavagna. Es ist nicht auszuschließen, dass letzterer Bruder oder Ehemann von Balbina war. Allerdings kann es sein, dass es heute kein Dokument mehr gibt, die diese Verbindung zwischen ihm und Gronfeld belegen könnte.

¹² Die Festung wurde erst 1782 eingeweiht.

D'Almada, Kriegsveteran von Mazagão (AHU_CU_013, Schachtel 67, Dokument 5.759), der ihn verhaftete. Der Gouverneur ließ Gronfeld in Belém wieder frei (AHU_CU_013, Schachtel 67, Dokument 5.762). Im November desselben Jahres schrieb der Deutsche an den Marquis de Pombal, beklagte sich über den, wie er es nannte, „Verrat“ von Lobo D'Almada und bat um die Erlaubnis, nach Lissabon an Bord gehen zu dürfen (AHU_CU_013, Schachtel 67, Dokument 5.778). Laut Gronfeld hatte Lobo D'Almada, nachdem er ihm Arbeiter und Material für seine Aufgaben beim Bau der Festung verweigert hatte, ihn zu einem Fecht-Duell herausgefordert und hätte ihn in einen Hinterhalt gelockt, um ihn zu töten. Gronfeld belegte diese schwerwiegende Anschuldigung mit der Nennung von 30 Zeugen, darunter „Weiße“ und Indigene.

Nach zwei Jahren ununterbrochener Beschwerden von Gronfeld berichtete der neue Gouverneur, Pereira Caldas, dem Marinesekretär und den Überseedomänen (AHU_CU_013, Schachtel 70, Dokument 5.981), dass die Unruhen in Macapá auf „die Auswirkungen der Rechtsprechung zwischen zwei Offizieren und ein wenig Freiheit, die den erwähnten Ingenieur begleitet, als natürlich und gewöhnlich unter allen ausländischen Offizieren zurückzuführen sei“. Offenbar war der Vorfall so peinlich gewesen, dass der vorherige Gouverneur die Beschwerde von Gronfeld erhalten, aber keine Nachforschungen angestellt hatte.

Der Rechtsstreit könnte seinen Ursprung in der mangelnden Klarheit über die Befehlshierarchie in der Festungsanlage von Macapá haben. Ein Brief des Gouverneurs und Generalkapitäns des Staates Fernando da Costa de Ataíde Teive vom 2. August 1770 informierte Gronfeld darüber, dass der damalige Hauptfeldwebel Lobo D'Almada das Amt des Gouverneurs der Anlage übernehmen und den Landeshauptmann Marcos José Monteiro de Carvalho ersetzen würde und dass „ein guter Austausch und Harmonie“ unter ihnen aufrechterhalten werden sollte. Lobo D'Almada teilte er in einem Schreiben mit gleichem Datum ausdrücklich mit, dass sich unter seinen Untergebenen nicht „der Hauptfeldwebel-Direktor der Baustelle, der Inspektor und der Beauftragte des Kommissars befinden, da sie aufgrund ihrer Aufgaben nur meine direkte Befehle erhalten“ (REIS, 2006, S. 60). Es ist davon auszugehen, dass Gronfeld es nicht akzeptiert hat, sich in eine Position zu begeben, die hierarchisch unter der von Lobo D'Almada stand, der ebenso Hauptfeldwebel war (und kam, um einen Meister vor Ort zu ersetzen). Darüber hinaus hatte der Gouverneur klargestellt, dass der Direktor der Festungsarbeiten nicht dem Gouverneur der Festungsanlage unterstellt sei.

Um nach dem unangenehmen Vorfall weiter anerkannt zu bleiben, bot Gronfeld Gouverneur Pereira Caldas 1773 zwei Pläne für die vollständige Befestigung Beléms im Vauban-Stil an (ADONIAS, 1963, Bd. 2, S. 228-229). An der Mündung des Amazonas- und des Tocantins-Flusses gelegen, war die Stadt der Schlüssel zum Zugang zum riesigen Amazonasgebiet und einer der umschlagkräftigsten Häfen Portugals in Amerika. Die jahrhundertealten Grenzstreitigkeiten mit den Franzosen beunruhigten die Verantwortlichen für die Verteidigung dieses wichtigen Ortes weiterhin. Wenn die Regierung den Plan annähme, wäre dies der Höhepunkt der Karriere des Ingenieurs. Das Projekt wurde jedoch nie durchgeführt.

1778 wurde Gronfeld im Familienregister als Hauptfeldwebel aufgeführt, ansässig in der Pfarrei Santa Ana in Belém, „ledig“, von seinem Sold lebend und Besitzer von 4 Sklaven (AHU_CU_013, Schachtel 94, Dokument 7.509). Der deutsche Offizier starb 1779 (AHU_CU_013, Schachtel 83, Dokument 6.794), ohne Lobo D'Almada loszuwerden, der Erster Kommissar der Markierungskommission (zuständig für die Anbringung der Grenzmarkierungen des Vertrags von St. Idelfonso zusammen mit der spanischen Kommission) und dann Gouverneur des Verwaltungsbezirks Rio Negro werden sollte. Der Eintrag „ledig“ kann auch als Indiz für die letzte „Sünde“ angesehen werden oder als Respektlosigkeit vor der Kirche, indem er seine Heirat mit einer italienischen Frau, die dann in Lissabon lebte, verheimlichte.

Abschließende Überlegungen

Die deutschen Ingenieure, die im Amazonasgebiet des 18. Jahrhunderts arbeiteten, sahen sich wahrscheinlich dem Misstrauen von Kollegen und Vorgesetzten sowie Streitigkeiten über Rang und Hierarchie ausgesetzt. Nicht zu vergessen sind die tropischen Krankheiten, die tödlich oder behindernd sein konnten. Einige von ihnen überlebten sie nicht, andere hingegen zeigten eine beeindruckende Anpassung und einen sozialen Aufstieg in einer relativ geschlossenen und hierarischen Gesellschaft.

Alexandre Rodrigues Ferreira, der Details zur Geschichte von Barcelos und dem Verwaltungsbezirk Rio Negro in den 1780er Jahren sammelte und beschrieb, fand ein Dokument aus dem Jahr 1755 mit dem Titel: „Verzeichnis der bemerkenswertesten Leute [...], nicht nur wegen der Einstufung ihrer Posten und Tätigkeiten, sondern auch wegen der interessanten Nützlichkeit ihrer Berufe und Missionen“ gehörend zur Delegation von 25 Booten, die Mendonça Furtado nach Mariuá auf dem Negro-Fluss brachte. Dieses

Verzeichnis, welches sicherlich ein Zeichen von Prestige darstellt, schloss das gesamte deutsche Militärpersonal ein (FERREIRA, 2007a, S. 295).

Andererseits findet sich unter den Brüdern der Bruderschaft *Santíssimo Sacramento* des Dorfes Barcelos, Hauptsitz des Verwaltungsbezirks Rio Negro, kein Deutscher (FERREIRA, 2007b, S. 444). In einer Laienbruderschaft in der portugiesischen Welt des alten Regimes zu erscheinen, wäre zum Beispiel ein weiterer Status-Index, aber die Aufrichtigkeit des katholischen Glaubens dieser deutschstämmigen Untertanen konnte in Zweifel gezogen werden, wie es bei Gronfeld der Fall war. Was den sozialen und politischen Aspekt anbelangt, so war klar, dass Gronfeld gegenüber einem angesehenen portugiesischen Offizier wie Lobo D'Almada keine Möglichkeit hatte, siegreich zu sein.

Da sie jedoch aus einem anderen kulturellen Hintergrund kamen, durchquerten sie die portugiesische Welt mit großer Leichtigkeit und machten sie sich zu eigen. Keiner von ihnen kehrte in deutsche Länder zurück, um Geheimnisse aus dem portugiesischen Amerika zu verkaufen, wie Carvalho e Melo in dem geheimen Brief an Gomes Freire befürchtete. Gronfeld wurde sogar als Ketzer vor der Inquisitionsbehörde denunziert, was ihn nicht daran hinderte, sich (durch sein Beziehungsnetz mit den ansässigen Deutschen am Hof) eines der begehrtesten Statuszeichen des Königreichs zu verschaffen: das Ordenskleid des Christusordens. Er, Görz und Schwebel eroberten die Gunst des Königs, indem sie ihre Dienste unter die Krone stellten und Schutz bei den Mächtigen suchten. Sturm erhielt nacheinander das Kommando für zwei strategische Grenzen, am oberen Negro- und am Branco-Fluss. Außerdem eroberte er für Portugal das Tal des Branco-Flusses, ein Gebiet, das zu dieser Zeit größer als jedes deutsche Königreich war.

Os engenheiros alemães na Amazônia setecentista: honra, fé e mercê no Antigo Regime

André Augusto da Fonseca

Introdução

Vários engenheiros militares, astrônomos e matemáticos alemães, italianos e de outras nacionalidades foram contratados pela coroa portuguesa em 1750 para os trabalhos de demarcação das novas fronteiras com os domínios espanhóis na América e tiveram um papel destacado no Grão-Pará e Rio Negro,¹ em uma época de grandes transformações: a redefinição de fronteiras entre os domínios das coroas ibéricas, a legislação proibindo a escravização de ameríndios em qualquer hipótese e determinando a sua participação nos autogovernos locais, laicizando as povoações missionárias em toda a região amazônica sob controle de Lisboa e, por conseguinte, extinguindo o poder temporal dos missionários de todas as ordens — tudo isso inserido em um projeto maior de reorganização política e econômica do Estado do Grão-Pará, expressado na criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, uma companhia de comércio monopolista (SAMPAIO; SANTOS, 2008; COELHO, 2005; FONSECA, 2016).

A relação dos oficiais engenheiros e astrônomos enviados ao Pará em 1753 incluía cinco alemães: os capitães João André Schwebel [Johann Andreas **Schwebel**] e Gaspar Gerardo de Gronfeld² [Gaspar Gerhard von **Gronsfeld**/Gronfeld/Cronsfeld], os ajudantes Adão Leopoldo de Breuning [Adam Leopold

¹ A partir de 1621, a América portuguesa passou a ser dividida em dois governos-gerais, ou dois Estados coloniais separados – o Estado do Brasil, abrangendo do Rio Grande do Norte até o atual Rio Grande do Sul, e o Estado do Maranhão e Grão-Pará, abrangendo do Ceará até as fronteiras com os domínios espanhóis que hoje correspondem ao Peru e à Colômbia; este último Estado passou a ser denominado Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1751 e Estado do Grão-Pará e Rio Negro em 1774.

² Os portugueses, na documentação coeva, grafavam os sobrenomes alemães de muitas formas diferentes, pela pouca familiaridade com o idioma: Grönsfeld ou Gronfelt por Gronfeld, Chuebel por Schwebel, e assim por diante.

von **Breuning**] e Filipe Sturm [Philipp Friedrich **Sturm**] e o tenente Manuel Fric Görz [Manuel Fritz **Götz**/Görz] (MENDONÇA, 2005, v. 1, p. 484).

Alguns desses oficiais, senão todos, provavelmente tinham sido criados como protestantes em sua terra natal³ e, mesmo tendo passado pela conversão católica, eventualmente eram vistos em terras de Sua Majestade Fidelíssima com desconfiança, somada aos receios de uma monarquia bastante fechada a estrangeiros de forma geral. Como esses alemães se integraram à sociedade colonial em expansão na Amazônia do século XVIII, adaptando-se às estruturas do Antigo Regime português e às especificidades de uma região de população majoritariamente ameríndia, disputada entre diferentes potências europeias como Portugal, Espanha e Holanda? Que papéis lhes foram atribuídos e como interagiram com portugueses, mestiços e ameríndios?

São escassas as pesquisas sobre os engenheiros alemães que, nessa vasta região, participaram dos conflitos entre Portugal e Espanha, projetaram núcleos urbanos e fortificações, de Belém ao rio Tacutu, de Macapá a São Gabriel da Cachoeira, passando por Silves e Barcelos no rio Negro, percorrendo distâncias superiores a 2 mil quilômetros (Figura 1).

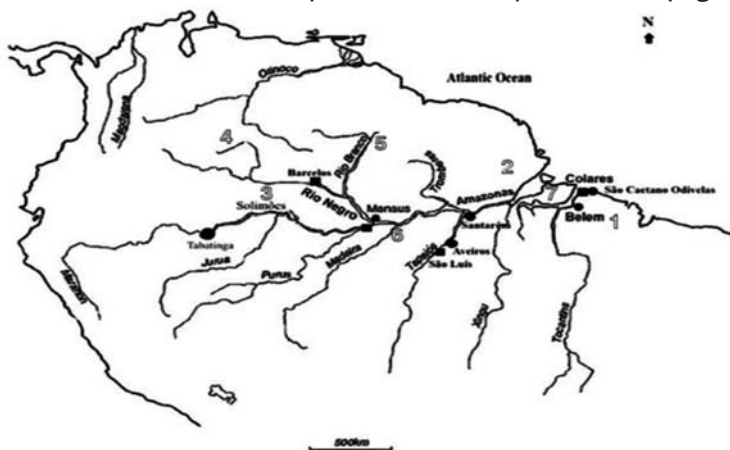


Figura 1 – Os engenheiros alemães enviados à Amazônia em 1753 realizaram planos urbanísticos em Belém (1), Barcelos (3), Silves (6) e outros núcleos; mapas da Ilha de Marajó (7) e de vários rios; fortalezas em Macapá (2), São Gabriel (4) e no rio Tacutu (5), entre outras realizações (mapa adaptado de DUNCAN; FERNANDES, 2010)

³ Schwebel, filho de um moleiro, era de Nuremberg (OBERACKER JÚNIOR, 1972, p. 94), e Gronfeld de Hildesheim, ambas cidades de maioria protestante; Oberacker Júnior encontrou nos arquivos da cidade de Nuremberg registros de cidadãos com os sobrenomes Sturm, Götz e Breuning (OBERACKER JÚNIOR, 1972, p. 95).

Os engenheiros italianos que embarcaram para o Pará junto com os alemães em 1753 são um tema mais frequentado pela historiografia — o Dr. João Ângelo Brunelli e seu ajudante Domingos Sambucetti, o ajudante Henrique Antônio Galluzzi e particularmente o desenhador Antônio Landi⁴ (KETTLE, 2011; FONTANA, 2005; MENDONÇA, 1999; MEIRA FILHO, 1976).

Portugal recorria a estrangeiros por necessidade. Os jesuítas foram pioneiros no ensino de matemática aplicada à navegação e às fortificações no reino, com a famosa Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão (TELLES, 1984), mas, ainda ao tempo de D. João V, o engenheiro-mor Manoel de Azevedo Fortes lamentava a falta de academias militares e de um regimento (regulamento) dos engenheiros militares em Portugal, que “assim tem cometido vários erros na Arte de fortificar” (FORTES, 1729, p. 439).⁵ O arquiteto-mor de D. João V, João Frederico Ludovice⁶ (Johann Friedrich Ludwig), era um alemão da Suábia que, após o serviço militar em terras germânicas, converteu-se ao catolicismo na Itália, onde se casou. Trabalhando para os jesuítas, veio a residir em Lisboa, elaborando grande número de trabalhos de arquitetura, entre eles o monumental Palácio-Convento de Mafra (VITERBO, 1899, v. 2, p. 95-102).

Nos domínios ultramarinos, certamente, essa escassez de mão de obra especializada poderia ser ainda mais angustiante. Em carta dirigida ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, em 1752, o governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, solicitava que se enviasse ao menos um engenheiro para reedificar as fortalezas arruinadas e “tirar-se um Mapa exato destes rios e das infinitas ilhas que neles há” (MENDONÇA, 2005, v. 1, p. 234). Assinalava ainda que a fortaleza de Macapá naquela altura não passava “de um pequeno terraplano, sem outro material que a mesma terra”. No ano seguinte, advertia que nenhum oficial em todo o estado sabia “entender uma carta geográfica” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 48).

Na época, os engenheiros portugueses (ou militares “com exercício de engenheiro”) que vieram junto com colegas estrangeiros para as demarcações, como Guerreiro Camacho, formavam-se nas Aulas de

⁴ Brunelli, aliás, era o especialista com a mais alta remuneração na comissão de demarcação: 800\$000 por ano (MENDONÇA, 2005, p. 483; p. 504).

⁵ O próprio engenheiro-mor tivera que buscar sua formação técnica na Espanha e na França (VITERBO, 1899, v.1, p. 79).

⁶ Agraciado com a Cruz da Ordem de Cristo e com o generoso ordenado de 1.000\$000 por D. João V, e com a patente e soldo de Brigadeiro de Infantaria por D. José (VITERBO, 1899, v.2, p. 97).

Fortificação (VITERBO, 1899, v. 1, p. 465). Embora desde o período da Guerra de Restauração, no século XVII, houvesse uma instituição para formar engenheiros e artilheiros em Lisboa, somente em 1790 seria estabelecida a Academia Real de Fortificação, Artilharia e Desenho.

Depois dos apuros da Guerra dos Sete Anos e em meio à belicosidade posterior ao conflito, o rei D. José ainda precisou recorrer a estrangeiros para reorganizar a defesa do Estado do Brasil, contratando o tenente general João Henrique de Böhme (homem de confiança do também alemão Conde de Lippe) para o comando geral das tropas e o brigadeiro sueco Jaques Funk para chefe do Corpo de Engenheiros e Artilheiros (MENDONÇA, 1960, p. 67).

Após a reforma na Universidade de Coimbra, Portugal já estava mais aparelhado para formar engenheiros. Na comissão de limites seguinte, na década de 1780, para executar o Tratado de Santo Idelfonso (1777), encontrar-se-iam quase que exclusivamente oficiais engenheiros portugueses, doutores em matemática, como José Simões de Carvalho, importante cartógrafo atuando na Amazônia no último quartel do século XVIII; doutores astrônomos, como Antônio Pires da Silva Pontes e Francisco José de Lacerda e Almeida, também doutores em matemática formados em Coimbra (VITERBO, 1899, v. 3, p. 44-62).

As desconfianças sobre oficiais de origem estrangeira

O poderoso ministro do rei D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal, não tinha uma opinião lisonjeira sobre os oficiais estrangeiros contratados ainda no reinado de João V para os trabalhos de demarcação. Os primeiros astrônomos e engenheiros a embarcar para a América foram os destinados às fronteiras meridionais, sob o comando do general Gomes Freire, plenipotenciário português para a execução do Tratado de Madri. Em “carta secretíssima” de 21 de setembro de 1751, Carvalho e Melo advertia o general para que o comando das tropas, “e por consequência o principal arbítrio para a divisão dos limites, que se vão demarcar”, não recaísse sobre estrangeiros, que “não têm outro estímulo que não seja o lucro do soldo, que os trouxe a este reino e a lugares deste continente, onde os subornos são tais e de tal importância que fazem cegar nessas partes governadores e bispos espanhóis” (MENDONÇA, 1960, p. 190-191).

Outro perigo, na sua ótica, era que eles poderiam voltar à Europa muito instruídos sobre as características das partes da América que visitariam, despertando “a cobiça das diversas potências, a quem já devora

a inveja da riqueza e fertilidade desse vasto império”, pois só o segredo, e não a força, haviam conservado o Brasil durante dois séculos (MENDONÇA, 1960, p. 190-191). Dessa forma, o ministro orientava que portugueses deveriam ter sempre o comando das expedições, incumbindo-se “de tudo o que pertencer à substância do negócio, qual é a demarcação de que se vai tratar”, deixando “aos estrangeiros o que pertencer à curiosidade e à erudição” (MENDONÇA, 1960, p. 192). A desconfiança de Carvalho e Melo era tão grande que ele ainda especificava que cada tropa não deveria levar, além do padre astrônomo, mais de dois estrangeiros, “que nunca passem das patentes de tenente e ajudante para cima”, sempre sob atenta vigilância dos portugueses (MENDONÇA, 1960, p. 193).

O mesmo ministro, sublinhando que as orientações dadas a Gomes Freire eram válidas igualmente para o norte do continente, comentaria em carta de 14 de maio de 1753 a Mendonça Furtado, seu irmão e plenipotenciário da Comissão de Demarcação nas fronteiras setentrionais, que esses especialistas haviam abusado da civilidade de Gomes Freire, “para obrarem despoticamente, como se não tivessem superior no Brasil, e se fossem daqui sustentados para mandar em Chefe”. Observou ainda que os padres matemáticos não serviram para nada, “senão para altercarem questões escolásticas; dizerem mal dos instrumentos matemáticos, e buscarem razões para não passarem às operações práticas” (MENDONÇA, 2005, v. 1, p. 483).

Mendonça Furtado manteve-se atento aos estrangeiros, evitando familiaridades, mas o convívio levou-o a ter mais confiança em alguns dos oficiais. Conhecedor da língua alemã (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 387), ele tinha até mesmo escolhido um jesuíta alemão no Pará, chamado Henrique Hoffmeyer, como seu confessor, o que teria sido embaraçado pelos superiores da ordem, já em conflito com o governador (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 388-390).

Do ponto de vista de Mendonça Furtado, havia uma distinção entre as inclinações de oficiais italianos e alemães na expedição. Os segundos seriam, na opinião dele, “mais sinceros”, mas eram “atacados e corrompidos por esta política italiana”, isto é, sua suposta inclinação à intriga. Em carta de 15 de novembro de 1753 a Carvalho e Melo, comentava que “ao princípio houve entre dois uma desconfiança que ia passando a um duelo, aos quais mandei prender a cada um em seu Forte, e com dois dias de prisão ficou tudo sossegado” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 48). Contudo, na remota Mariuá, no rio Negro, as tensões e rivalidades reapareceriam.

Divertidamente, comentava em carta de 8 de janeiro de 1755 ao bispo do Pará⁷ que um dos estrangeiros “começou a chorar e a exclamar que o matavam com fome, porque não tinha na sua canoa já mais do que quatro presuntos e uma dúzia de galinhas, e que certamente morreria à necessidade” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 307). Em um tom mais amargo, provavelmente referindo-se aos engenheiros italianos, disse que eram

uma congregação de velhacos, e vil canalha de que nenhuma utilidade pode tirar o serviço de S. Maj., e que fora melhor o dinheiro que eles levam empregá-lo em dotes de órfãos, que era uma obra de misericórdia, se seguia uma grande utilidade ao Reino, porque o desta bulha de gente me satisfazia com dois pilotos principiantes, e com oficiais que executassem exatissimamente as minhas ordens. (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 307)⁸

Entre os oficiais alemães, Schwebel, Sturm e Gronfeld pediram que uma parte de seus ordenados ficasse com suas respectivas famílias em Lisboa, mas Breuning e Görz não, o que sugere que estes não tinham parentes no Reino.

Destes últimos, aliás, restaram poucos vestígios. Breuning chegou a participar da elaboração do Mapa Hidrográfico dos rios Amazonas e Negro em 1754, junto com os oficiais engenheiros Sebastião José, Schwebel e Sturm, usando as observações astronômicas do padre húngaro Ignácio Szermantóny (ADONIAS, 1963, v. 1, p. 506). Faleceu no rio Negro, como informou Mendonça Furtado ao Barão de Schomberg em carta de 5 de janeiro de 1756 (MENDONÇA, 2005, v. 3, p. 67-68).

Quanto a Görz, Mendonça Furtado registrava em uma carta de 1755 a Carvalho e Melo que

não sei se é bom ou mau. Tenho toda a probabilidade de que é um bom homem; é sumamente melancólico. Mete-se em sua casa, com pouco trato com todos os outros. Dizem os seus camaradas que é um homem bem nascido e que sabe muito bem. (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 443)

Sabe-se que, de tenente com exercício de engenheiro ao tempo da expedição ao rio Negro em 1753, Görz depois ascenderia a capitão e, em 1767, a sargento-mor com exercício de engenheiro, achando-se então “casado na cidade de São Luís do Maranhão” (VITERBO, 1899, v.1, p. 465).

⁷ Frei Miguel de Bulhões, que assumira o governo interino do Estado enquanto Mendonça Furtado atuava como comissário de limites no rio Negro.

⁸ Talvez não se possa acusá-lo de xenófobo, pois não tinha melhor opinião de muitos oficiais compatriotas. Do sargento-mor Sebastião José da Silva, dizia ser “totalmente ignorante da geografia [...], aleivoso, infiel, embrulhador e, em consequência, mentiroso; não tem nem a mais leve aparência de honra” (carta de 13 de julho de 1755 a Carvalho e Melo: MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 442).

Schwebel, o talento em busca da proteção do governador

João André Schwebel, acompanhando a expedição do governador Mendonça Furtado às demarcações no Rio Negro, em 1753, com os demais engenheiros alemães e um português (Gregório Rebello Guerreiro Camacho), produziu um magnífico conjunto de prospectos de 26 povoações do Estado, desde Belém até o alto rio Negro (Figuras 2 e 3). Na longa dedicatória ao governador e capitão-geral do Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Schwebel pedia seu patrocínio e derramava-se em elogios a sua “sábia direção”, “paternal zelo” e

ansiosa diligência, desprezando os perigos por caminhos desertos, e só de feras habitados, aonde tive a honra de acompanhar a Vossa Excelência, em jornadas tão dilatadas, e juntamente de ver a sagacidade e prudência com que sabia reduzir à brandura as absolutas de tantos bárbaros: socorrendo alguns povos que se achavam quase de todo oprimidos, agregando-os a um trato civil, e às leis de nosso Fidelíssimo Monarca, fazendo-os alistar por meio da pregação e reduzi-los ao grêmio da Igreja. (SCHWEBEL, 1758)

Adoecendo gravemente, foi remetido para Belém em 1756, onde terminou sua coleção de prospectos, e de lá para Lisboa no ano seguinte, produzindo uma versão ampliada de 41 prospectos e cartas do Grão-Pará. Tornou-se um dos engenheiros da Corte, tão ocupados na reconstrução da cidade após o grande terremoto. Desafortunadamente, faleceu menos de três anos depois, com pouco mais de 40 anos de idade. Sua viúva, Mariana Clara, recebeu uma tença do rei D. José (OBERACKER JÚNIOR, 1972, p. 100).



Figura 2 – Frontispício (SCHWEBEL, 1758)

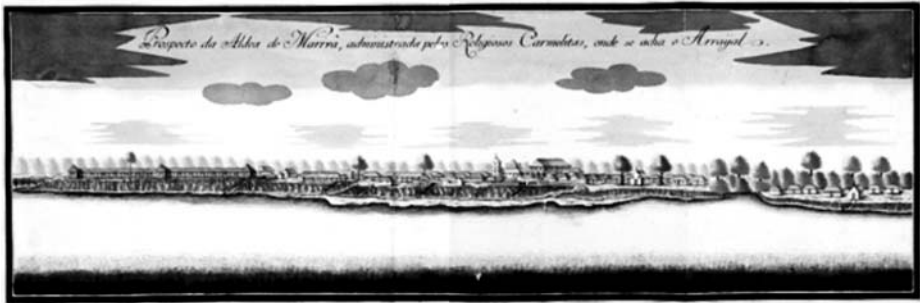


Figura 3 – Prospecto da aldeia de Mariuá, futura Barcelos (SCHWEBEL, 1758)

Sturm, o militar para todas as horas

Filipe Sturm mereceu elogios de Mendonça Furtado, que era normalmente bastante crítico sobre os estrangeiros. Em carta de 7 de julho de 1755, já em Mariuá (a futura Barcelos, capital da capitania do Rio Negro), o capitão-general escrevia ao irmão Sebastião José de Carvalho e Melo que “o ajudante Filipe Sturm [...] se tem conduzido com grande madureza e reflexão, [...] com grande atividade, zelo e préstimo, e que é incansável em dar conta de tudo o que se lhe encarrega”. Na mesma carta, Mendonça Furtado informa que Sturm era “casado com portuguesa e estabelecido em Lisboa”, sustentando a numerosa família da esposa e “podendo-se assim reputar nacional” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 380-381). Ele e Schwebel, acrescentaria em outra carta com a mesma data, não se metiam em intrigas e serviam prestimosamente aos trabalhos da comissão. “O outro, Capitão Gronfeld, tem também préstimo e como [...] logo que aqui chegou foi doente para o Pará, não sei se emendaria da causa com que fez uma grande desordem no caminho” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 391). O governador e comissário contou que Gronfeld tinha feito uma brincadeira na sua canoa, durante a viagem de ida ao rio Negro, “de marear-se com uma pouca de água ardente da terra, e produziu isto uns maus efeitos e uma desordem grande”, mas que reconheceu o erro e não tinha causado outros problemas, mostrando “préstimo grande e desembaraço de soldado” (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 443).

Dividindo em três tropas, a comissão demarcadora que atuaria junto com os espanhóis no seu setor da execução do Tratado de Madri, Mendonça Furtado escolheu o hábil Sturm para a tropa do rio Madeira (que reputava ser o trecho estrategicamente mais delicado). Para os rios Javari, Juruá e Purus, “o Capitão João André Schwebel, que é habilíssimo e capaz de fazer tudo

com grande perfeição”. Na terceira tropa, do rio Japurá, iria o capitão Gronfeld (MENDONÇA, 2005, v. 2, p. 419). Sempre, claro, debaixo do comando de oficiais portugueses, de acordo com as instruções secretas de Carvalho e Melo, como vimos anteriormente. Desafortunadamente, como se sabe, depois de esperar inutilmente de 1754 a 1756 pelos comissários espanhóis em Barcelos, Mendonça Furtado retornou a Belém. Os trabalhos de demarcação no norte foram abandonados e os engenheiros alemães passaram a atender às demandas de fortificação do estado e organização dos núcleos urbanos.

Sturm acompanhou o primeiro governador da nova capitania do Rio Negro, Joaquim Melo e Póvoas, sobrinho de Sebastião José de Carvalho e Melo e de Mendonça Furtado, na reorganização das antigas povoações missionárias, elevadas à categoria de vilas de 1758 em diante (MELLO E PÓVOAS, 1983). A antiga aldeia de Mariuá, convertida na vila de Barcelos, capital da capitania, recebeu novos prédios para o governo, casas para os soldados que se casaram com mulheres indígenas (Figura 4) e um palácio para as reuniões dos plenipotenciários das comissões de limites. Esses trabalhos inseriam-se em um quadro mais amplo de intervenções urbanísticas na região (ARAÚJO, 2012; DELSON, 1997). Filipe Sturm fez as plantas dos palácios de residência dos plenipotenciários (Francisco Xavier de Mendonça Furtado e D. José de Iturriaga) – “não agradou a S. Exa. e por isso não se executou”. Foi elaborada outra planta e se construiu apenas a residência do plenipotenciário espanhol, que nunca chegou a Barcelos (FERREIRA, 2007b, p. 444-447).

Em cada nova vila, o governo recém-instalado organizava as câmaras de vereadores, com oficiais escolhidos entre as lideranças indígenas e brancos casados com mulheres indígenas e o engenheiro Sturm fazia as plantas para a reorganização urbana (Figura 5).

Embora os projetos urbanísticos de Sturm sejam ainda hoje notáveis pela amplitude das intervenções, pela regularidade e simetria de espírito iluminista (DELSO, 1997; ARAÚJO, 2012), a posteridade reservou-lhe algumas críticas por não adaptar seus projetos à realidade do clima e dos materiais da Amazônia. Em Barcelos, sobre os prédios destinados a abrigar os plenipotenciários, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira observaria na década de 1780 que:

Sucedeu nesta obra o mesmo que na maior parte das do Estado; e vem a ser, gastar-se muito e durarem pouco. Toda a casta de madeira serviu para ela, porque o engenheiro não consultou os práticos do país. Em aparecendo um tronco direito e com a grossura precisa para servir de esteio, fosse ou não de duração, indiscriminadamente o aproveitava. Com a idé[i]a da telha de escama

para a cobertura do palácio, ao uso dos holandeses, não foi mais bem sucedido. Chovia no estuque do teto, como na rua. Foi preciso cobrir de palha o edifício e sobre a palha arrumar a telha, vindo ele a ficar com duas ordens de coberturas. Praticaram-se os canos de madeira em roda para o despejo das águas. Com tudo isso, não deixava de ser obra de fachada, assim o tivera sido de duração. (FERREIRA, 2007a)

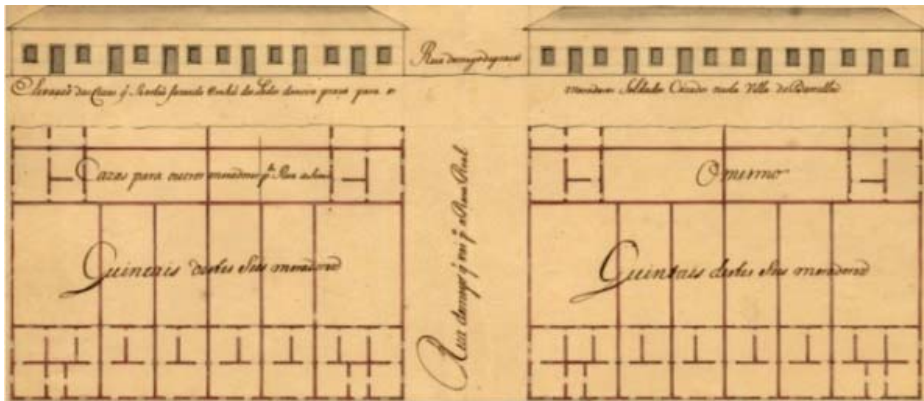


Figura 4 – Casas para os moradores soldados casados, Filipe Sturm, c. 1760

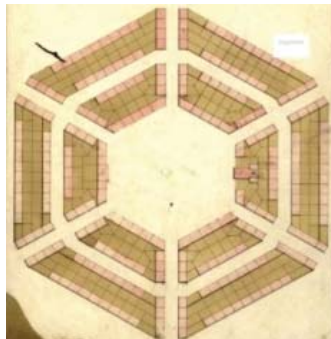


Figura 5 – Planta para a vila de Silves, Filipe Sturm, c. 1760

Filipe Sturm precisou deixar algumas obras inacabadas em Barcelos, pois tornou-se “Comandante das Cachoeiras” (SAMPAIO, 1856 [1775], p. 140), isto é, comandante das fortalezas e 14 povoações da fronteira do alto rio Negro, uma região das mais povoadas por indígenas na capitania e considerada estrategicamente vital nas disputas com os espanhóis, que tinham fundado diversas povoações no alto Orenoco e logrado conquistar o canal do Cassiquiare, ligação daquele rio com o rio Negro. Em janeiro de 1763, ergueu uma fortificação ou reduto com dois baluartes na ilha de São Gabriel, de frente ao rio Negro (FERREIRA, 2007b, p. 100).

Em 1775, os portugueses tiveram notícias da ocupação espanhola dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do rio Branco, no norte da capitania do rio Negro. Filipe Sturm foi enviado como comandante de um destacamento militar para o rio Branco e rapidamente deu início à construção do forte São Joaquim, na confluência entre o rio Tacutu e o rio Uraricoera, que eram vias de acesso, respectivamente, dos espanhóis e dos holandeses confinantes. Estes, sem pretensões territoriais, pelo menos desde o início do século XVIII praticavam o comércio com os povos ameríndios da bacia do rio Branco e a prospecção de minerais preciosos, subindo o Essequibo e o Rupununi, passando deste último para o rio Tacutu pelo pequeno curso de água do Pirara e um trecho de terra.

Os espanhóis, por outro lado, a partir dos estabelecimentos no Orenoco e no Caroni, entre 1769 e 1775, subiram o Paragua e o Parauamussi, cruzaram a cordilheira de Pacaraima e tinham fundado estabelecimentos nos rios Uraricaá, Uraricoera e Tacutu. Imediatamente, o engenheiro alemão despachou esquadrões para fazer o reconhecimento dos rios e capturar os soldados espanhóis, obtendo uma vitória completa (SAMPAIO, 1850 [1777]; HEMMING, 1990).

Em carta de 18 de novembro de 1775, Sturm manifestou ao governador Joaquim Tinoco Valente otimismo sobre os indígenas da região:

O gentio com que tenho tido prática, me manifestam serem todos gostosos da nossa vinda, e me acompanhou um Principal para presenciar aprisionar os espanhóis, e ficou muito satisfeito, e contente de se verem livres deles, que os tinham por maiores inimigos; poderei descobrir nas suas povoações roças para comprar e fazer farinhas. (NABUCO, 1903, p. 119)

Negociou intensamente com os líderes ameríndios para formar as novas povoações no rio Branco, que até então nunca tinha contado com estabelecimentos portugueses permanentes. Em janeiro de 1776, para satisfazer as demandas dos principais chefes indígenas, solicitava ao governador centenas de machados, ferros de cova, enxós, tesouras, navalhas, espelhos e quantidade de miçanga (NABUCO, 1903, p. 121). Instruído por seus soldados, pelos prisioneiros e desertores espanhóis, por indígenas Paraviana, Macuxi e Wapichana, Sturm elaborou mapas da região que serviram não apenas para seus propósitos imediatos bem como, mais de um século depois, para a comissão de limites na arbitragem do contestado do Pirara entre o Brasil e a Inglaterra⁹ em 1903-1904 (ADONIAS, 1963, v. 2, p. 147-150).

⁹ Sucessora da Holanda no domínio sobre os rios Essequibo, Demerara e Berbice, unificados como Guiana Britânica depois das Guerras Napoleônicas.

Adoecendo e procurando a cura na capital, foi substituído no comando do forte, mas retornou em setembro do mesmo ano, angustiado pelo desejo de concluir a obra da fortaleza. A expulsão dos espanhóis, a fortificação e o início da colonização do rio Branco foi a última missão de Filipe Sturm, que faleceu no forte São Joaquim, construído por ele, junto ao qual foi sepultado em 1778 (FERREIRA, 2007a, p. 36), a milhares de quilômetros de sua família.

Gronfeld, o indócil

Enquanto Sturm embrenhava-se no rio Negro, João Geraldo Gronfeld (registrado como Gaspar João Giraldo de Gronfeld em alguns documentos) estabeleceu-se em Belém. Recebeu mercê do rei em 16 de junho de 1761, passando de capitão de infantaria com o exercício de engenheiro para sargento-mor com o mesmo exercício e soldo dobrado (AHU, CU 13, Cx. 51, D. 4.648).¹⁰

Em 10 de outubro de 1763, ocorreu um episódio que poderia ter destruído sua carreira e talvez sua vida. O visitador do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Grão-Pará, Giraldo José de Abranches, homem de confiança do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, estava recebendo denúncias e confissões em Belém. O padre Miguel Ângelo de Moraes, cura da freguesia de nossa Senhora do Rosário, no bairro da Campina, declarou que “Monsieur Gronfelt” [sic] era “sequaz dos Luteranos ou dos hereges” por ter afirmado que “Deus parecia iníquo, porque sabendo que uma alma se havia de perder a errava neste mundo” [sic]. O padre o teria advertido de que essa doutrina era herética e falsa, porque existe o livre arbítrio. O denunciante disse também que Gronfeld teria afirmado que “Muitos santos cujas imagens estão nos altares estão ardendo suas almas nos infernos” e que o pontífice era homem e, portanto, não era infalível. Declarou, ainda, que Gronfeld era amigo do vinho, “come carne sem enfermidade e sem fazer conceito de quaresmas” ou sextas-feiras. Por fim, não observava o sexto mandamento (LAPA, 1978, p. 144-146).

O fato de ter sido denunciado como herege luterano diante do Santo Ofício, surpreendentemente, não o impediu de obter o hábito da Ordem de

¹⁰ Embora possa soar estranho ser promovido de capitão a “sargento”, deve-se ter em mente que o cargo de sargento-mor da infantaria equivalia à patente de major (SILVA, 1813, v. 2, p. 250). Em alguns de seus trabalhos, Gronfeld assinava como major. A patente de capitão de infantaria (cujo requisito era ter servido seis anos como soldado e três como alferes, ou dez anos como soldado) era inferior à de sargento-mor (SALGADO, 1985, p. 309).

Cristo pouco tempo depois. Ambicionado como um dos mais prestigiosos títulos distintivos por quase todas as camadas sociais do Reino e dos Domínios, o ingresso a uma das ordens militares exigia um processo de habilitação que investigava o postulante quanto à “limpeza de sangue”, de ofícios (não ser mecânico), nascimento legítimo etc. Ao mesmo tempo, as Ordens Militares eram uma das formas de a Coroa assegurar a lealdade dos vassalos e premiar os seus serviços, “com valor simultaneamente honorífico e material, pois eram quase sempre acompanhados de uma tença e em casos menos comuns de uma comenda” (OLIVAL, 2001, p. 521).

No processo de habilitação que se iniciou em 1763, Gronfeld fez uso de sua rede de relações, pedindo que a habilitação fosse feita em Lisboa, onde havia “grande número de alemães, que terão conhecimento do suplicante e de sua família”. Da mesma forma, pediu a dispensa das folhas corridas da Alemanha, que provocariam grande demora, e que se sentenciasse pelas folhas corridas do Reino e do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Além disso, seus pais e avós teriam vivido em diferentes partes da Alemanha, o que tornava muito difícil conseguir a documentação normalmente exigida sobre os antepassados dos candidatos às ordens militares. O pedido foi aceito (ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, maço 4, n. 1).

Gronfeld apresentava a si e a toda a sua família como católicos apostólicos romanos, mas não foi capaz de apresentar uma certidão de batismo válida. Ofereceu, então, uma “atestação do Vigário e dos religiosos carmelitas descalços alemães do Hospício de São João Nepomuceno”, instituição fundada em Lisboa para atendimento espiritual dos alemães residentes naquela corte sob os auspícios da rainha Mariana de Áustria (consorte de D. João V) e colocada sob a proteção do rei D. José em 1752 (SILVA, 1842, p. 124).

Na “atestação”, o vigário do Hospício (que era em Lisboa o procurador de Gronfeld, que permanecia em Belém do Pará) certificava que tinha recebido a árvore genealógica do suplicante, cujo irmão enviara, em língua alemã, desde Hildesheim, no eleitorado de Hannover, “pela qual mostra ser de distinto nascimento e de sangue puro e filho legítimo de Ant.º Rudolfo de Gronefelt, e de sua mulher Maria Gertrudes de Hermann, neto pela parte paterna de Georgio Rudolfo de Gronefelt e pela materna de Catherina Heisterman”. Entre os depoentes sobre a pureza de sangue e de costumes do habilitando, achava-se o lente de Matemática do Real Colégio dos Nobres, João Ângelo Brunelli, de origem italiana. Algumas testemunhas disseram

ter ouvido dizer que Gronfeld vivera em Pavia, na Itália, onde se casara, antes de ser contratado para o serviço real português. Porém, outras testemunhas disseram não saber se Gronfeld era casado e houve até quem afirmasse que ele era solteiro (ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, mç. 4, n. 1).¹¹ O que sabemos com certeza é que ele tinha família, a quem deixava parte do ordenado em Lisboa, e que solicitaria, anos depois, uma renúncia de 68 mil réis (do total de 80 mil réis) da “tença” ou pensão referente ao hábito da ordem de Cristo em benefício de uma certa D. Balbina Gertrudes Cavagna e seu filho Marcos Manuel Cavagna (ANTT, Ministério do Reino, maço 745, proc. 29). Provavelmente nunca saberemos se era Dona Balbina a mulher com quem se casara na Itália.¹²

Gronfeld tinha serviços para mostrar ao pedir mercê: levantara plantas de Belém e de Santarém, executara reformas em diversos fortes da capital (ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, mç. 4, n. 1). Em 1761, desenhou e construiu um forte provisório em Macapá (ADONIAS, 1963, v. 2, p. 327). A planta da cidade da vila de São José de Macapá, em 1761, é uma exibição de lealdade à Coroa: não apenas o nome da vila já era um preito de vassalagem ao monarca D. José, mas também as praças principais (São João e São Sebastião) homenageavam o rei anterior e o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (ARAÚJO, 2012, p. 56-57). Em 1764, teve início a obra definitiva da grande fortaleza de São José de Macapá, projetada pelo engenheiro italiano Henrique Antônio Galluzzi, que tinha sido professor de engenharia militar. Falecendo este, dois anos depois, foi substituído por Gronfeld (AHU, CU 13, Cx. 65, D. 5.598).¹³

Em 1771, porém, desentendeu-se com o comandante daquela praça, o célebre Manoel da Gama Lobo D’Almada, veterano de Mazagão (AHU, CU 13, Cx. 67, D. 5.759), que o prendeu. O próprio governador do estado mandou libertar Gronfeld em Belém (AHU CU 13, Cx. 67, D. 5.762). Em

¹¹ Uma trajetória que, de certa forma, repete a de João Frederico Ludovice, como vimos anteriormente: a formação e o serviço militar, bem como a especialização na engenharia, em terras germânicas; a conversão ao catolicismo e o casamento na Itália e a migração para Portugal.

¹² Oberacker Júnior (1972, p. 94) descobriu nos arquivos de Viena que Gronfeld tinha sido contratado pela Coroa portuguesa, com anuência do governo austríaco, em 1749, junto com vários oficiais do exército daquele país, incluindo um certo Cavagna. Não é impossível que este último fosse irmão ou marido de Balbina, mas talvez nenhum documento que pudesse atestar uma relação entre ele e Gronfeld tenha sobrevivido até nossos dias.

¹³ A fortaleza só seria inaugurada em 1782.

novembro do mesmo ano, o alemão escreveu ao próprio Marquês de Pombal, queixando-se do que chamava de “traição” de Lobo D’Almada e pedindo permissão para embarcar para Lisboa (AHU, CU 13, Cx. 67, D. 5.778). Segundo Gronfeld, depois de lhe negar operários e materiais para executar suas tarefas na construção da fortaleza, Lobo D’Almada o desafiara para um duelo com florete e teria armado uma emboscada para matá-lo. Gronfeld concluía essa grave denúncia citando 30 testemunhas, entre brancos e índios.

Depois de dois anos de contínuas queixas de Gronfeld, o novo governador do estado, Pereira Caldas, reportava ao secretário da Marinha e Domínios Ultramarinos (AHU, CU 13, Cx. 70, D. 5.981) que as desordens em Macapá deviam-se a “implicâncias de jurisdição, entre um, e outro oficiais, e a uma pouca de liberdade, que acompanha ao sobredito engenheiro, como natural, e ordinária, em todos os oficiais estrangeiros”. Ao que parece, o episódio tinha sido tão embaraçoso que o governador anterior tinha recebido a denúncia de Gronfeld, mas não tinha procedido a nenhuma averiguação.

O conflito de jurisdição pode ter tido origem na falta de clareza sobre a cadeia de comando na praça-forte de Macapá. Uma carta do governador e capitão-general do estado Fernando da Costa de Ataíde Teive, datada de 2 de agosto de 1770, informava a Gronfeld que o então sargento-mor Lobo D’Almada assumiria o cargo de governador da praça, substituindo o mestre de campo Marcos José Monteiro de Carvalho, e que se deveria manter “a boa correspondência e harmonia” entre eles. A Lobo D’Almada, em carta com a mesma data, informava expressamente que entre os subordinados a ele não se contavam “o sargento-mor Diretor da obra, o Inspector, e o Provedor comissário, porque os seus empregos os põem unicamente imediatos às minhas ordens” (REIS, 2006, p. 60). Pode-se supor que Gronfeld não aceitava se colocar em uma posição hierarquicamente inferior a Lobo D’Almada, que era igualmente sargento-mor (e vinha substituir um mestre de campo). Além disso, o governador do estado deixara claro que o diretor da obra da fortaleza não se subordinava ao governador da praça.

Procurando manter-se relevante depois do desagradável confronto, Gronfeld ofereceu em 1773 ao governador Pereira Caldas dois planos de fortificação completa de Belém, no estilo Vauban (ADONIAS, 1963, v. 2, p. 228-229). Junto à foz do rio Amazonas e do rio Tocantins, a cidade era a chave do acesso à imensa região amazônica e um dos portos mais

movimentados da América portuguesa. O secular atrito fronteiriço com os franceses continuava a preocupar os encarregados da defesa daquela importante praça. Se o governo acolhesse o plano, seria o ápice da carreira do engenheiro. O projeto, no entanto, nunca saiu do papel.

Em 1778, Gronfeld era arrolado no Mapa das Famílias como um sargento-mor, residente na freguesia de Santa Ana, em Belém, “solteiro”, vivendo de seu soldo e proprietário de quatro escravos (AHU, CU 13, Cx. 94, D. 7.509). O oficial alemão faleceria em 1779 (AHU, CU 13, Cx. 83, D. 6.794), sem se desferrar de Lobo D’Almada, que se tornaria Primeiro Comissário da Comissão de Demarcação (encarregada de colocar os marcos fronteiriços do Tratado de Santo Idelfonso, juntamente com a comissão espanhola), e depois governador da Capitania do Rio Negro. Mas o registro como “solteiro” pode indicar um último “pecado” ou irreverência diante da Igreja, ao omitir o casamento com a mulher italiana que ficara em Lisboa.

Considerações finais

Os engenheiros alemães que atuaram na Amazônia setecentista enfrentaram eventualmente a desconfiança de seus pares e superiores, frequentes disputas de precedência e hierarquia, para não mencionar as doenças tropicais que podiam ser mortais ou incapacitantes. Alguns deles pereceram ao enfrentar essas adversidades, mas outros provaram uma notável capacidade de adaptação e ascensão social em uma sociedade relativamente fechada e bastante hierárquica.

Alexandre Rodrigues Ferreira, ao reunir elementos para a história de Barcelos e da Capitania do Rio Negro, na década de 1780, encontrou e transcreveu um documento de 1755 intitulado “Relação das pessoas [...] mais remarcáveis, não só pela graduação dos seus postos, e empregos, como também pela mais interessante utilidade das suas profissões, e incumbências” na comitiva de 25 barcos que trouxera Mendonça Furtado para Mariuá, no rio Negro. A tal relação, que era certamente uma indicação de prestígio, incluía todos os militares alemães (FERREIRA, 2007a, p. 295).

Por outro lado, nenhum alemão figurava entre os irmãos da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Barcelos, capital da Capitania do Rio Negro (FERREIRA, 2007b, p. 444). Figurar em uma irmandade leiga altamente prestigiada como essa, no mundo português de antigo regime, seria outro índice de *status*, mas a sinceridade da fé

católica desses súditos de origem alemã podia ser colocada em dúvida, como aconteceu com Gronfeld. No plano social e político, claramente Gronfeld não podia sair vitorioso ao enfrentar um distinto oficial português como Lobo D'Almada.

Não obstante, oriundos de um meio cultural tão diferente, transitaram com bastante desenvoltura no mundo português, adotando-o como seu. Não há indícios de que algum deles tenha voltado a terras alemãs para “vender segredos” da América portuguesa, como temia Carvalho e Melo na carta secretíssima a Gomes Freire. Gronfeld chegou a ser denunciado ao Santo Ofício da Inquisição como herege, o que não o impediu de obter, recorrendo à sua rede de relações com alemães residentes na Corte, um dos signos de *status* mais cobiçados do Reino: o hábito da Ordem de Cristo. Ele, Görz e Schwebel receberam mercês do rei, mostrando seus serviços à Coroa e buscando proteção dos poderosos. Sturm recebeu sucessivamente o comando de duas fronteiras estratégicas, a do alto rio Negro e a do rio Branco, e conquistou para Portugal o vale do rio Branco, uma área superior a qualquer reino alemão da época.

Literatur / Referências bibliográficas

Quellen / Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

AHU CU 13, Cx. 51, D. 4.648

AHU CU 13, Cx. 65, D. 5.598

AHU CU 13, Cx. 67, D. 5.759

AHU CU 13, Cx. 67, D. 5.778

AHU CU 13, Cx. 70, D. 5.981

AHU CU 13, Cx. 83, D. 6.794

AHU CU 13, Cx. 94, D. 7.509

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

SCHWEBEL, J. A. *Collecçam dos prospectos das aldeas, e lugares mais notaveis que se acham em o mapa que tiraram os engenheiros de expediçam principiando da cidade do Pará the a aldea de Mariua no Rio-Negro*. Belém, 1758. [Manuscrito].

Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL)

STURM, F., 1750-1770. Elevação das cazas q se estão fazendo em hú dos lados da nova praça para os moradores Soldados Cazados nesta Villa de Barcellos.

STURM, F., 1750-1770. Planta da Villa de Serpa erigida pelo Ill.mo Sr Joaquim de Mello e Povoas Gov.or desta Cap.nia.

Torre do Tombo (ANTT)

Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, maço 4, n. 1.

Ministério do Reino, maço 745, proc. 29.

Gedruckte Quellen / Fontes impressas

FERREIRA, A. R. *Viagem ao Brasil: a expedição philosophica pelas capitánias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá: t. 4, v. 3.* São Paulo: Kapa, 2007a.

FERREIRA, A. R. *Viagem filosófica ao rio Negro.* Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 2007b.

FORTES, M. D. A. *O engenheiro portuguez.* Lisboa Ocidental: Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1729.

LAPA, J. R. A. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769).* Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.

MELLO E PÓVOAS, J. D. *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Mello e Póvoas (1758-1761): transcrições paleográficas de Samuel Benchimol.* Manaus: UFAM/Cedeam, 1983.

MENDONÇA, M. C. D. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759.* 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2005. [3 v.].

NABUCO, J. *Premier mémoire: question des limites soumise à l'arbitrage de S. M. le Roi d'Italie par le Brésil et la Grande-Bretagne: annexes du premier mémoire du Brésil: v. 1.* Paris: H. Champion, 1903.

REIS, A. C. F. *Lobo D'Almada: um estadista colonial.* 3. ed. Manaus: Valer, 2006.

SAMPAIO, F. X. R. D. *Relação geographica histórica do Rio Branco da América portugueza.* *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro.* Rio de Janeiro, t. 13, n. 18, 1850 [1777].

SAMPAIO, F. X. R. D. *Appendix ao diario da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro.* In: *ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS. Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas que vivem nos domínios portuguezes.* Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, v. 6, 1856 [1775], p. 87-143.

SILVA, A. D. M. *Diccionario da Lingua Portugueza recopilado dos vocabularios impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado.* 2. ed. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. [2 v.].

SILVA, D. D. *Suplemento à Coleção de Legislação Portuguesa*. Lisboa: Typographia de Luiz Correa da Cunha, 1842.

Sekundärliteratur / Literatura secundária

ADONIAS, I. *A Cartografia da Região Amazônica*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisa/ Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1963. [2 v.].

ARAÚJO, Renata Malcher de. A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII: povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. *Anais do Museu Paulista*, v. 20, n. 1, 2012.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DELSON, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no Século XVIII*. Brasília: Alva-Ciord, 1997.

DUNCAN, W. P.; FERNANDES, M. N. Physicochemical Characterization of the White, Black, and Clearwater Rivers of the Amazon Basin and its Implications on the Distribution of Freshwater Stingrays (Chondrichthyes, Potamotrygonidae). *Pan-American Journal of Aquatic Sciences*, v. 5, n. 3, p. 454-464, 2010.

FONSECA, André Augusto da. *Reformismo ilustrado e política colonial: negociações e resistência na Capitania do Rio Negro (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2016.

FONTANA, Riccardo. *As obras dos engenheiros militares Galluzzi e Sambuceti e do arquiteto Landi no Brasil colonial do séc. XVIII*. Brasília: Senado Federal, 2005.

HEMMING, J. How Brazil Acquired Roraima. *The Hispanic American Historical Review*, v. 70, n. 2, p. 295-325, 1990.

KETTLE, Wesley Oliveira. Um súdito capaz no vale amazônico (ou Landi, esse conhecido): um outro significado da descrição das plantas e dos animais do Grão-Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 6, n. 3, p. 634, 2011.

MEIRA FILHO, Augusto. *Landi, esse desconhecido*. Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1976.

MENDONÇA, C. D. *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Nacional, 1960.

MENDONÇA, Emília I. M. G. *Antônio José Landi (1713-1791): um artista entre dois continentes*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999 [2 v.].

OBERACKER JÚNIOR, C. Dois cartógrafos alemães a serviço do Brasil no século XVIII: Johann Andreas Schwebel e Filipe Sturm. *Revista de História*. São Paulo, v. 44, n. 89, 1972, p. 93-109.

OLIVAL, F. *As ordens militares e o Estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

SALGADO, G. (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Arquivo Nacional, 1985.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, v. 8, n. 2, p. 79-98, 2008.

TELLES, Pedro Carlos da Silva. *História da engenharia no Brasil*. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos, 1984.

VITERBO, F. M. D. S. *Diccionario histórico e documental dos architectos, engenheiros e constructores portuguezes ou a serviço de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1899. [3 v.].

Neue soziale Kartografie Amazoniens zwischen Karten und Museen

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Gleich zu Beginn meiner Ausführungen möchte ich auf einen notwendigen Unterschied hinweisen: Die Einführung einer „neuen sozialen Kartografie“ ist zwar richtungsweisend für die Forschungspraktiken, unterscheidet sich jedoch von der herkömmlichen Bedeutung des Wortes „Kartografie“ und darf nicht als eine Beschreibung von Landkarten oder eine Zeichnung von Karten mit ihren Kardinalpunkten in Hinblick auf die Abgrenzung, Verteidigung oder Aneignung eines Gebietes verstanden werden. Außerdem unterscheidet sie sich ebenso von der als Nachschlagewerk verstandenen „sozialen Kartografie“, die weitläufig und routinemäßig von multilateralen Agenturen, Bergbauunternehmen und Unternehmen für Georeferenzierung wie Google verwendet werden. Im Gegensatz zu jeder einzelnen, definitiven und geschlossenen lexikalischen Bedeutung soll der Gedanke des „Neuen“ eine Vielzahl von Einträgen bis hin zu einer offenen Beschreibung erlauben, an deren Dimensionen man anknüpfen kann und die sich auf vielfältig fundierte Experimente sowie auf einer eher zurückhaltenden Kenntnis der lokalen Realitäten basieren. Die Überprüfung von empirisch beobachtbaren Situationen vor Ort, verweist vor allem auf Forschungsbeziehungen und das gegenseitige Vertrauen zwischen den Forschern und den untersuchten Sozialakteuren, die sich hier auf die genannten Völker und traditionellen Gemeinschaften bezieht.

Diese Beschreibung mit pluraler Absicht umfasst Praktiken der Feldarbeit und Beziehungen auf unterschiedlichen sozialen Ebenen, an denen mehrere Akteure beteiligt sind, die mit ihren mystischen Erzählungen, ihren Feierlichkeiten, ihren eigenen Verwendungsformen der natürlichen Ressourcen und ihren Handlungen und die damit einhergehende Wahrnehmung von Kategorien (Zeit, Raum, Ort) und Gegenständen zur Beschreibung beitragen würden. Eine ähnliche Beschreibung, in der Handlungen als Text nicht interpretiert werden, erfolgt in der „ständigen Konfrontation der Erfahrungen mit den Reflexionen der Teilnehmer“

(BOURDIEU, 2003, S. 694), löst diese doch die empirisch begründete Illusion der „Selbstbeweise“ im Feld und die kulturalistische Illusion der „Textualisierung“ auf. Die Konfrontationen sind im sozialen Leben verstreut und strukturieren sich ausgehend aus der Perspektive unterschiedlicher Positionen sowie sozialer Beziehungen und nicht nur aus der Sicht staatlicher Machtinstanzen oder des „Blickwinkels der Eingeborenen“.

Man könnte dies eine „neue Beschreibung“ nennen, die der Ethnografie nahe kommt, indem sie versucht, durch Forschungsbeziehungen und Techniken der direkten Beobachtung, das soziale Leben von Völkern, Gemeinschaften und Gruppen, zurückhaltend zu beschreiben, die als „traditionell“ eingestuft und am Rande des politischen Szenarios betrachtet werden, jedoch ein Bewusstsein ihrer Grenzen und der Mittel zu dessen Beschreibung, insbesondere in Situationen sozialer Konflikte, von Mobilisierung und Kampf offenbaren. Bewusstsein seiner Grenzen nennt man das Zusammenwirken von mindestens zwei Aspekten, das heißt, eine Vereinigung des Bewusstseins des eigenen Gebietes mit dem Bewusstsein seiner selbst, das sich durch die eigenen sozialen Akteure in ihren Forderungen an den Staat in ihren politischen Mobilisierungen ausdrückt.

Diese Vereinigung deutet bereits den Bruch mit dem Monopol der Identitäts- und Gebietsklassifikationen an, die in der Vergangenheit von der kolonialen Gesellschaft durch Volkszählungen, Registrierungen, Inventare, Kodierungen und Karten produziert wurden. Die Vermessungen, die „Regelung der Grundbesitzverhältnisse“ und die „Raumplanung“ sind Früchte der Kolonialverwaltung. Diese Vereinigung zeugt also von einer immer stärker wahrzunehmenden Spannung zwischen dem Bewusstsein ihrer selbst – ausgedrückt durch gemeinschaftliche Aktionen, politischen Mobilisierungen und Selbstbestimmung – und den auf farblichen („schwarz“, „gelb“, „weiß“, „braun“) und primordialistischen Kriterien gründenden Identitätskategorien der Volkszählung, die sich eindeutig an Rassenklassifikationen orientieren und die von der Staatsmacht seit mindestens 1872 mit der ersten Volkszählung einheitlich durchgesetzt werden. Ebenfalls ausgedrückt durch die Klassifikationen, die von den Katasterstatistiken der offiziellen Grundämter erstellt wurden, welche die Kategorien der ländlichen Immobilien und deren Abgrenzungen anhand ihrer Ausdehnung/Fläche oder ihrer Produktivität definieren.

Die wichtigste Ausprägung dieses Bruchs findet sich in den intensiven politischen Mobilisierungen dieser sozialen Akteure wieder, die

sich sowohl durch die Kategorien der Selbstdefinition wie durch das Auftauchen von besonderen politisch-organisatorischen Formen ausdrücken. Beide konvergieren zu einer von sozialer Bewegung gewollten kollektiven Identität, insbesondere ab 1985-86 im Rahmen der Debatten der verfassungsgebenden Versammlung, und wurden in die Bundesverfassung von 1988 aufgenommen. Durch diese Mobilisierungen, die von der Kenntnis ihrer verfassungsmäßigen Rechte zeugen, hinterfragen diese Akteure ihre Beziehungen zur Politik, die teilweise von den Organisationen und Bewegungen, die sie vertreten, zum Ausdruck gebracht werden.

Bei den Arbeiten der sozialen Kartierung in Amazonien zwischen 2005 und 2019, im Rahmen des Projektes der neuen sozialen Kartografie, konnten wir die Entstehung der sogenannten „lebendigen Museen“ oder „kleinen Museen“ in indigenen Gebieten, in Gebieten von *Quilombos* (ehemaliger geflohener Sklaven), in Dörfern, in Siedlungsprojekten, in Umweltschutzgebieten und in den Randgebieten der Metropolen beobachten. Die erste Feststellung ist, dass ebenso wie die Karten, diese „kleinen Museen“ heute bei den Mobilisierungen für die Anerkennung der Identitäten der Völker und eingeborenen Gemeinschaften eingesetzt und dabei zu einem dynamischen Faktor für besonderes Wissen und ein entsprechendes politisches Instrument werden. Wie bei den Karten, wurde auch das Konzept des Museums von denjenigen übernommen, die gemeinhin als die „Anderen“ bezeichnet werden. Mit anderen Worten, die Karte führte uns zum Museum. Die Aufzeichnung der Karten führte uns zur Reflexion über die Erinnerung. Die „neue Kartografie“ brachte uns die neuen Bedeutungen des lebendigen Museums auch als Zentrum der Wissenschaft und des Wissens (*Centro de Ciências e Saberes – CCS*) nahe, die nun Teil des Bedeutungsfeldes werden. Die Skizzen und Karten werden mit der Konsolidierung der Erfahrungen der kleinen lebendigen Museen ergänzt, deren Karten von den eigenen Mitgliedern der traditionellen Gemeinschaften erstellt werden, so wie die Skizzen und die Aufnahme von Punkten bei der sozialen Kartierung. Die sogenannten „Anderen“ wurden Autoren und Handlungssubjekte, die ihre Gebiete und ihre kollektive Identität konsolidierten, wie wir weiter unten sehen werden.

Dies betrifft die Wechselfälle der realen Prozesse und der empirisch beobachtbaren Realitäten im Laufe der Feldstudien, die in verschiedenen Regionen Amazoniens von den Forschern des Projektes neue soziale Kartografie Amazoniens – PNCSA durchgeführt wurden. Sie erstellten schon

in den letzten fünfzehn Jahren fast dreihundertfünfzig Karten¹. Sie trugen bereits zum Aufbau von etwa 20 lebendigen Museen oder kleinen Museen bei. Hier möchten wir gerne diejenigen herausstellen, die vom Forschungsnetz der neuen sozialen Kartografie unterstützt werden, die im Projekt „Zentrum der Wissenschaften und des Wissens: Erfahrungen in der Errichtung von lebendigen Museen zur Bestätigung des Wissens und der repräsentativen Handlungen der Völker und traditionellen Gemeinschaften“ (MCTI/CNPq/SECIS Nr. 85/2013, Projekt-Nr. 458207/2013-6) konsolidiert wurden. Hier sind zu nennen: „CCS (Zentrum der Wissenschaften und des Wissens) Mãe Anica“ in Canelatiua (Alcântara – MA); „CCS Lua Verde“ und „CCS Antonio Samias“, beide der Kokama in Manaus (AM), CCS des Volkes Tremembé, in Raposa (MA); CCS der Gemeinschaften ehemaliger Sklaven (*Comunidades Quilombolas*) von Andirá (AM), „CCS Museu Casa Branca“ in Imperatriz (MA) und „CCS Escola da Cultura“ in São José da Povoação (Curralinho, PA) oder auch die im Aufbau befindlichen CCSs in den ehemaligen Sklavengemeinschaften von Jauari am Fluss Erepecuru und von Cachoeira Porteira, am Trombetas-Fluss (PA) und in der Gemeinschaft der Flussbewohner des Jauaperi, in Resex do Baixo Rio Branco (RR/AM). In allen diesen Situationen führten uns die Arbeiten in den kartografischen Werkstätten zu kleinen Museen, das heißt, die Erstellung der Karte erfolgte zeitgleich mit dem Museum² in unterschiedlichen sozialen Einheiten (Dörfern, Siedlungen, Stadtteilen).

Warum fordern so viele traditionelle Gemeinschaften die soziale Kartierung und engagieren sich im Aufbau der kleinen Museen? Der Bedeutungswandel von Museen, die Sammlungen in ihren kulturellen Standards erstellen und sich engagieren, ihre eigenen Karten zu produzieren, zeugen nicht nur von Selbstbehauptung und Identität, aber vor allem von Situationen sozialer Spannung unter den traditionellen Völkern und Gemeinschaften, deren Gebiete und kulturelle Güter in Gefahr sind und von Megaunternehmen, „Infrastruktur- und Sicherheitsprojekten“ verursachten Konflikte bedroht werden. Dämme, Militärstützpunkte mit Raketenabschussrampen, Schienenwege, Autobahnen, Häfen, Erzleitung, Gasleitungen, Ölleitungen, Stromübertragungsleitungen, Windparks und Wasserstraßen werden zeitgleich eingerichtet, verursachen Schäden und

¹ Sie wurden in Sammlungen veröffentlicht und auf der Seite <http://novacartografiasocial.com.br> zur Verfügung gestellt.

² Weitere Informationen finden Sie in Almeida und Arenillas (2018).

haben verheerende Auswirkungen auf die Lebensweise und die Fortpflanzung dieser Völker und Gemeinschaften sowie auf bedeutsame Orte in ihrer historischen Erinnerung. Die als „Infrastruktur“ bezeichneten Logistikkorridore und die riesigen Bergbauprojekte sowie extensive Landwirtschaft, deren Erzeugnisse im *Commodities*-Handel angeboten werden, dringen in die Gebiete der Gemeinden ein und zerstören die Landschaften mit sukzessiven Rodungen und Verwüstungen.

Mich beschäftigt daher die Frage: Wie interpretiert man die aktuelle Verbreitung dieser Initiativen von „lebendigen Museen“ oder „Zentren für Wissenschaften und Wissen“ und ähnlich gearteter Praktiken, die mit dem Begriff „Museum“ als Vorsilbe bezeichnet werden, mit der jeweiligen sozialen Identität und ihrer Varianten, wie z. B.: indigene Museen (Kokama, Karapaña, Ticuna), *Quilombola*-Museum, Museum der Sammlerinnen der Babaçu-Frucht, Museum der Flussbewohner, Museum der Kautschuksammler, Museum der Nusssammler, Museum der Pantanal-Bewohner, Museum der handwerklichen Fischer, Museum der Piaçava-Fasernsammler (*Piaçabeiros*), Museum der Mestizen-Strandbewohner (*Caiçaras*), Museum der traditionellen Savannen- und Dornstrauchsavannen-Bewohner (*Geraizeiros*), Museum der landwirtschaftlichen Kollektive und Museum der landwirtschaftlichen Familienbetriebe? Die ausdrückliche Nennung der „Subjekte“ bei der Schaffung dieser „lebendigen Museen“ fällt mit der Bedeutung der „Anderen“ in sich zusammen. Die Unterdrückung und das freiwillige Verstecken des Namens unter einem Oberbegriff machte jede konkrete Selbstdefinition unmöglich. Im Gegenteil, zum aktuellen Zeitpunkt zeigen die öffentlichen Selbstdefinitionen, die Ernennung von Museen, Gebieten und Karten, nicht nur ihre Besonderheiten, sondern auch die Verbundenheit der „lebendigen Museen“ mit dem Selbstbewusstsein oder dem Prozess der Selbstdefinition der jeweiligen sozialen Akteure in den ausdrücklich erwähnten kollektiven Identitäten.

Das Auftauchen dieser selbsttragenden und nicht dem Staat unterworfenen „kleinen Museen“, die auch nicht unbedingt institutionalisiert werden müssen, unterstreicht den Verlust der sprachlichen Stabilität von Begriffen und Konzepten wie „Tradition“, „Exposition“, „Eigentum“ und „Sammlung“ sowie die Komplexität ihrer sozialen Verwendungen im täglichen Leben. Solche Verwendungen im politischen Kampf, zur Behauptung der Identität und dem Kampf um Länderrechte, verstärken diese Möglichkeit. So wird die Absicht, die traditionelle Bedeutung der Museen und ihre Ausprägungen zu überdenken, auf die

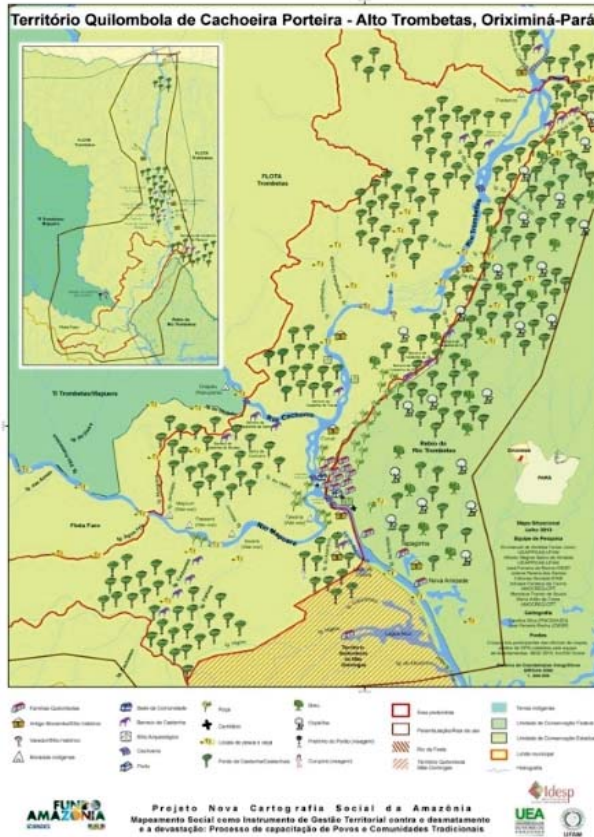


Abbildung 3 – Karte des Quilombola-Gebietes von Cachoeira Porteira, am oberen Trombetas-Fluss, in Oriximiná (PA)

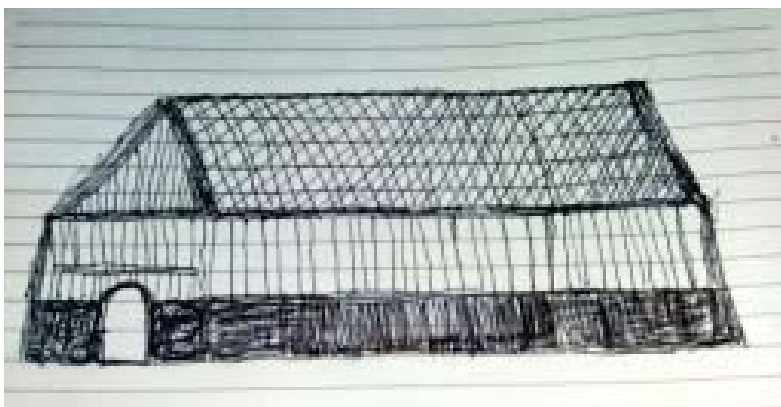


Abbildung 4 – Skizze des Museums der Quilombola-Gemeinschaften von Barreirinha (AM)

Praktiken der sozialen Aufzeichnung⁴ im Sinne der neuen sozialen Kartografie Möglichkeiten, diese im Entstehen begriffenen „kleinen Museen“ oder „lebende Museen“ sowie das Potenzial der politischen Mobilisierung der Völker aufzuspüren, die ihre Verurteilung zum Aussterben rückgängig machten und mit dem Stigma der „primitiven“ und „rückständigen“, das in der Regel den „Anderen“ zugeschrieben wird, gebrochen haben. Die wiederholte Verwendung der Bezeichnung „lebende Museen“, mit der diese sozialen Akteure ihre museologischen Initiativen benennen, lässt uns nachempfinden, woher die starke Betonung des Lebens und die Ablehnung der „historischen“ Vorhersagen der Unterwerfung und des Todes stammen. Sowohl die Karten wie auch die Museen zeugen zeitgleich von diesen kollektiven Identitäten, die auf unterschiedlichen politischen Organisationsformen und deren Transformationshandlungen gründen. Sie vertreten die Geschichtlichkeit des Lebens und stellen ein Gegengewicht zum Muff der königlichen und kaiserlichen Museen dar, der Hoffnungslosigkeit der Nationalmuseen und dem Tod, der über diesen großen Museen der alten Metropolen schwebt, die nun verzweifelt versuchen, sich zu erneuern.

In diesem Sinne kann man zusammenfassend sagen, dass die „neue soziale Kartografie“ eine Nähe zur Ethnografie aufweist und eine neue Modalität der Beschreibung darstellt. Eine breiter angelegte Beschreibung, die besser mit den lokalen Realitäten und den tatsächlichen Abläufen übereinstimmt, die sich aus den Forschungsbeziehungen mit den sozialen Akteuren ergibt, welche die Auswirkungen von Konfliktsituationen erleben und darunter leiden. Die sozialen Beziehungen der Forschung machen die Mitglieder dieser fokussierten Gemeinschaften zu Trägern spezifischer kollektiver Identitäten, die sie selbst als Autoren ihrer eigenen Kartierungs- und museografischen Erfahrungen erarbeiten. Die „neue soziale Kartografie“ entspricht dieser offenen Beschreibung, die weit von der Starrheit jeder handbuchinspirierten Normativität entfernt ist. Sie ist in

faulen: Sie sterben, weil sie von einer langsamen Ordnung des Symbolischen, Herrin der Fäulnis und des Symbolischen zu einer Ordnung der Geschichte, der Wissenschaft und des Museums transhumieren, unsere Ordnung, die schon nichts mehr beherrscht, die nur etwas vor der Fäulnis und vor dem Tod war, um dann zu versuchen, diese durch die Wissenschaft wiederaufstehen zu lassen. Irreparable Gewalt gegenüber allen Geheimnissen, Gewalt einer Zivilisation ohne Geheimnis, Hass einer ganzen Zivilisation gegen ihre eigenen Grundlagen“. (BAUDRILLARD, Jean, 1991, S. 18-19)

⁴ Es geht um das Projekt neue soziale Kartografie Amazoniens – PNCSA, das ab 2005 von Forschern von öffentlichen Universitäten Amazoniens und des Nordostens eingerichtet wurde.

dieser Ordnung durch die Abwesenheit eines „Handbuchs“ oder eines Systems vordefinierter Normen gekennzeichnet und stützt sich auf die Dynamik der Forschungsbeziehungen und ihrer Variationen. Sie beinhaltet sowohl einen Affirmationsfaktor für die Heterogenität der Positionen wie auch die Anerkennungen unterschiedlicher sozialer Einheiten (Volk, Stamm, Gemeinschaft und Gruppe) durch die Prämisse, jede soziale Situation mit ihren innewohnenden Faktoren zu bearbeiten, in ihrer Besonderheit und übereinstimmend mit dem, was die Mitglieder jeder einzelnen für relevant halten, um es in die Karte einzutragen oder was als Artefakt gilt, das ausgestellt werden soll. Es sind soziale Einheiten in Bewegung und sie widersprechen gewissermaßen der eigenen in den Karten intendierten Unveränderlichkeit, die durch die ethnische Mobilisierung in Frage gestellt wird, deren Wechselfälle zu einer Neudefinierung der Karten entsprechend dem Rhythmus und der Hindernisse des Gesprächs mit den Machtzentren führen können.

Als Hintergrund gibt es eine enge Beziehung zwischen der sozialen Kartierung, Aufbau von kleinen Museen und ethnografischer Beschreibung. Die „neue soziale Kartografie“ als eine Beschreibung, die für unterschiedliche Textgattungen offen ist und für eine Vielfalt von grafischen und bildlichen Darstellungen, vielfältige Ausdrücke der sozialen Akteure vermengend – Skizzen, Zeichnungen, Gedichte, Biografien, Autobiografien, Grundrisse und Entwürfe der Wissenszentren – gründet auf ihren Selbstdefinitionen und mystischen Erzählungen, auf den intrinsischen Kriterien zur Klassifizierung der Objekte. Sie kann ein umfassendes Repertoire von Kategorien beschreiben, die im Rahmen einer aufgezeichneten sozialen Einheit verwendet werden, darunter Taxonomien, Partituren und Gedankeninstrumente, welche Klassifikationssysteme strukturieren. In den Beschreibungen geht es also um theoretische Konzepte. Eine Beschreibung und eine Handlung entsprechen einem Vortrag über die Handlung und der eigenen Handlung.

Hier muss man den Gegensatz zwischen der „alten Beschreibung“ – gegründet auf Primordialismus und Essenzialismus, aus denen ethnische Identitäten bestehen – und der „neuen Beschreibung“ – gegründet auf einer kritischen Lektüre und in einer Vielfalt an intrinsischen Kriterien, um „Sammlungen“ zu klassifizieren und die kartierten sozialen Akteure zu beschreiben – betonen.

Die soziale Genese des Konzepts der „neuen sozialen Kartografie“ geht also über den Bruch mit einem Repertoire von Gemeinplätzen, die

vorherrschen, wenn man von sozialer Kartografie spricht. Wichtig ist, sie alle in ihrem eigenen Feld anzugreifen und ausdrücklich mit den angeblichen Hegemoniegedanken zu brechen, die den Ausdruck „soziale Kartografie“ banalisierten, als wäre es etwas Banales, bestimmt durch den Kompass einer imaginären Gruppe von Kartografen, in den von Jorge Luis Borges (2006, S.119) kritisch dargestellten Begriffen über die, die mit wissenschaftlicher Strenge den Maßstab 1:1 definieren.



Abbildung 8 – Zentrum für Wissenschaft und Wissen des *Quilombo* von Jauari, am Erepecuru-Fluss, in Oriximiná (PA), eingeweiht im Januar 2020



Abbildung 9 – Einweihung des Zentrums für Wissenschaft und Wissen von Karapãna, am Tarumã-Fluss, in Manaus (AM)

Nova cartografia social da Amazônia entre mapas e museus

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Uma distinção necessária, para início de conversa: a proposição de uma “nova cartografia social”, enquanto orientadora de práticas de pesquisa, distingue-se do sentido corrente do vocábulo “cartografia” e não pode ser entendida como circunscrevendo-se a uma descrição de cartas ou a um traçado de mapas e seus pontos cardeais com vistas à delimitação, à defesa ou à apropriação de um território. Distingue-se igualmente do sentido manualesco de “cartografia social” que vem sendo largamente usado e banalizado por agências multilaterais, empresas mineradoras e de georreferenciamento, como a Google. Ao contrário de qualquer significação única, dicionarizada, definitiva e fechada, a ideia de “nova” visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta, conectável em todas as suas dimensões, e voltada para múltiplas experimentações fundadas, sobretudo, num conhecimento mais detido de realidades localizadas. A verificação *in loco* de situações empiricamente observáveis remete, sobretudo, a relações de pesquisa e de confiança mútua entre os investigadores e os agentes sociais estudados, que aqui se referem aos chamados povos e comunidades tradicionais.

Essa descrição de pretensão plural compreende práticas de trabalho de campo e relações em planos sociais diversos, que envolvem múltiplos agentes, os quais contribuiriam à descrição com suas narrativas míticas, suas sequências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo, espaço, lugar) e objetos. Semelhante construção descritiva, que nada tem de uma interpretação dos atos como texto, ocorre na “confrontação contínua das experiências e das reflexões dos participantes” (BOURDIEU, 2003, p. 694), desfazendo a ilusão empirista das “autoevidências” de campo e a ilusão culturalista que enfatiza a “textualização”. As confrontações acham-se dispersas na vida social e se estruturam a partir da perspectiva de diferentes posições e relações sociais e não apenas do prisma das instâncias de poder referidas ao Estado ou do “ponto de vista dos nativos”.

Poderia ser nomeada como uma “nova descrição”, que se avizinha da etnografia, ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de pesquisa e de técnicas de observação direta, a vida social de povos, comunidades e grupos classificados como “tradicionais” e considerados à margem da cena política, mas que revelam “consciência de suas fronteiras” e dos meios de descrevê-la, principalmente em situações de conflito social, de mobilização e de luta. Está se chamando de consciência de suas fronteiras à confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, à unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado em suas mobilizações políticas.

Tal unificação indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamentos, cadastros, inventários, códigos e mapas. Os serviços de agrimensura, de “regularização fundiária” e de “ordenamento territorial” são produtos de gestões colonialistas. Assim, tal unificação enuncia uma tensão, cada vez mais perceptível, entre a consciência de si mesmos, expressa por ações coletivas, por mobilizações políticas e pelas autodefinições, e as categorias censitárias de identidade, apoiadas em critérios cromáticos (“preto”, “amarelo”, “branco”, “pardo”) e primordialistas, de nítida inspiração em classificações raciais, impostas uniformemente pelo poder do Estado desde pelo menos 1872, data do primeiro censo demográfico do Brasil, e expressas também pelas classificações urdidas pelas estatísticas cadastrais de órgãos fundiários oficiais, que definem as categorias de imóveis rurais e seus limites, seja pela sua extensão/área, seja pela sua produtividade.

A principal configuração dessa ruptura concerne a um quadro de intensas mobilizações políticas desses agentes sociais articuladas tanto com o advento das categorias de autodefinição quanto com a emergência de formas político-organizativas específicas. Ambas convergem para uma identidade coletiva objetivada em movimento social, notadamente a partir de 1985-1986, no âmbito das discussões que perpassaram a Constituinte e foram incorporadas à Constituição Federal de 1988. Por meio dessas práticas mobilizatórias, que evidenciam conhecimento de seus direitos constitucionais, é que tais agentes interrogam sobre suas relações com a política, parcialmente exprimidas pelas organizações e movimentos que os representam.

Entre 2005 e 2019, na execução de atividades de mapeamento social na Amazônia, no âmbito das atividades do Projeto Nova Cartografia Social,

verificamos o surgimento dos chamados “museus vivos” ou “pequenos museus” em terras indígenas, em terras de quilombos, em povoados, em projetos de assentamento, em áreas de proteção ambiental e em bairros periféricos das metrópoles. A primeira constatação é que, tal como os mapas, esses “pequenos museus” são acionados hoje nas mobilizações pelo reconhecimento identitário de povos e comunidades tradicionais, tornando-se um fator dinâmico de conhecimentos específicos e um instrumento político pertinente. Semelhante ao que acontece com os mapas, verifica-se que a ideia de museu também está sendo apropriada por aqueles que são usualmente designados como os “Outros”. Em outras palavras, o mapa nos levou ao museu. O mapeamento nos levou à reflexão sobre a memória. A “nova cartografia” nos impeliu aos novos significados de museu vivo, também designado como centro de ciências e saberes – CCS, que passam a integrar seu campo de significação. Os croquis e mapas são complementados com a consolidação de experiências de pequenos museus vivos, cujas plantas são produzidas pelos próprios membros das comunidades tradicionais, tais como os croquis e as tomadas de pontos nas práticas de mapeamento social. Os chamados “Outros” se tornam autores e sujeitos da ação que consolida seus territórios e sua identidade coletiva, como veremos adiante.

O pano de fundo concerne às vicissitudes de processos reais e de realidades empiricamente observáveis no decorrer dos trabalhos de campo realizados em regiões amazônicas pelos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, que já realizaram nos últimos quinze anos quase três centenas e meia de mapeamentos¹ e já contribuíram na montagem de cerca de vinte museus vivos ou pequenos museus. Entre eles gostaríamos de sublinhar aqueles que estão sendo apoiados pela rede de pesquisadores da Nova Cartografia Social, consolidados por meio do Projeto “Centro de ciências e saberes: experiência de criação de museus vivos na afirmação de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais” (MCTI/CNPq/SECIS n. 85/2013, Projeto n. 458207/2013-6), quais sejam: “CCS Mãe Anica”, em Canelatiua (Alcântara – MA); “CCS Lua Verde” e “CCS Antonio Samias”, ambos dos Kokama, em Manaus (AM); CCS do Povo Tremembé, na Raposa (MA); CCS das Comunidades Quilombolas do Andirá (AM); “CCS Museu Casa Branca”, em Imperatriz (MA), e “CCS Escola da Cultura”, em São José da Povoação (Curralinho, PA),

¹ Publicados em fascículos e disponibilizados no site <http://novacartografiasocial.com.br>.

ou ainda os CCSs em consolidação nas comunidades quilombolas de Jauari, no rio Erepecuru (PA), de Cachoeira Porteira, no rio Trombetas (PA), e na comunidade de ribeirinhos do rio Jauaperi, na Resex do Baixo Rio Branco (RR/AM). Em todas essas situações os trabalhos nas oficinas de mapas nos levaram aos pequenos museus, ou seja, o mapa mostrou-se coetâneo do museu² em diferentes unidades sociais (aldeias, povoados, bairros).

Por que tantas comunidades tradicionais demandam mapeamento social e se empenham na montagem de pequenos museus? Os deslocamentos nos significados de museus, ao produzirem coleções intrínsecas aos seus padrões culturais, e o empenho em produzir seus próprios mapas demonstram não apenas uma afirmação identitária, mas sobretudo situações de tensão social, envolvendo povos e comunidades tradicionais cujos territórios e bens culturais encontram-se submetidos a grandes riscos, ameaçados por conflitos provocados pela implantação de megaempreendimentos e “obras de infraestrutura” e de segurança. Barragens, bases militares de lançamento de foguetes, ferrovias, rodovias, portos, minerodutos, gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia, parques eólicos e hidrovias, implantados de maneira concomitante, provocam danos e têm efeitos devastadores sobre o modo de vida e a reprodução desses povos e comunidades e sobre o que eles consideram os lugares relevantes de sua memória histórica. Os corredores logísticos, chamados de “infraestrutura”, e os megaempreendimentos minerários e de grandes plantações, cuja produção é destinada aos mercados de *commodities*, intrusam territórios comunitários e desfiguram paisagens com desmatamentos sucessivos e devastações.

Insisto, pois, na pergunta: como interpretar a atual disseminação dessas iniciativas de “museus vivos” ou “centros de ciências e saberes” e demais práticas designadas através de expressões similares em que o termo “museu” funciona como uma sorte de prefixo, acompanhado da identidade social respectiva e suas variantes, tais como: museu indígena (Kokama, Karapaña, Tikuna), museu quilombola, museu de quebradeiras de coco babaçu, museu de ribeirinhos, museu de seringueiros, museu de castanheiros, museu de pantaneiros, museu de pescadores artesanais, museu de piaçabeiros, museu de caiçaras, museu de geraizeiros, museu das comunidades de fundos e fechados de pasto e museu de faxinais? Antes de tudo, cabe dizer que a nomeação explícita dos “sujeitos” na criação desses

² Para maiores informações consulte-se Almeida e Arenillas (2018).

“museus vivos” implode com o significado de “Outros”, evidenciando que, ao omitir ou ocultar deliberadamente o nome, sob uma designação genérica, inviabilizava-se qualquer possibilidade concreta de autodefinição. Ao contrário, no momento atual, as autodefinições que vêm a público, nomeando os museus, os territórios e os mapas, demonstram não somente suas especificidades, mas também que os “museus vivos” são indissociáveis da consciência de si mesmos ou do processo de autodefinição dos agentes sociais correspondentes às identidades coletivas explicitamente mencionadas.

A emergência desses “pequenos museus”, que, inclusive, não demandam necessariamente uma institucionalização, além de serem autossustentáveis e não submissos a atos de Estado, pode ser articulada com a perda da estabilidade semântica de termos e conceitos como “tradição”, “exposição”, “patrimônio” e “coleção” e a complexidade de seus usos sociais na vida cotidiana. Tais usos em mobilizações políticas por afirmação identitária e por direitos territoriais aprofundam essa possibilidade. Colocam na ordem do dia da vida intelectual e política e nos meandros dos mecanismos burocráticos o propósito de repensar os significados usuais de “museu” e suas variações, tal como antes ocorrera com o significado de “cartografia”. Esta tarefa não é trivial, tampouco fácil, uma vez que tais significados, além de historicamente cristalizados, possuem uma ambiguidade conflitiva e deveras perturbadora. Os centros de ciências e saberes acenam para um aprofundamento do conflito com a perspectiva colonialista, posicionando-se conforme uma autonomia face ao Estado e num sentido arquitetônico, cartográfico e museográfico.

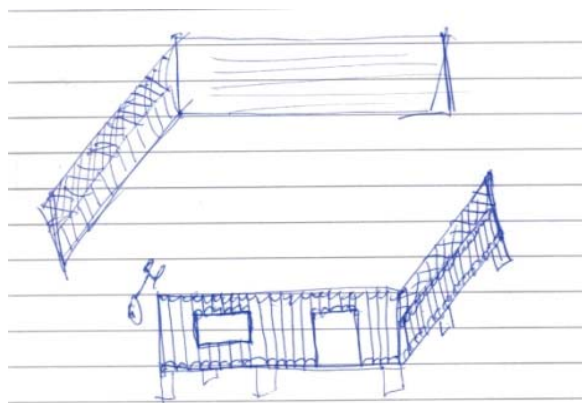


Figura 1 – Croqui do Museu Quilombola de Cachoeira Porteira, Pará

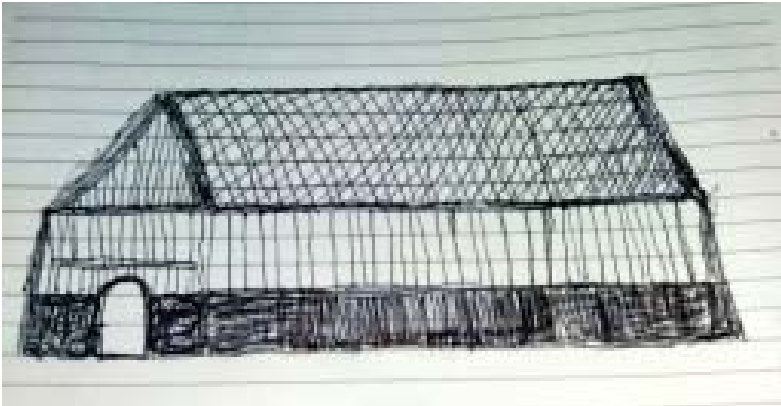


Figura 4 – Croqui do Museu das Comunidades Quilombolas de Barreirinha, Amazonas

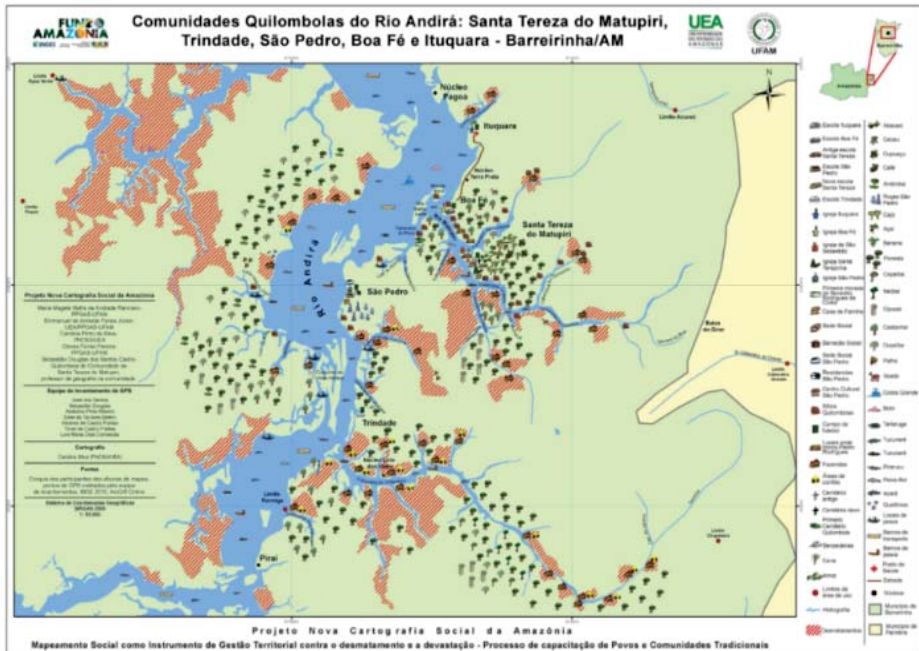


Figura 5 – Mapa das comunidades quilombolas do rio Andirá: Santa Tereza do Matupiri, Trindade, São Pedro, Boa Fé e Ituquara-Barreirinha, Amazonas

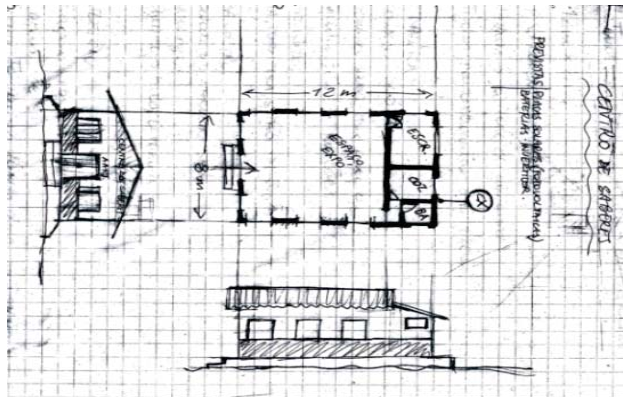


Figura 6 – Croqui do Centro de Ciências e Saberes das comunidades ribeirinhas de artesãos do rio Jauaperi, Rorainópolis (RR) e de Novo Airão (AM)



Figura 7 – Mapa dos ribeirinhos e artesãos em Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro, rio Jauaperi, Roraima e Amazonas

Este trabalho encerra, pois, uma crítica às noções usuais de cartografia e de historicidade da morte assinalada pelos museus. Os outrora mapeados nos levaram àqueles cujos artefatos eram museificados, como eles próprios,

num lento extermínio simbólico. Os museus de inspiração colonial consistiam nessa paradoxal historicidade da morte, e esse significado de museificação nos remete diretamente a Baudrillard.³ Por outro lado, as recentes práticas de mapeamento social⁴ correspondentes à nova cartografia social nos facultaram condições de possibilidades para detectar o estado nascente de “pequenos museus” ou “museus vivos” e o potencial de mobilização política de povos que reverteram a sua propalada condenação ao extermínio e romperam com os estigmas de “primitivos” e “atrasados” atribuídos usualmente à categoria “Outros”. A recorrência com que esses agentes sociais designam suas iniciativas museológicas como “museus vivos” possibilita a compreensão de por que atribuem uma ênfase desmedida à vida, desdizendo os “históricos” prognósticos de submissão e de morte. Ambos, mapa e museu, são coetâneos da emergência dessas identidades coletivas objetivadas em diferentes formas político-organizativas e suas ações transformadoras, que passam a representar a historicidade da vida se contrapondo ao mofo dos museus reais e imperiais, à soturnidade dos museus nacionais e à morte que paira sobre esses grandes museus das antigas metrópoles, que agora buscam desesperadamente se renovar.

Em consonância com este *approach*, pode-se reiterar que, em resumo, a “nova cartografia social” aproxima-se da etnografia, consistindo numa nova modalidade de descrição. Uma descrição alargada e mais coadunada com as realidades localizadas e os processos reais, construída a partir de relações de pesquisa com os próprios agentes sociais, que vivem e sofrem os efeitos das situações de conflito. As relações sociais de pesquisa tornam os membros dessas comunidades focalizadas portadores de identidades coletivas específicas por eles próprios engendradas, como autores de seus próprios mapeamentos e experiências museográficas. A “nova cartografia social”

³ O conceito de “museificação” como historicidade da morte é trabalhado por Baudrillard em consonância, a nosso ver, com Sartre e Merleau-Ponty, senão vejamos: “Estamos fascinados com Ramsés como os cristãos da Renascença o estavam com os índios da América, que nunca tinham conhecido a palavra de Cristo [...]. Deste modo terá bastado exumar Ramsés *para o exterminar ao museificar*: é que as múmias não apodrecem com os vermes: elas morrem por transumarem de uma ordem lenta do simbólico, senhora da podridão e da morte, para uma ordem da história, da ciência e do museu, a nossa, que já não domina nada, que só sabe votar o que precedeu à podridão e à morte e tentar em seguida ressuscitá-lo pela ciência. Violência irreparável para com todos os segredos, violência de uma civilização sem segredo, ódio de toda uma civilização contra suas próprias bases.” (BAUDRILLARD, 1991, p. 18-19, grifo nosso).

⁴ Referência ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, instituído a partir de 2005, por uma rede de pesquisadores de universidades públicas da Amazônia e do Nordeste.

corresponde a essa descrição aberta e distante da rigidez de qualquer normatividade de inspiração manualesca. É marcada, nesta ordem, pela ausência de um “manual” ou de um conjunto de normas pré-definidas, apoiando-se na dinâmica das relações de pesquisa e suas variações. Implica tanto um fator de afirmação de uma heterogeneidade de posições quanto o reconhecimento de diferentes unidades sociais (povo, tribo, comunidade e grupo), conforme a premissa de trabalhar cada situação social com seus fatores intrínsecos, em sua especificidade e consoante o que os membros de cada uma consideram relevante de inserir no mapa ou classificam como artefatos que querem que sejam exibidos. São unidades sociais em movimento, contrariando, em certa medida, a própria fixidez pretendida pelos mapas, que é colocada em questão pelo processo de mobilização étnica, cujas vicissitudes podem levar à redefinição dos mapas consoante o ritmo e os óbices da interlocução com os centros de poder.

Como pano de fundo, está-se diante de uma estreita relação entre mapeamento social, montagem de pequenos museus e descrição etnográfica. A “nova cartografia social”, como uma descrição aberta a vários gêneros textuais e a uma diversidade de representações gráficas e pictóricas, entrecruzando múltiplas expressões dos agentes sociais – croquis, desenhos, poesias, biografias, autobiografias, plantas baixas e esboços dos CCSs –, baseia-se em suas autodefinições e narrativas míticas, em seus critérios intrínsecos de classificação de objetos. Dispõe as possibilidades de descrição ao vasto repertório de categorias em uso no âmbito da unidade social mapeada, compreendendo taxonomias, pautas musicais e instrumentos de pensamento que estruturam sistemas classificatórios. As descrições, portanto, trabalham conceitos teóricos. Uma descrição e um ato correspondem a um discurso sobre a ação e à própria ação.

Importa ressaltar a oposição entre a “antiga descrição”, fundada em primordialismos e essencialismos, que configuram identidades étnicas, e a “nova descrição”, fundamentada numa leitura crítica e numa diversidade de critérios intrínsecos para classificar “coleções” e descrever as unidades e os agentes sociais mapeados.

A gênese social do conceito de “nova cartografia social” passa, portanto, pela ruptura com um repertório de lugares-comuns que prevalecem ao se falar de cartografia social. Importa atacá-los cada um em seu campo peculiar numa ruptura explícita com pensamentos de pretensão hegemônica que impuseram uma banalização da expressão “cartografia social”, como se fora algo trivial regido pelo compasso de um imaginário colégio de

cartógrafos, nos termos colocados criticamente por Jorge Luis Borges (2006, p. 119) sobre os que definem como rigor científico a escala 1:1.



Figura 8 – Centro Ciências e Saberes do Quilombo do Jauari, rio Erepecuru, Oriximiná (PA), inaugurado em janeiro de 2020



Figura 9 – Inauguração do Centro de Ciências e Saberes Karapãna, no rio Tarumã, Manaus

Literatur / Referências bibliográficas

ALMEIDA, A. W. B.; ARENILLAS OLIVEIRA, M. *Museus indígenas e quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. Manaus: UEA/MAST/UEMA, 2018.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BORGES, Jorge Luis. Del rigor en la ciência. In: *El hacedor*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

Raizamas [Wurzelwerke] in Brasilien: Segnungen in Amazonien im Westen von Pará

Augusto Rodrigues da Silva Junior
Eloísa Amorim de Barros

Der Aufenthalt im Wald, die Überquerung großer Flüsse, viele Tage zu segeln, dies alles erfordert eine besondere Art zu denken, zu fühlen und zu leben. Wenn wir von den *Raizamas* Amazoniens sprechen, überschreiten wir Grenzen zu unseren Vorfahren und beschwören die enge Verbindung mit der Erde. Heilmethoden, die aus den Zwischenzeilen der Vergangenheit eindringen und eine Praxis der Gegenwart, die sich im tiefsten *Urwald* (eines Bioms) bewegt. *Aber der Urwald sind die Menschen*. Angesichts eines Erzählpostulats voll Geopoetik, der Begegnung mit Erzählern, versuchen wir die Sichtweisen der sozialen Praktiken der Volksgesundheit zu verstehen. In der Praxis der Segnung finden wir kollektive Neigungen, die sich in bedeutsamen symbolischen Formen der *Raizamas*, Rhizome und Wurzeln ausdrücken – welche diesen kurzen Essay motivierten.

Tatsächlich möchten wir hier einige Grundgedanken über das soziale Handeln in der Herstellung von Infusionen in Flaschen [*garrafadas*] und Wurzelheilmitteln mitteilen sowie über die Praxis der Segnungen, die wir *Phytoperformances* nennen möchten. Hier sollen die besondere Situation Amazoniens, das Problem der kolonialen Bindung und deren Auswirkungen auf die *Brasis liminares* [die brasilianischen Länder] berücksichtigt werden. Um der performativen Struktur der Praxis gerecht zu werden, haben wir uns für die geschichtliche Darstellung der Wurzeln und Rhizome in Brasilien entschieden, um schließlich zu den *Raizamas* [Wurzelwerken] zu kommen. Dann machen wir einen kurzen Exkurs zu den Berichten über die Segnungen im Westen von Pará. Nach dem theoretischen Abriss, einschließlich des mündlichen/körperlichen Exkurses, möchten wir die *Raizamas* als eine mögliche Denkweise und Volkskultur in Brasilien analysieren, die religiösen Praktiken und Heilpraktiken darstellen sowie vor allem die menschliche Nähe und Vermittlung in einem uralten traditionellen Einsatz von Pflanzen und Wörtern und wie diese im 21. Jahrhundert nachwirken.

In *Raízes do Brasil* (1936) interpretiert Sérgio B. de Holanda die sozialen Strukturen Brasiliens und die Konsolidierung der wirtschaftlichen und politischen Systeme. Seine innovative Sichtweise ist dennoch vorwiegend darstellend. Auch wenn der höfliche Mensch ein wichtiger Schlüssel zur Analyse ist, erfordert die Beziehung des weißen Kolonialherren zu den Indigenen und Afrikanern in der – immer noch sehr aktuellen – Ausbeutung von Land und Menschen neue Interpretationen. Angesichts instabiler wirtschaftlicher und sozialer Strukturen, die noch von patriarchalischen und sklavokratischen Produktionsprozessen herrühren, birgt Amazonien diese Antworten und schlägt ein neues Verständnis der kolonialen „Vision vom Paradies“ vor, da auch kleinste Landstücke Brasiliens eine üppige Vegetation besaßen. Schließlich wurde unser Land als einziges in der Welt nach einem Baum benannt: *Pau-brasil*. Innerhalb seiner „Landschaft wird der antike Garten der Welt“ (HOLANDA, 1985, S. 13) angeordnet und in ein Territorium umgestaltet, das als „Lunge der Welt“ bezeichnet wird. In einer gnadenlosen historischen und aktuellen Instabilität wird dieses *Paradies überarbeitet* in der Meinung, dass Brasilien noch im Entstehen begriffen ist.

In einem erdachten Treffen zwischen Sérgio Buarque und Gilberto Freire, stellt Angélica Madeira (1994) in ihrem Text die Wurzeln und Rhizome wieder her. In einem Exkurs von phytomorphen Bildern, weist die Lehrerin auf die portugiesischen Wurzeln und Rhizome hin – in denen verschiedene Migrationsbewegungen zusammenfließen. In der „rhizomatischen“ Bewegung, die zwischen dem Herrenhaus und den Sklavenunterkünften, zwischen Stadthäusern und Hütten, zwischen Institutionen und der Straße entstanden ist, liegen viele soziale *Vorteile aber auch Schäden* begründet. Wenn die Rhizome Brasiliens im Dialog mit den Wurzeln, Elemente unserer Bildung strukturieren, überleben selbstverständlich einige Daseinsformen:

Wurzel ist eine Metapher, die auch das strukturelle Design dieser Arbeit zeigt. Es gibt hier eine Achse, um die sich andere Ebenen – in einer Hierarchie – anordnen, trotz der organischen Ausprägung, die ihr Bedeutungsfeld nahelegt. Der Boden ist die stabile horizontale Basis und vermittelt, als Metapher, die Idee des „Fundaments“. Die Suche nach Wurzeln ist auch eine Suche nach Fundamenten, auch wenn diese unsichtbar sind, eingegraben, unterirdisch, Fundamente oder Grundsteine, die den Baum, das Gebäude oder den Bau erhalten. Der Gedanke des „Rhizoms“ hingegen – auch wenn wir uns hier immer noch im Feld der botanischen Analogien bewegen – distanziert sich vom ersteren, widerspricht diesem zuweilen auch. Die Metapher wurde von Gilles Deleuze und Félix Guattari in einem kontrovers diskutierten Vorwort des Buches *Mille Plateaux* (1980) [...] geprägt. In diesem Sinne unterscheiden sich Pflanzen mit Rhizomen – die Farne mit ihren Knollen, die Luftlianen, die Begonien mit ihren Knollen – von Pflanzen mit Wurzeln, deren Systeme sich

um eine Achse anordnen, in stabilen und hierarchischen Modellen. Das Bild des Rhizoms kann, in einem Kommunikationsstrom mit einer eigenen Dynamik, vielleicht seinen begrifflichen Wert offenlegen, wenn wir es verwenden, um einige Eigenschaften der brasilianischen Kultur zu beschreiben: Ein Raum von Konvergenzen und Abhängigkeiten von kulturellen Traditionen, die zerbrechlich und fragmentiert vorhanden sind, in einem Raum permanenter Identitätsverlagerungen, Artikulationen und Fluchtlinien sowie ständiger Territorialisierungs- und Entterritorialisierungsprozessen. (MADEIRA, 1994, S. 27-28)

Nachdem aber diese Wurzeln und Rhizome noch im Entstehen sind, kann man beide Metaphern positiv werten. Hier bietet Freud einen wichtigen Schlüssel, denn dadurch, dass er uns eine „Wissenschaft der Sprache“ ermöglicht, wendet er sich direkt den ältesten religiösen und Gesundheitspraktiken zu. In diesem Sinne sind auch Gedanken ohne Fundament wichtig, weil hier genau die Gedankenkräfte von den *Brasis liminares* angetrieben werden, die noch entschlüsselt werden müssen.

Wenn man diese Übertragungen weiterdenkt, entsteht unser Konzept von *Raizamas*. Der kulturelle Samen der Indigenen, die dieses Land und die Gewässer bereits kannten und „verwalteten“, die Plastizität und Gewalt der Portugiesen, die den Zugang zu „Überlebens-“ und Konsumgütern ermöglichten sowie die Fähigkeit verschiedener afrikanischen Ethnien, die neue Technologien in ein Konstrukt einbrachten, das in der Lage war, neue kulturelle Praktiken und Heilmethoden weiter zu geben und zu teilen. In der Tradition der Heilwurzeln und der segenspendenden *Benedeiras* und *Benedeiros* [Laien-SegnerInnen/ WunderheilerInnen] kann dieses menschliche Biom neu interpretiert werden. In der Sammlung und Vorbereitung „medizinischer“ Formeln und in den *Phytoperformances* der Segnung wird ein neues Kapitel geschrieben. Eine kulturelle Umformulierung, die Wurzeln, Rhizome und *Raizamas* in Brasilien bewegt.

Die Metapher der *Raizama* – geboren aus der Geo-Lyrik, die das Verb „amar“ (lieben) in sich trägt – legt auch das Bild eines Bündels nahe. Etwas, das gesammelt und in einem „Bündel“ zusammengefasst wurde. Es ist ein Bündel von Wurzeln derselben Pflanze, unter der Erde, bereits gesammelt oder auch von unterschiedlichen Pflanzen, die sich im Boden verheddern. Die kulturellen Wurzeln, die sich in den Traditionen und „Grundlagen“ wiederfinden, die sich an etwas, einen Menschen oder eine Gruppe anbinden. Die *Raizama* hat auch eine rhizomatische Kraft, wenn man an die Loslösung des Individuums von der tiefen Erinnerung seiner Territorialität denkt. Rituale, die gewisse strukturelle *Knollen* haben, verortbar, die aber

dennoch in neuen und alten Ausprägungen expandieren: rhizomatische Auswirkungen im Tun und Sorgen.

Die Heilwurzeln und ihre jeweiligen segenspendenden *Benedores* beschwören in diesem kleinen Essay Wurzeln und Rhizome, zeigen aber überlebende Elemente der Volkskultur – die wir *Raizamas* nennen. Diese *Raizama* weist auf die Fähigkeit der Individuen hin, Modelle zu erweitern, Standards zu brechen und neue Paradigmen in Räumen aufzustellen, in denen sich Identitäten verlagern und Territorialisierungs- sowie Entterritialisierungsprozesse konstant sind (wir beziehen uns hier noch auf Angélica Madeira; 1994).

In diesem *unterbewussten Treffen* bewegen sich Heilerinnen und Heiler im Erbe der Vergangenheit, das durch das stetige Wiederholen und Experimentieren Spuren hinterläßt. Alternative und aktuelle medizinische Praktiken, deren Wirksamkeit wissenschaftlich hinterfragt werden, verwenden jedoch nosologische und ökologisch-kosmologische Elemente in der Ausübung der *Volksmedizin*. Diese Praxis kann Leben und auch Geisteszustände retten und im Fall der Heilwurzeln, körperliche und geistige Leiden lindern. In Zeiten, wo Anreise, Begegnung, Vorbereitung, „Fermentierung“, Einnahme, Bezahlung, alles in einem eher subjektiven Zeitraum und in der Sphäre des Glaubens geschehen, gibt es auch „akute Symptome“, die nur eine Segnung heilen kann. Während die Gabe und Hingabe, Sorge und Zuhören eine Aufmerksamkeit (mit psychologischer Wirkung) schenken.

Dieser Einsatz von Pflanzen erinnert an das Zusammenwirken der Kulturen: Er verstärkt das Gründungsbild des Zusammentreffens der drei Rassen, wie es in der portugiesischsprachigen Erzählung und den Wurzeln Brasiliens vermittelt wird. Es ist jedoch eine Begegnung, die sich in vielen indigenen Ethnien, vielen afrikanischen Nationen in langen Perioden des Aufbaus dieser Begegnung vervielfältigt. In Brasilien besaßen die Eingeborenen des Amazonaswaldes – die indigenen Zivilisationen – tatsächlich das Wissen über die Pflanzen. Ihre Beziehung zur Natur selbst und dementsprechend zu ihrer Materie unterlag anderen Regeln. Nachdem die wirtschaftliche Nutzung durch die Kolonialherren geplant war, veränderte sich der Konsum von Pflanzen – als Nahrungs- und Heilmittel.

In der Gemeinschaft [*communitas*] erlebten die Werte des Glaubens und der Begegnung, des Zuhörens und der Heilung einen Wandel. Wir dachten an die Begriffe „Inneres“ und „dazwischen“, um zu versuchen, den von Victor Turner verwendeten Begriff – *betwixt and between* zu

übersetzen. Nach der Eingrenzung des Konzeptes der *Raizama*, dem hin und her des Ausdrucks, dem Alten und dem Aktuellen, kann sich die Liminalität zwischen zwei Welten in diesem „dazwischen“ ausdrücken. In der Einnahme der Heilwurzel (*garrafada*) in Verbindung mit der Segnung erfüllt das „Innere“ eine heilende und symbolische Funktion. Vom *wir* und *jene* – Portugal bzw. Brasilien – entwickelten wir uns zum *wir*, *jene* und die Anderen – durch die Aufnahme Afrikas in dieser historischen Fülle. Genau in dieser *Vermischung von Wissen* haben sich die Rezepte der *Raizamas* erneuert, die das Wissen der Erde, Herstellungsformen und Umgang mit den Pflanzen artikuliert haben (*betwixt*) und noch artikulieren (*between*), wobei „religiöse Paradigmen wieder neue Lebendigkeit gewinnen“ (TURNER, 2008, S. 13).

Im Laufe der Jahrhunderte bis heute ist der Einsatz von medizinischen Pflanzen und Ritualen eine der wichtigsten Ressourcen (der Gesundheit) in vielen Gemeinschaften. Auch wenn der Zugang zur wissenschaftlichen Medizin mit Ärzten und Pflegepersonal durch die Expansion der Städte, durch Angebote wie „Hausärzte“, Gesundheitsämter und andere Optionen ermöglicht wird, setzt sich die Tradition, die Natur und den Anderen aufzusuchen, als Grundlage der Gemeinde und Gemeinschaft fort. So erweitert sich dieser Begriff der *Communitas*. Zudem können einige „Krankheiten“ (Übel) von der traditionellen Medizin nicht wirklich „geheilt“ werden. Sie sind auf einer symbolischen und spirituellen Ebene angelegt und es ist in der Praxis einer *Phytoperformance der Raizamas*, in der die Nähe zum Anderen heilt.

Die Religiosität bedingt die Rückverbindung (*religare*) zu allem und allen und führt dazu, dass die Individuen bedingungslos den Werten und Praktiken dieses Glaubens zustimmen. Die Teilnahme am Ritual, die Einnahme von Pflanzen (Medikamenten), das Anhören von Gebeten, die Wiederholung von Worten, die Erinnerung an das Ritual auch nach der Heimkehr nützen nicht nur demjenigen, der geheilt werden soll (und wurde), sondern auch dem Leiden von Personen, welche die Segnung vermittelten. Das Segnen (*benedictio*) durch die *Benezedeira* oder den *Benezedeiro* geschieht in einem Akt gegen einen Fluch, den bösen Blick, einem Schadenszauber [*quebranto*] (etwas Unsichtbares, das den anderen schwächt). Das Böse, das von einem Anderen kommt – bewusst oder unbewusst und das Übel, das durch Neid oder Eifersucht angerichtet wird, sind nicht immer bewusst.

Bei der Segnung ist das Wort die Nahrung. Bei der Heilwurzel, das Getränk. In der Solidarität zwischen dem Segnenden und dem Gesegneten

eröffnet sich vorübergehend ein Raum, in den der Andere (der geheilt werden soll) eintritt. Der Segnende „segnet mündlich“, der Gesegnete soll „hören“ und glauben, dass er vom Schadenszauber befreit wird. Die verwendeten Öle, Amulette (*patuás, mezinhas, moquéns*) und auch das (gesegnete) Wasser unterscheiden sich in den brasilianischen Regionen nach Pflanzenarten, sind aber grundsätzlich ähnlich. In dieser Praxis kann auch das erkrankte Körperteil „diagnostiziert“ werden, es gibt jedoch einen unsichtbaren Anteil der Krankheit, den nur die Segnenden und die Gesegneten feststellen und behandeln können.

Die Gabe, das Ritual und die Familientradition, die von den Ältesten an die nächste Generation mündlich weiter gegeben wird (fast immer zwischen Verwandten) erlaubt, dass die Segnenden, mit Pflanzen und Gebeten (Worten), diese Volksmedizin am Leben erhalten. Dies mit der zusätzlichen Aufgabe der „Erstversorgung“ beispielsweise, wenn es sich um Unfälle mit Tieren handelt – Insektenstiche, Stiche von Stachelrochen, Schlangen- oder Skorpionbissen usw. sowie einer fast psychologischen Wirkung des „Arztbesuches“ und der Aufmerksamkeit durch die Segnenden und die Segnungen.

In diesem Wissensumfeld benötigt man auch die Gabe, eine Art symbolische Fähigkeit, das Segnen zu lernen. Durch das „fast natürliche“ Auswendiglernen der Gebete, welche Angehörige der Segnenden von Kindheit an hören und vor allem durch die körperliche Behandlung, die von einer Generation zur nächsten durch *Hilfstätigkeiten* (im Sinne des Zuschauens und Helfens) weiter gegeben wurde, setzt sich die Tradition fort. Laut Verger (1995) gebe es eine „lyrische“ Komponente, welche die *Phytoperformance* ausmacht: Die Segnung wird durch das Aufsuchen des Segnenden (*Benedeira* oder *Benedeiro*) und durch vorangegangene Erfahrungen vorbereitet, wie die Begegnung, das Verhalten und die Eindrücke im Raum, die Verhandlung einer *Schenkung* (eine Art Bezahlung für die Gabe), die Rückkehr nach Hause und die Erwartung der Heilung. Empfindungen und Gefühle, die mit sozialen Handlungen und gemeinschaftlichen Aktivitäten in symbolischen Szenen und Szenarien in unterschiedlichen religiösen Haltungen einher gehen.

In den Stimmen und Berichten aus den Gemeinschaften können wir dieses Wissen der *Raizamas*, die sich in den *Brasis liminares* verbreiten, erweitern. Nachdem es eine beachtliche Anzahl von Segnenden (*Benedores*) in Amazonien gibt, darunter Heiler und Medizinmänner (*Pajés*), die der indigenen Tradition stark verbunden sind, bis hin zu den Heilern und

Segnenden (*Raizeiros* und *Benedeiros*), die indigene Traditionen mit Bräuchen von ehemaligen Sklaven und Portugiesen vermischen, haben wir für unsere Studie eine besondere Region ausgewählt: der Westen von Pará.

Aktuell konzentrieren wir uns auf die Tradition der Nachfahren von ehemaligen Sklaven (*Quilombolas*) in der Region des unteren Amazonas, in den Gemeinden Silêncio und São José, drei Schiffstunden vom Hafen von Óbidos entfernt, in der Gemeinde Igarapé Grande, ab der ersten Einfahrt am linken Ufer des Amazonas, im Gebiet Cabeceira de São Paulo. Berichten von Vieira (2008) zufolge, entstanden diese Gemeinden mit der Ankunft der Negerklaven in dieser Region – auf den Kakaoplantagen und im Auland Paraná de Baixo, die in weit entlegene und schwer zugängliche Orte flüchteten.

Im Jahr 2000 wurde die Region mit dem Namen Cabeceira de São Paulo legalisiert, zu der folgende Gemeinden gehören: Silêncio, São José, Patauí do São José, Castanhanduba, Vila Nova Castanhanduba, Serra, Centrinho, Apuí, Ponte Grande, Cuecé und Matá. Diese Niederlassungen (*Quilombos*) bildeten den Zusammenschluss der Gemeinschaften der verbliebenen Neger des Gebietes Cabeceiras (*Associação das Comunidades de Remanescentes de Negros da Área das Cabeceiras – ACORNECAB*).

Die Gemeinde Silêncio hat 1.321 Einwohner und 122 Haushalte, sie besteht aus kleinen afro-brasilianischen Familien, die ihre Gemeinde aus Strohütten (den sogenannten *Mocambos*) noch im 18. Jahrhundert, genauer gesagt 1755 gegründet haben. Die Gemeinde São José hat 800 Einwohner und 85 Haushalte. Die Gemeinde Silêncio liegt in der Nähe der Gemeinde der Überlebenden des *Quilombo* Patauí do São José und besteht aus kleinen afro-brasilianischen Familien, die erst spät – im 20. Jahrhundert – ihre Gemeinde gegründet haben: „Silêncio liegt drei Bootsstunden vom Hafen von Óbidos in Pará entfernt am Breitengrad 1°58'15.69\"S und Längengrad 55°18'2.32\"O“ (BARROS, 2019, S. 68).

Angaben über die Tradition der Segnung und Heilung, die man in den beiden Gemeinden findet, wurden in der Masterarbeit mit dem Titel „Das Segnen in den *Quilombolas* Amazoniens: Widerstand gegen das offizielle Gesundheitsmodell und die Stärkung der Gemeinden mit afrikanischen Vorfahren in Óbidos – Pará“ [*O benzer quilombola amazônida: a resistência ao modelo oficial de saúde e o fortalecimento de comunidades afrodescendentes de Óbidos – Pará*] (BARROS, 2019) untersucht, wobei besonders der Einsatz der Segnung und die Herstellung von Wurzelheilmitteln (und *garrafadas*) sowie das Verständnis, wie das traditionelle

Gesundheitsmodell mit den Praktiken der Bevölkerung in Amazonien zusammenwirkt, betrachtet werden. In der genannten Studienarbeit wurde die Gesundheitsvorsorge als kulturelle Tradition gesehen, in diesem Sinne kann man Paulino (2017) zur Kultur zitieren:

Das Zusammenwirken von Traditionen und Glauben, künstlerischem Ausdruck, täglichen Gewohnheiten, persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen, die gesammelt und über Generationen weitergegeben wurden, die Beziehungen zwischen Menschen und Umwelt verstehen wir unter der formende Kraft der Kultur. (PAULINO, 2017, S. 151-152)

So können die in Amazonien gefundenen Heilvarianten auch von der entsprechenden *Raizama* aus verstanden werden, welche die Entstehung der Gesellschaft im brasilianischen Amazonien beinhaltet, mit vielfältigen Wurzeln und Rhizomen in den ursprünglichen Völkern – den Indigenen, Portugiesen und Afrikanern. Der Zeitraum der Ausbeutung der Erde gipfelte in einem längeren Zeitraum, in dem Möglichkeiten des Zusammenlebens erkannt wurden, in der Ausbeutung der indigenen Arbeitskraft und der kriminellen Ausbeutung der aus Afrika gebrachten Völker in jahrhundertelanger Sklaverei. In dieser körperlichen und sprachlichen Begegnung zwischen weit Gereisten und lange Ansässigen kam es zur Verbindung von europäischen, afrikanischen und amazonischen Kulturen (in einer komplexen Abbildung des Waldes, der mit den Reisen der Kolonialzeit, den Migrationsströmen Ende des 19. und Beginn des 21. Jahrhunderts, noch immer indigene und Erinnerungen an die Sklaverei sowie die Entstehung des Amazonasgebiets in den Teilen, die spanischen Entdeckern gehörten, zusammenfasst).

Die Beziehung zwischen den Portugiesen, Negersklaven und jenen (Freien), die sich in den oberen Abschnitten der Flüsse in den sogenannten *Mocambos* in Koexistenz mit den Indigenen niedergelassen haben, erfolgte in einem gemeinsamen Netzwerk, um die kolonialisierten Gebiete gegen andere Kolonisatoren – Engländer, Franzosen, Holländer usw. zu verteidigen.

Diese Verbindung trug dazu bei, Wege für den Umgang mit Gesundheit und Heilungsprozessen zu schaffen, die für diese kulturelle Verflechtung charakteristisch sind. Die Weitergabe von Wissen, sowohl mündlich als auch durch die kulturellen *Phytoperformances* der Heilung in den indigenen und afrikanischen Lebensweisen wie auch die Dokumentation durch die dort niedergelassenen Portugiesen, können als wichtige Prozesse zum Erwerb und der Neubegründung von traditionellen Kenntnissen gesehen werden. Es handelt sich hierbei um Wissen, das von den Segnenden [*Benedeiras*

und *Benedeiros*] der amazonischen Gemeinschaften ehemaliger entlaufener Sklaven [*Quilombolas*], von indigenen Medizinmännern (und Gruppen) und Vertretern einer hybriden Medizin – die zur Heilung Getränke bzw. Infusionen in Flaschen (*garrafadas*) verabreichen.

Funes (2009) erklärt, dass sich während des Dialoges die Zunge löst, dass die Wörter der Gegenwart und der Vergangenheit in Einklang miteinander kommen. Man kann sagen, dass der Wissenstransfer durch mündliche und körperliche Erzählungen auch die Emotionen widerspiegeln, die diejenigen erleben, die aus ihren Erfahrungen, ihrer Subjektivität und ihren Überzeugungen heraus berichten. Pierre Verger hingegen behauptet in seiner Studie der Iorubá-Tradition, dass der „babalaô“ [...] „eine Verbindung zwischen der Medizin und dem Zeichen des Ifá [...] herstellt. Die Verbindung erfolgt durch verbale Bindeglieder zwischen dem Namen der Pflanze, dem Namen der medizinischen oder der hiervon erwarteten magischen Wirkung [...]“ (VERGER, 1995, S. 19).

Das Hören der Berichte und Erleben der *Phytoperformances* erleichtert das Verständnis der Gabe – die den Praktiken und den „mündlich“ genannten Worten Sinn verleihen. Über diese Macht der Sprache und des Tuns, die man in den Gemeinschaften des unteren Amazonas findet, bekommt der Glaube in die Gabe noch mehr Kraft:

Sie hat mich nicht gelehrt, ich habe zugehört als sie betete und habe davon gelernt. (*Benedeira* 01)

Schau, das hier hat sie mir nicht beigebracht, das ist wirklich eine Gabe. Ich hatte das aus mir selbst. Verstehst Du? (*Benedeira* 02)

Er hat mich nichts Geschriebenes gelehrt, ohne Hilfsmittel, nur mündlich. Und dann hat mir Gott geholfen und ich habe gelernt. (*Benedeiro* 04)

Wir sehen an den Aussagen der Heilerinnen und Heiler, dass der Sinn, der dem Gehörten gegeben wurde, das Lernen konsolidierte, was dazu führte, dass sie die Menschen, die sie aufsuchten, heilten. Das Lernen von Generation zu Generation, der Glaube an die Gabe, die Weitergabe von Wissen und die Gabe des eigenen Wissens verstärken diese Wirkung des „mündlich“ weitergegebenen Wortes. Diese *Phytoperformance* zeigt Handlungen, die sich aus dem starken Erbe der Einwohner mit afrikanischen Wurzeln in der Begegnung mit indigenen Praktiken und einem umfassenden Wissen über die lokalen Pflanzen in Amazonien entwickelt haben.

Pierre Verger (1995) stellt unterschiedliche medizinische Rezepte vor, die von *Babalaôs* [Kräuterheilern] und Heilern verwendet werden, die schädlich sein (*abilu*) oder dem Schutz dienen (*idaabobo*) können. So

konvergieren Worte und Pflanzen im Prozess der Segnung der Vorfahren. Das Segnen [benzer], eine mögliche Verkürzung des Ausdrucks „Segen sprechen“ [bemdzizer], hat den Wert einer *handelnden Metapher*: „Eine Einweihung, die sich nicht auf der mentalen Ebene des Verständnisses befindet, sondern in der Dynamik des Verhaltens“ (VERGER, 1995, S. 20).

Eine von den Segnenden vorgestellte Pflanze, die *Scoparia dulcis* (portug. *Vassourinha*) finden wir im Werk von Verger, um „bei kleinen Kindern Würmer und starken Durchfall zu behandeln“. In Amazonien wird sie verwendet, um den bösen Blick gegen Kinder zu heilen. Laut Maués (1992), gilt der böse Blick als eine „Krankheit“, die durch die „Bewunderung“ von Menschen verursacht wird, die den bösen Blick besitzen [Quebranteiros], der nur von einem Mediziner oder Heiler geheilt werden kann. Der böse Blick ist eine böse Kraft des Zaubers. Er kann aus der Ferne oder in der Gegenwart dessen, der den Fluch ausspricht oder den bösen Blick besitzt, auferlegt werden. Diese Beziehungen führen zu einer Kettenreaktion, wo dann eines zum anderen führt. Bassi (2016) erklärt, dass die Anhänger des *Candomblé* [povo de santo] Odu als den „vorgezeichneten Weg“ oder „Zeichen des Schicksals“ bezeichnen. Verger spricht von den Blättern der *Sida Acuta*, *Malvaceae* (im Volksmund: *Vassourinha* genannt), die zusammen mit den Blättern des Karité-Baums verwendet werden. Die Herstellung ist interessant: Zuerst werden die Kräuter verbrannt, dann wird der *Odú* gezeichnet, dann die Kräuter mit Karité-Butter vermischt, danach wird dies auf den Körper des Kindes aufgetragen und ihm etwas zu trinken gegeben, das mit heißem *Açaçá* (einem kleinen Kuchen aus weißem Maismehl, der auf einem einfachen Holzgrill *Moqué*m gebacken wurde) vermischt wird.

Hier folgen einige Berichte über den bösen Blick:

Böser Blick. Ich verwende Knoblauch, einen Knoblauch, der nicht benutzt wurde. Knoblauch ist für alles gut. Und die *Scoparia dulcis* [Vassourinha]. Vassourinha ist ein Medikament, das gegen vieles hilft. Vassourinha ist ein Baum, der einfach in der Erde wächst, wenn er ganz groß wird, verstreut er seine Samen. (Benzedeira 02)

Nein, nur eine Knoblauchzehe, ein Blatt Raute und dann gibt es noch Vassourinha. (Benzedeira 05)

Ein Blatt aus dem Wald. Kann sein... Wir segnen, nicht wahr? Da gibt es den Knoblauch... es gibt eine Pflanze... es ist ein Kraut, das Vassourinha genannt wird. (Benzedeira 06)

Das portugiesische bzw. europäische Erbe der Verwendung von Knoblauch findet sich hier zusammen mit der *Vassourinha* (*Scoparia dulcis*)

und der Raute – eine weitere Pflanze, der eine starke Kraft gegen den bösen Blick und unterschiedlichen Flüchen zugeschrieben wird. Die bevorzugte Verwendung von *Vassourinha* fällt besonders auf. Sie gehört zur Liste der Pflanzen aus dem Forschungsprogramm für medizinische Pflanzen (genannt PPM) des brasilianischen Gesundheitssystem (genannt SUS) (BRASIL, 2006) als eine Pflanze, die zur Behandlung von Hautkrankheiten (Juckreize, Allergien), Diabetes, Magen-Darm-Problemen (Krämpfe, Verdauungsprobleme und Hämorrhoiden), Atemwegserkrankungen (Schleim, Husten, Asthma, Bronchitis), Ausfluss, Vaginitis, Harnwegsinfekte, Ohrenschmerzen, Malaria, Ödeme und Krampfadern benutzt werden kann. In der traditionellen Medizin Amazoniens schützt sie nicht nur vor dem bösen Blick, sondern ihre Kraft und ihre praktische und symbolische Wirkung lassen sich bereits vom Namen ableiten: Es geht um eine Pflanze, die in der Lage ist, Übel und Krankheiten einfach „wegzufegen“ [*Vassourinha* = Besen].

Die Spuren auf dem Weg der *Raizamas* von Pará basieren auf der Selbsterkenntnis der Segnenden [*Benedeiros* und *Benedeiras*]. Die Lehre „ohne Geschriebenes, ohne Hilfsmittel, nur mündlich“ finden wir auch bei Maués (1992), wenn die Befragten erwähnen, dass der böse Blick nur von einem indigenen Mediziner geheilt werden kann (und nicht von einem Nachkommen der Afrikaner). Interessant ist auch der Bericht einer *Benedeira* mit afrikanischen Wurzeln, die sich selbst als Medizinfrau [*pajé*] bezeichnet – und die in der Verwendung des Begriffs einen starken Einfluss der *Raizamas* der *Brasis liminares* zum Ausdruck bringt:

[...] ich sage immer, ich spreche gerne klares Portugiesisch, manchmal werden Menschen, die viel mit Pflanzen zu tun haben, gerne als *Macumbeiro* bezeichnet, nicht wahr? Aber ich glaube, das bin ich nicht. Ich bin Medizinfrau [*pajé*]. Ja, aber ich bin keine *Macumbeira*, denn die hext ja, und das bin ich nicht (lacht). Ja... denn ich pflanze viele Pflanzen und vielen Pflanzen habe ich keinen Namen gegeben, weil mein Augenlicht schon schwach wird. Ich sage, schaut, wenn ihr euch nicht um meine Pflanzen kümmert, gehen sie ein. Viele Leute fragen danach; es sind auch schon Leute aus Oriximiná gekommen, um Pflanzen zu sehen. Und dann gebe ich sie, verkaufe sie... Ich gebe sie einfach, wenn Sie zum Beispiel die Pflanze dort sehen, gebe ich sie Ihnen und wenn Sie fünf Real für mich haben, bedanke ich mich, aber Geld verlangen darf ich nicht. Das ist dasselbe wie mit dem Segnen, ich verlange nichts dafür; wenn sie zwei oder drei Real haben, werden sie mir die geben, aber ich verlange nichts, weil ich mich schonen möchte. Ja, all das gehört dazu. Denn wenn ich dafür Geld verlange und dann, nachdem die Person gegangen ist, mache ich „Bumm“ (Geste als würde sie umfallen) und dann, wer wird mir helfen? Dann könnte mein Mann mich aufheben, aber er versteht die Bedeutung dessen nicht, nicht wahr? (lacht) (*Benedeira 02*)

In dieser Aussage wird die Beziehung zwischen dem Pflanzenwissen und die Betonung, „keine *Macumbeira*“ zu sein, deutlich. Den Medizinmännern wird das indigene Wissen zugeschrieben, das im Vergleich zur afrikanischen Tradition der *Quilombolas* eher positiv gewertet wird. Hier sehen wir die starke westchristliche und brasilianische Tradition, das „Macumba“ (afro-brasilianische Religion) als Hexenwerk anzusehen (Dämonologie). Zur Zeit der Kolonisierung durch die Jesuiten wurden alle indigenen Rituale als teuflische Handlungen angesehen. Aktuell verstärken sich diese Ansichten in der öffentlichen Politik und in Vorurteilen der evangelikalen Kirchen. Die *Benedeiera* spricht auch über die Gabe (als Hingabe und Geschenk) und die Arbeit. Sie bietet ihr Wissen (Pflanzen und Praktiken) sowie ihre Gebete an und fordert keine Gegenleistung dafür. Es spricht aber nichts dagegen, wenn der Aufsuchende ihr eine „Bezahlung“ für ihre „Dienstleistung“ anbietet. Die religiöse Frage und die Frage der Vorfahren findet sich in der Ethik und in den Glaubensvereinbarungen wieder, die mit der Segnung einher gehen: Die Vermittlung, die Empathie und die „Bestrafung“ in Form einer Ohnmacht („nach hinten fallen“), die erfolgen kann, wenn sie die Gabe verwendet, um sich zu bereichern.

Was die traditionelle Weisheit angeht, zeigt dieselbe Heilerin ein umfassendes Wissen über die Heilpflanzen und ihre Anwendungsbereiche:

Schau, hier habe ich Lavendel, ich habe Rosmarin, ich habe die *Sansevieria trifasciata*, ich habe violettes Basilikum, ich habe Yohimbe, ich habe den *Peumus boldus* und den *Vernonia condensata*, ich habe Zitronengras und *Lippia Alba*. Ärgern Sie sich nicht (lacht)... Ich habe *Annona montana*, das ist ein gutes Mittel gegen Anämie, das ist ein Antibiotikum, das fördert Heilung auch nach Operationen, wenn man den Glauben hat. Und hier ist mehr: Minze, Raute, Rainfarn, *Stachytarpheta cayennensis*, die gibt es normalerweise nur am Fluss, nur dort wo der Fluss ist, am Flussufer, aber ich pflanze die auch hier. Hier gibt es noch eines, das nennt sich *Marcela* [*Achyrocline satureioides*] ...wir sagen *Marcela*, aber wir nennen es auch *Nuzinho*, weil ich immer *Nuzinho* sage und die Medizinmänner und Frauen, die anderen, die mehr sind als ich, sagen *Marcela*. Verstehst Du? Hier habe ich eine Liane ...ich habe eine Blume, die *Tagetes*, nach der wird oft gefragt, daher gebe ich sie den anderen, verkaufe sie. Ich verkaufe das so, nicht wirklich verkaufen, ich werde aufgesucht, gebe die Pflanze und dafür bekomme ich etwas Kleingeld. (*Benedeiera* 02)

Da es sich um ein *Quilombo* in Amazonien handelt, ist dieses Wissen über die natürliche Umwelt grundlegend. Es zeigt die Begegnung der Kulturen, den Erfolg der Flucht von Indigenen und ehemaligen Sklaven, bei der die Natur zu einem natürlichen Helfer wurde. In der Kolonialzeit erschwerte das Hochwasser der Flüsse, das hohe Gras an den Flussufern, das gardinengleich die mit den Flüssen verbundene Flussarme verschloss,

die Durchfahrt und versteckte die Wege und sicherte so Schutz und garantierte das Überleben. Das Wissen über die natürliche Umwelt in Verbindung mit dem indigenen und afrikanischen Wissen hat die Macht dieser Heilrituale durch den Gebrauch von Wurzeln und Kräutern aus dem Amazonaswald verstärkt. Im vorangegangenen Bericht finden wir eine lange Auflistung von Pflanzen. Die *Raizamas* kreuzen sich, Wurzeln und Rhizome zeigen sich in einer langlebigen und dauerhaften *Pflanzenheilkunde*.

Barcelos Neto (2006) erklärt in seinen Studien über die Stämme am oberen Xingu, dass die Hexerei eine Darstellung von Trauer-Tod sei, anders als der Schamanismus der Medizinmänner, der Heilung bedeutet und Wohlbefinden bringt. In diesem Sinne kann man schlussfolgern, dass der Kontakt mit der auferlegten europäischen Kultur und dem christlichen Glauben, mit dem die Seelen der Indigenen und der Negerklaven „gerettet“ werden sollten, trotz allem einen positiven Beitrag geleistet haben und wir heute Berichte wie den vorangegangenen haben. So beinhaltet der erzwungene und auferlegte Segen (*benedictio*), als eine weitere Variante der Segenssprechung, verschiedene Schichten der *Raizama* Brasiliens.

Die kulturelle Verflechtung aus der Amazonien besteht und die Unterdrückung (bis heute) der indigenen Völker und derjenigen, die sich dort zwangsweise niederlassen mussten, führt dazu, dass die Beziehung zur Umwelt geschätzt und das Wissen von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dieses *Raizama*, das auch die Heilungspraktiken in Amazonien einschließt, mag darauf hinweisen, dass der Respekt und das Heilige, die in den Flusswellen geboren und miteinander verflochten wurden, vor einer verhängnisvollen „radikalen Transformation des Dschungelbioms“ bewahrt werden müssen (BOLLE, 2018, S. 156). Folglich bemerkt man, dass die Heilung in Amazonien sowie in den afrikanischen und indigenen „Verzauberungen“ durch die Erfahrungen aus dem Wald erfolgen.

Dieser Text wurde während der Pandemie 2020 geschrieben und registriert. Er ist vielschichtig und spiegelt die Ängste wieder. Aber er schließt mit den *Raizamas*, der Vertrautheit und dem Respekt der traditionellen Völker vor dem Amazonaswald. In Zeiten von Corona und der Forschung nach einem Impfstoff aus der Natur, können wir eine große Lehre ziehen: Das von uns ausgewählte wirtschaftliche und menschliche Modell fördert die Zerstörung der Spezies und leider auch unseres Planeten. Vielleicht finden wir in der Utopie der *Raizamas*, in der Liebe der Segnung, Kräfte, die uns in eine andere Richtung führen. Wir fließen weiter, wie ein Fluss. Möge die Erde weiter bestehen.

Raizamas do Brasil: benzeções amazônidas no oeste do Pará

Augusto Rodrigues da Silva Junior
Eloísa Amorim de Barros

Estar na floresta, cruzar os grandes rios, navegar muitos dias, tudo isso envolve formas específicas de pensar, sentir e viver. Ao tratar das raizamas na Amazônia, movimentamos fronteiras ancestrais e evocamos uma relação íntima com a terra. Modos curandeiros que irrompem nas entrelinhas do passado e uma práxis (do) presente que se movimenta nas entranhas da *floresta* (de um bioma). *Mas a floresta são as pessoas*. Diante de um postulado de narrativas plenas de geopoesia, no encontro com narradores, buscamos compreender visões ligadas a práticas sociais de saúde popular. Na atividade da benzeção, encontramos afinidades coletivas que se traduzem em formas simbólicas significativas das raizamas, rizomas e raízes – forças motrizes deste pequeno ensaio.

Na realidade, o objetivo deste ensaio é estabelecer algumas bases pensamentais para pensar as ações sociais da produção de garrafadas e raizadas e as práticas de benzeção, que chamaremos, também, de *fitoperformances*. Acompanham-nas a ideia de condição amazônida, problema do hífen colonial e seus desdobramentos nos *brasis liminares*. Pela estrutura performática da prática, estabelecemos percurso histórico das raízes e rizomas do Brasil para chegar nas raizamas. Em seguida, faremos um breve passeio por relatos de benzeções do oeste do Pará. Por fim, tendo feito esse percurso teórico, em conjunto com o percurso oral/corporal, chegamos à raizama como um possível modo de pensar a cultura popular no Brasil, as práticas de cura e religiosas e, principalmente, as aproximações e agenciamentos humanos numa prática milenar de utilização de plantas e da palavra e de como elas reverberam em pleno século XXI.

Em *Raízes do Brasil* (1936), Sérgio B. de Holanda realiza interpretação das estruturas sociais brasileiras e a consolidação de formas econômicas e políticas. Sua visão, inovadora, ainda preserva muito dos retratistas. Mesmo que o homem cordial seja uma chave importante de análise, a

relação do colonizador branco com os indígenas e africanos, no processo predatório da terra e dos indivíduos – ainda muito atual –, exige novas interpretações. Diante de estruturas econômicas e sociais instáveis, fruto dos processos produtivos patriarcais e escravistas, a Amazônia responde a essas questões e propõe um novo entendimento da “visão do paraíso” colonial, afinal toda porção de terra brasileira possuía uma vasta vegetação. Lembremos que nosso país é único no mundo com nome de árvore: pau-brasil. No “âmbito de sua territorialidade, o antigo Jardim do mundo” (HOLANDA, 1985 [1959], p. xiii) arranja-se e rearranja-se numa territorialidade denominada “pulmão do mundo”. Numa instabilidade cruel, histórica e hodierna, fazemos essa *revisão do paraíso*, entendendo que o Brasil continua em formação.

Num encontro pensamental entre Sérgio Buarque e Gilberto Freire, em texto de Angélica Madeira (1994), as raízes e os rizomas se reestabelecem. No excuro das imagens fitomórficas, a professora aponta para as raízes lusitanas e os rizomas – que agregam variados fluxos migratórios. Na movimentação rizomática, essa formação que se deu entre a casa-grande e a senzala, sobrados e mocambos, as instituições e a rua, gerou muitos *benefícios e malefícios* sociais. Se os rizomas do Brasil, em diálogo com as raízes, estruturam elementos de nossa formação, é certo que alguns modos de ser sobrevivem:

Raízes é uma metáfora também reveladora do desenho estrutural implícito à obra em questão. Há nela um eixo em torno do qual se organizam outros níveis – como que por patamares hierarquizados – apesar da organicidade que seu campo semântico sugere. O solo é o suporte horizontal estável e, como metáfora, compartilha da ideia de “fundação”. A busca de raízes é também uma busca de fundamentos, ainda que sejam invisíveis, enterrados, subterrâneos, bases ou alicerces atuantes na sustentação da árvore, do edifício ou da construção. Já a ideia contida em “rizoma” – embora continue no mesmo campo das analogias fornecidas pela botânica – distancia-se da primeira, ou até, em alguns contextos, se lhe opõe. A metáfora foi usada por Gilles Deleuze e Félix Guattari em um polêmico prefácio ao livro intitulado *Mille Plateaux* (1980) [...] Neste sentido, as plantas de rizoma – as samambaias e seus tubérculos, os cipós aéreos, as begônias com seus bulbos – se distinguem das plantas de raízes, com seus sistemas centrados em torno de um eixo, seus modelos estáveis e hierarquizados. Fluxo de comunicação que possui uma dinâmica própria, a imagem do rizoma talvez possa explicitar seu valor conceitual se a utilizamos para pensar algumas características da cultura brasileira: espaço de convergências e dissociações de tradições culturais existindo de forma precária e fragmentada, espaço de remanejamentos identitários permanentes, articulações e linhas de fuga, processos de territorialização e de desterritorialização permanentes. (MADEIRA, 1994, p. 27-28)

Uma vez que essas raízes e rizomas continuam em formação, entendemos ser possível pensar essas duas metáforas de forma positiva. Para nós, Freud é crucial, pois ao facultar uma “ciência da fala” ele vai diretamente às práticas mais antigas de religião e de saúde. Consequentemente, o pensamento sem fundação também é importante porque movimenta justamente as forças pensamentais de *brasis liminares* que ainda precisam ser decifradas.

Dando continuidade a esses transplantes é que surge a nossa ideia de raizama. A semente cultural indígena que já conhecia e “administrava” essas terras e águas, a plasticidade e a violência lusitanas que facultaram o acesso aos “bens de sobrevivência” e de consumo e a capacidade das várias etnias africanas, que trouxeram novas tecnologias num constructo capaz de transmitir e partilhar novas práticas culturais e curandeiras. Na tradição das raizadas e nas figuras das benzedeadas e benzedores, esse bioma-humanizado pode ser repensado. Nas coletas e preparação das fórmulas “medicinais” e nas *fitoperformances* da benzeção, um capítulo novo se reescreve – reescrita cultural que movimenta raízes, rizomas e raizamas do Brasil.

A metáfora da raizama – nascida da geopoiesia e que agrega o verbo “amar” – também carrega a imagem de feixe, de algo que foi colhido e “ajuntado” num “punhado”. É um conjunto de raízes de uma mesma planta, embaixo da terra ou já coletadas, ou, ainda, de plantas diferentes que se emaranham no solo, as raízes culturais que figuram nas tradições e “bases” que se religam a determinada coisa, pessoa ou grupo. A raizama também tem força rizomática quando pensamos no deslocamento do indivíduo na memória profunda de sua territorialidade – rituais que têm determinados *bulbos* estruturais, localizáveis, mas que se expandem em novas e antigas manifestações: reverberações rizomáticas nos modos de fazer e de cuidar.

As raizadas e respectivos benzedores, neste pequeno ensaio, evocam raízes e rizomas, mas apresentam elementos culturais de sobrevivência por parte da cultura popular – o que denominamos raizamas. Essa raizama aponta para a capacidade que os indivíduos têm de ampliar os modelos, romper padrões e estabelecer novos paradigmas em espaços de remanejamentos identitários e processos de territorialização e desterritorialização permanentes (ainda em diálogo com Angélica Madeira, 1994).

Nesse *inconsciente do encontro*, raizeiras e raizeiros se movimentam numa herança do passado, com rastros que se desenvolvem na constante repetição e experimentação. Práticas medicinais alternativas e atuais que

têm sua eficácia questionada pelo viés científico, mas que movimentam elementos nosológicos e ecológico-cosmológicos na prática *medicinal popular* – prática que pode salvar vidas e, ainda, salvar estados de espírito –, processualmente, no caso das raizadas, pode aplacar males corporais e espirituais. No tempo do deslocamento, do encontro, do preparo, da “fermentação”, da ingestão, da paga, tudo num prazo mais subjetivo e no âmbito da fé, há “sintomas urgentes” que só a benzeção pode curar. Enquanto dom e doação, cuidar e ouvir geram uma atenção (em eficácia psicológica).

Essa utilização da planta evoca o encontro de culturas: reforça a imagem fundacional, segundo narrativa lusófona e das raízes do Brasil, do encontro das três raças. Mas é um encontro que se multiplica em muitas etnias indígenas, muitas nações africanas, em longos períodos de construção desse encontro. Pensando no Brasil, quem detinha realmente o conhecimento das plantas eram os habitantes nativos da floresta amazônica – as civilizações indígenas. A própria relação com a natureza e, conseqüentemente, com sua matéria, era de outra ordem. Uma vez que existia um projeto de exploração econômica por parte do colonizador, os processos de consumo de plantas – como alimento e como cura – foram se transformando.

Na *communitas*, os valores da fé e do encontro, da escuta e da cura foram se redefinindo. Pensamos nos termos “entranha” e “entre” para tentar traduzir a expressão utilizada por Victor Turner – *betwixt and between*. Uma vez aproximada da ideia de raizama, esse lá e cá da expressão, o antigo e o presente, a liminaridade entre dois mundos, pode traduzir-se nesse estar “entre”. No ato de consumir a raizada (garrafada), aliada à benzeção, as “entranhas” cumprem função curandeira e simbólica. O lá e cá – luso-brasileiro – cedeu lugar ao lá, cá e acolá – com o reconhecimento da África nessa profusão histórica. Justamente dessa *miscigenação de sabedorias* é que as raizamas foram se renovando em receitas que articularam (*betwixt*) e articulam (*between*) conhecimentos da terra, modos de fazer e manipular as plantas, onde “paradigmas religiosos voltam a ganhar continuamente vitalidade” (TURNER, 2008, p. 13).

Durante muitos séculos, e ainda hoje, essa utilização de plantas medicinais e rituais é recurso (de saúde) principal de muitas comunidades. Se o acesso à medicina cientificizada, com os médicos e enfermeiros, é facultado pelos fluxos de expansão das cidades, pela presença de projetos como “médicos da família”, postos de saúde e outras variantes, a tradição de buscar na terra e no outro permanece como base comunitária e de

comunhão. Assim, amplia-se essa noção de *communitas*. Ademais, algumas “doenças” (males) não podem ser, exatamente, “curadas” pela medicina tradicional. Elas residem no simbólico, no espiritual, e é na prática de uma *fitoperformance das raizamas* que a aproximação com o outro cura.

A religiosidade, realizando a ligação (*religare*) entre tudo e todos, faz com que os indivíduos compactuem incondicionalmente com os valores e práticas dessa fé. A participação do ritual, a ingestão das plantas (remédios), a audição das rezas, a repetição de palavras, a memória do ritual depois de voltar para casa tornam-se não somente a benesse daquele a ser (que foi) curado, mas que carrega também a condição de alguém que coparticipou dos agenciamentos da benzeção. O bem-dizer (*benedictio*) da benzedeira e do benzedeiro opera na esfera de uma ação contra um mal-dizer, um mal-olhar, um *quebranto* (algo invisível que enfraquece, que debilita o outro). Mal que advém do outro – consciente ou inconscientemente, afinal, nem sempre os males causados pela inveja ou por ciúmes são sempre conscientes.

Na benzeção, a palavra é o alimento. Na raizada, a bebida. Na solidariedade entre aquele que benze e aquele que é benzido instala-se, liminarmente, o espaço para que o outro (a ser curado) também se insira. Quem benze “bem-diz bocalmente”, ao benzido cabe “ouvir” e acreditar, pois é ele, também, que vai livrar-se daquele quebranto. Os unguentos, os patuás, as *mezinhas*, os moquéns, e até mesmo a água (com algum tipo de benzimento) variam de acordo com as floras das regiões brasileiras, mas têm muitas aproximações. Importa ressaltar que, nessa prática, a parte enferma da corporalidade pode ser “diagnosticada”, mas há uma parte invisível da doença que somente benzedores e benzidos podem constatar e tratar.

O dom, a prática ritual e familiar que é transmitida “bocalmente” dos mais antigos para os mais jovens (quase sempre parentes) permite que benzedores, munidos de plantas e de rezas (palavras) ajudem a manter essa fitomedicina popular, com o intensificador de ter uma função de “primeiros socorros”, como no caso de acidente com bichos – ferroadas de insetos, de arraias, picadas de cobra ou de escorpião etc. –, bem como uma função quase psicologizante da “consulta” e atenção efetivada pelos benzedeiros e seus bendizeres.

O conhecimento, nesse caso, envolve o dom, uma espécie de capacidade simbólica de aprender a praticar a benzeção. Essa memorização “quase natural” das rezas, ouvidas desde a infância por aqueles mais próximos dos benzedores, principalmente na tradição corporal, que também é passada de geração em geração pela *assistência* (no sentido de ver e

auxiliar), efetiva e perpetua essa tradição. Verger (1995) coloca que há uma composição “poética”, que é, para nós, também uma composição *fitoperfomática*: há os preparativos para a benzeção, o deslocamento até a benzedeira ou benzedeiro, as experiências antepassadas, o encontro, comportamentos e impressões no espaço, a negociação de um *donativo* (uma espécie de pagamento pelo dom), a volta para a casa e a expectativa da cura. Sensações e sentimentos que envolvem empreendimentos sociais e atividades coletivas em cenas e cenários simbólicos em diferentes pontos e atitudes ligadas ao religioso.

Nas vozes e relatos das comunidades poderemos ampliar esse entendimento das raizamas espalhas por nossos *brasis liminares*. Visto que há uma variante considerável de benzedores amazônidas, que vão dos curandeiros e pajés, de forte memória indígena, até os raizeiros e benzedeiros, que mesclam as tradições indígenas, quilombolas e lusitanas, elegemos uma região específica para apresentar neste pequeno ensaio: o oeste do Pará.

Para este momento, nos concentramos na tradição quilombola da região do baixo rio Amazonas, nas comunidades Silêncio e São José, ambas situadas na continuação do Igarapé Grande a partir da primeira entrada à margem esquerda do rio Amazonas, no território chamado Cabeceira de São Paulo, distantes a três horas de barco do porto de Óbidos – PA. De acordo com relatos de Vieira (2008), essas comunidades se originaram com a chegada de negros escravizados nessa região – nas fazendas de cacau em uma região de várzea chamada Paraná de Baixo –, que fugiam para lugares distantes e de difícil acesso.

No ano 2000 houve a regularização da região denominada Cabeceira de São Paulo, da qual fazem parte as seguintes comunidades: Silêncio, São José, Patauí do São José, Castanhanduba, Vila Nova Castanhanduba, Serra, Centrinho, Apuí, Ponte Grande, Cuecé e Matá. Esses quilombos formaram a Associação das Comunidades de Remanescentes de Negros da Área das Cabeceiras – ACORNECAB.

A comunidade Silêncio possui uma população de 1.321 habitantes e 122 domicílios, constituindo-se de pequenas famílias que confrontaram a escravidão, que iniciaram sua organização comunitária construindo suas habitações de palha, os mocambos, ainda no século XVIII, mais precisamente em 1755. A comunidade São José possui uma população de 800 habitantes e 85 domicílios, sendo formada por pequenas famílias de negros que iniciaram sua organização comunitária tardiamente, já no século XX:

“Silêncio está a três horas de barco do porto de Óbidos, no Pará, tendo como registro georreferencial: latitude 1°58'15.69"S e longitude 55°18'2.32"O” (BARROS, 2019, p. 68).

Dados sobre a tradição de benzeção e cura encontrados nas duas comunidades foram investigados em dissertação de mestrado denominada *O benzer quilombola amazônida: a resistência ao modelo oficial de saúde e o fortalecimento de comunidades afrodescendentes de Óbidos – Pará* (BARROS, 2019), na qual foram investigadas questões relacionadas à utilização da benzeção, à produção de raizadas (e garrafadas) e à compreensão de como o modelo tradicional de saúde se relaciona com as práticas populares amazônidas. Na pesquisa mencionada, os cuidados em saúde foram concebidos enquanto hábito cultural, sendo assim, pode-se mencionar Paulino (2017) quando afirma ser a cultura:

O ajuntamento de costumes e crenças, as manifestações artísticas, os hábitos cotidianos, as experiências e o conhecimento pessoais e coletivos acumulados e transmitidos entre gerações, e as relações entre seres humanos e o seu ambiente é o que podemos entender como componentes formativos de cultura. (PAULINO, 2017, p. 151-152)

Desse modo, as variantes de cura encontradas nessa região amazônica podem ser entendidas também a partir da perspectiva da raizama, naquilo que abriga de formação da sociedade amazônida brasileira, que teve suas raízes e seus rizomas plurais entre os povos originários – denominados indígenas, portugueses e africanos. O período de exploração da terra culminou com um longo período de entendimento das possibilidades de convivência e exploração do trabalho indígena, bem como a exploração criminosa, ao longo de séculos, do trabalho escravo de povos trazidos de África. Nesse encontro de corporalidades e vocalidades, que de tão longe vieram, e que há tanto tempo estavam aqui, *agregaram-se* culturas europeias, africanas, amazônidas (num complexo mapa da floresta que, com suas passagens coloniais, fluxos migratórios a partir do final do século XIX e começo do século XXI, ainda agregam movimentações de memória indígenas e escravistas, bem como a conformação do território amazônico nas porções que pertenceram aos exploradores hispânicos).

A relação entre os portugueses, negros escravizados e aqueles (livres) estabelecidos nos altos dos rios, nos chamados mocambos, em coexistência com os indígenas, se fez a partir de uma rede de aproximações que possibilitava a defesa das terras colonizadas contra outras forças colonizatórias – ingleses, franceses, holandeses etc.

Essa junção contribuiu para o estabelecimento de formas de lidar com a saúde e processos de cura que são características desse entrelaçamento cultural. A transmissão de conhecimentos através da oralidade e de *fitoperformances* culturais de cura, presentes nos modos de vida indígenas e africanos, além do registro do corpo coletivo das populações portuguesas que iam se assentando, podem ser observados como principais processos de aquisição e recriação de saberes populares – saberes utilizados pelas benzedeadas e benzedeiros de comunidades quilombolas amazônicas, por pajés (e grupos) indígenas e praticantes de uma medicina híbrida – que assimila e introjeta (bebidas, garrafadas) para a cura.

Funes (2009) assegura que, no diálogo, a língua vai se soltando, as palavras vão caracterizando a ligação entre o presente e o passado. Pode-se afirmar que o repasse de conhecimentos através das narrativas orais e corporais apresenta também as emoções vivenciadas por quem narra a partir de suas experiências, subjetividade e crenças. Pierre Verger, por sua vez, ao estudar a tradição lorubá, afirma que o babalaô “estabelece uma ligação entre o remédio e o signo de Ifá [...]. A ligação é feita através de elos verbais entre o nome da planta, o nome da ação medicinal ou mágica dela esperada [...].” (VERGER, 1995, p. 19).

Ouvir as narrativas e assistir às *fitoperformances* – que dão sentido às práticas e às palavras entoadas “bocalmente” – nos leva a entender esse dom. Sobre esse poder da fala e da prática, encontradas nas comunidades do baixo Amazonas, a crença no dom ganha ainda mais força:

Ela não me ensinava, eu que ficava ouvindo quando ela rezava aí eu fui aprendendo. (Benzedeadas 01)

Olhe, isso aí não foi praticamente ela que me ensinou, isso aí é o dom mesmo. Eu tive de mim mesmo. Entendeu? (Benzedeadas 02)

Ele me ensinou sem escrita, sem nada. Bocalmente. Aí Deus me ajudou que eu aprendi. (Benzedeadas 04)

Nota-se, nas falas dos praticantes, que o sentido dado ao que foi ouvido fez com que o aprendizado fosse consolidado, o que fez com que essas pessoas atuassem na cura dos males dos que os procuraram. O aprendizado geracional, a crença no dom, a passagem do conhecimento e o autoconhecimento enquanto dom reforçam essa eficácia da palavra passada “bocalmente”. Essas marcas da *fitoperformance* revelam práticas que se estabelecem numa forte herança africano-quilombola em seu encontro com as práticas indígenas e um vasto conhecimento das plantas locais amazônicas.

Pierre Verger (1995) apresenta diferentes receitas medicinais usadas por babalaôs e curandeiros, podendo ser maléficas (*abilu*) ou de proteção (*idaabobo*). Assim, no processo de benzeção ancestral, a fala e as plantas convergem. O benzer, que é possível contração da expressão “bendizer”, tem o valor de uma *metáfora atuante*: “uma iniciação que não está no nível mental da compreensão, porém na dinâmica do comportamento” (VERGER, 1995, p. 20).

Uma das plantas apresentadas pelas benzedeadas, a vassourinha, está presente na obra de Verger, utilizada para “Tratar criancinha com vermes e diarreia forte”. Na Amazônia, ela é utilizada para tratar quebranto em criança. Segundo Maués (1992), o quebranto é visto como uma “doença” provocada através da “admiração” pelos que são “quebranteiros”, podendo ser tratado somente por um pajé ou benzedor. De modo geral, o quebranto é uma força maléfica do feitiço. Pode ser realizado à distância ou com a presença daquele que “maldiz” ou “mal-olha”. Veja-se como essa relação com o outro torna-se uma cadeia de situações que vão de um para o outro. Bassi (2016) afirma que o povo de santo refere-se ao Odu como o “caminho traçado” ou “signos de destino”. Verger apresenta a folha de *Sida Acuta*, *Malvaceae* (popularmente conhecida como vassourinha) sendo utilizada juntamente com a folha de limo-da-costa. O modo de execução é interessante: queimar as ervas; desenhar o *odú*; misturar com limo-da-costa; esfregar no corpo da criança; dar-lhe de beber um pouco misturado com acaçá quente (bolinho feito de milho branco envolvido num moquém).

Vejamos alguns relatos sobre o quebranto:

Quebranto. Eu utilizo alho, o alho que não tenha usado. O alho, ele é contra qualquer coisa. E a vassourinha. A vassourinha, ela é um remédio, ela serve pra diversas coisas. A vassourinha é uma árvore, que cresce assim na terra, quando ela cresce grande, ela joga semente. (Benzedeadora 02)

Não, é só um dente de alho, uma folha de arruda e tem aquela vassourinha. (Benzedeadora 05)

Uma folha do mato. Pode ser... a gente benze, né? Tem o alho... tem uma planta... é um matinho que chama de vassourinha. (Benzedeadora 06)

A herança lusitana/europeia da utilização do alho para vencer males espirituais se junta à vassourinha (*Scoparia dulcis*) e à arruda – planta também com forte carga contra “mau-olhado” e variantes de quebranto. O protagonismo da vassourinha chama a atenção. Encontra-se inserida na lista de plantas do Programa de Pesquisa de Plantas Medicinais – PPPM do SUS (BRASIL, 2006) como uma das plantas indicadas para estudo, sendo utilizada para tratar problemas de pele (coceira, alergia), diabetes, problemas

gastrointestinais (cólica, má digestão e hemorroidas), problemas respiratórios (catarro, tosse, asma, bronquite), corrimento vaginal, vaginite, infecção urinária, dor de ouvido, malária, perna inchada, varizes. Na medicina tradicional amazônica, além de tirar o quebranto, sua potência e eficácia prática e simbólica já é indicada no seu nome: a ideia de uma planta capaz de “varrer” para longe os males e afecções é muito significativa.

Os traços do encontro das raízas do Pará incidem no próprio autorreconhecimento de benzedeiros e benzedeiros. O aprendizado “sem escrita, sem nada, bocalmente” também remete a Maués (1992), quando os entrevistados mencionam que o quebranto só poderia ser curado com a intervenção de um pajé indígena (e não exatamente um afrodescendente). Torna-se interessante trazer a narrativa de uma benzedeira quilombola que se autodeclara como pajé – trazendo exatamente na adoção da expressão uma forte carga das raízas de *brasis liminares*:

[...] eu sempre digo, eu gosto de falar o português claro, tem gente que quando lida com muita planta, eles chamam logo de macumbeiro né? Mas eu creio que eu não sou. Eu sou pajé. É, mas não sou macumbeira porque macumbeira é quem faz feitiço e eu não sou (risos). É... é porque eu planto muitas plantas, têm muitas plantas que eu não dei o nome porque a minha vista já está ficando devagar. Eu digo, olha, se minhas plantas vocês não zelarem, vai acabar. Vem muita gente fazer procuração, olha, já veio gente de Oriximiná aqui, ver planta. Aí eu dou, eu vendo... eu dou assim, digamos que você olha aquela planta, eu dou pra senhora, se a senhora puxar cinco reais e me der eu agradeço, mas eu não posso cobrar. É mesmo que se benzer, não cobro, se a senhora tiver uns dois reais ou três a senhora vai me dar, mas eu não vou cobrar porque eu tô me prevalecendo. É, e tem tudo isso. Porque se eu cobrar, vai ver a pessoa saindo e eu “bum” (faz gesto de quem vai cair) pra aí, agora quem vai acudir ela? Aí meu marido podia me levantar de lá, mas não sabe o que é a significância, né? (risos). (Benzedeira 02)

Nota-se nessa fala a relação entre sabedoria das plantas e o “não ser macumbeira”. A pajelança alia-se ao saber indígena, o que teria uma conotação positiva em detrimento da tradição quilombola-africana. Vemos aqui uma forte tradição cristã ocidentalizada e brasileira de entender a “macumba” (de origem africana) como feitiçaria (demonologia). No período da colonização, os padres jesuítas, por sua vez, consideravam todos os rituais indígenas também como atos demoníacos. Na atualidade, essas camadas se reforçam em políticas públicas e preconceito por parte das igrejas evangélicas. Nessa mesma fala encontramos também o dom (enquanto doação e dádiva) e trabalho. Ela oferece seus conhecimentos (plantas e práticas), bem como suas rezas sem cobrar nada por isso. Mas nada impede que aquele que a procura ofereça uma “paga” pelo “serviço”. A questão religiosa e ancestral ressalta-

se numa ética e nos acordos de fé que envolvem a benzeção: o agenciamento, a empatia e a “punição” com o desmaio (“cair pra trás”) pode acontecer se ela usar o dom para se beneficiar materialmente.

Pensando em sabedoria tradicional, a mesma benzedeira apresenta um considerável conhecimento sobre plantas e indicações:

Olha, tem a alfazema, eu tenho alecrim, eu tenho Espada de São Jorge, eu tenho manjerição do roxo, eu tenho pau de angola, eu tenho boldo do grande, eu tenho boldo do chinês, eu tenho cidreira, eu tenho carmelitana. A senhora não se aborça não (risos)... eu tenho crajirú, crajirú é por causa do remédio pra anemia, ele é um antibiótico, ele sara qualquer operação também, dependendo de você ter fé. E, tem outra coisa, hortelãzinha, arruda, catinga de mulata, ervão, ervão só tem no riacho, só é pra essa banda que tem riacho, na beira do chavasco, mas eu planto, eu tenho plantado aqui. Aí tem outra, a marcela que é chamado... a gente chama marcela, mas a gente chama nuzinho, porque eu trato ele como nuzinho e os pajés, os outros pajés, mais de que eu, tratam como marcela. Entendeu? Aí eu tenho cipó... eu tenho uma flor, aquele cravo de defunto, que chamam, que é muito procurado, aí eu dou pros outros, eu vendo. Eu vendo assim, não é que eu venda, é que eles me procuram, aí eu dou, aí eles repassam um trocozinho e eu pego. (Benzedeira 02)

Em se tratando de um quilombo na Amazônia, esse conhecimento do meio ambiente é fundamental. Carrega o encontro entre as culturas, o sucesso das fugas, por parte de indígenas e quilombolas, já que a natureza se tornava cúmplice natural. No período colonial — com as cheias dos rios, os capinzais que crescem às margens dos lagos, formando tapagens, obstruindo os igarapés que os interligam entre si e aos rios, dificultando a passagem e camuflando os caminhos —, era uma forma de proteção e sobrevivência. O conhecimento do meio ambiente, aliado aos saberes indígenas e africanos, ampliou o poder desses rituais de cura utilizando raízes e ervas da floresta amazônica. Na fala acima, um vasto catálogo de plantas é arrolado. As raízas se cruzam, raízes e rizomas revelam-se numa *fitopraxis* longeva e duradoura.

Barcelos Neto (2006), em estudos com etnias do alto Xingu, ressalta que o feitiço é tido como representação da tristeza-morte, diferente do xamanismo realizado por pajés, que representa a cura que proporciona bem-estar. Assim, pode-se inferir que a junção imposta da cultura europeia, seguida da religião cristã, utilizada para colonizar e “salvar” as almas dos indígenas e negros escravizados, pode ser algo que contribuiu também positivamente para que atualmente tenham-se falas como a apresentada acima. Embora de forma violenta e imposta, a bênção (*benedictio*), mais uma variante para a benzeção, abriga várias camadas das raízas do Brasil.

O entrelaçado cultural que formou a Amazônia e a opressão sofrida pelos povos originários (até hoje) e pelos que tiveram a morada imposta, faz com que a relação com o ambiente seja valorizada e repassada de geração em geração. Essa raizama, que envolve as práticas de cura na Amazônia, talvez possa indicar que o respeito e o sagrado, que nasceram e se entrelaçaram no banzeiro dos rios, precisam ser *preservados*: antes de uma fatídica “transformação radical do bioma da selva” (BOLLE, 2018, p. 156). Portanto, nota-se que a cura na Amazônia, assim como nas “encantações” africanas e indígenas, se faz na vivência da floresta.

Este texto se escreveu e se inscreveu em tempos de pandemia. Teve muitas camadas e muitas angústias. Mas se encerra com as raizamas, a intimidade e o respeito dos povos tradicionais para com a floresta amazônica. Em tempos de coronavírus e de investigação de uma vacina na natureza contra ele, fica a maior lição: o modelo econômico e humano que escolhemos caminha para a destruição da espécie e, infelizmente, do planeta. Talvez, na utopia da raizama, no amor da benzeção, encontremos forças que nos conduzam a uma outra direção. Passamos, como rio. Que a Terra permaneça.

Literatur / Referências bibliográficas

BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, out. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000200002&script=sci_arttext. Acesso em: 25 jan. 2020.

BARROS, Eloísa Amorim de. *O benzer quilombola amazônida: a resistência ao modelo oficial de saúde e o fortalecimento de comunidades afrodescendentes de Óbidos-Pará*. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida) – Centro de Formação Interdisciplinar, Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Santarém-PA, 2019.

BASSI, Francesca. Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000200244. Acesso em: 25 jan. 2020.

BOLLE, Willi. A viagem de Spix e Martius pela Amazônia, em 1919/1920. In: KUPFER, Eckhard; ROTHFUSS, Daniela; FOUQUET, Birgit (ed.). *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 62, São Leopoldo, RS: Oikos, 2018, p. 128-158.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica. *A fitoterapia no SUS e o*

- Programa de Pesquisa de Plantas Medicinais da Central de Medicamentos. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.
- BUCHILLET, Dominique. *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG; CNPq; SCT; PR; CEJUP; UEPA, 1991.
- CHACON, Dulce. *Receitas mágicas*. Recife: Gráfica Boa Vista, 1973.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2000 [1933].
- FUNES, Eurípedes. Mocambos: natureza, cultura e memória. *História Unisinos*, v. 13, n. 2, 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083>. Acesso em: 01 mar. 2020.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1936].
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985 [1959].
- KLOSTER, W.; SOMMER, F. *Ulrico Schmidl no Brasil quinhentista*. São Paulo: Tipografia Gutenberg, 1942.
- MADEIRA, Angélica. Raízes e rizomas do Brasil. *Cadernos do IPRI*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, n. 15, p. 23-31, 1994.
- MAUÉS, Raymundo Herald. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo, Loyola, 1992.
- PAULINO, Itamar Rodrigues. A Amazônia entre culturas, identidades e memórias. In: LIMA, Rogério; MAGALHÃES, Maria da Glória (org.). *Culturas e imaginários: deslocamentos, interações e superposições*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017.
- SPIX, F., Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. [3 v.].
- TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas*. Tradução Fabiano Morais Niterói, RJ: EdUFF, 2008.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho. *Folia de São Benedito: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá – Óbidos, Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- WALKER, Timothy D. *Médico, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

Die Konduri-Kriegerinnen: Fantasie und Realität in der Richtigstellung der Geschichte Amazoniens

Itamar Rodrigues Paulino

Einführung

Amazonien ist ein heiliger Ort. In seiner Erde ruhen Vorfahren verschiedener Ethnien und hier kämpfen verschiedene indigene Gemeinschaften um ihr Überleben. Um die Situation der Indigenen Amazoniens heute zu verstehen, müssen wir in die Vergangenheit reisen, mit Hilfe von Erinnerungen aus eurozentrischen Chroniken sowie Erinnerungen, die in uralten handwerklichen Fundstücken verborgen sind – die bis zu einem gewissen Grad die täglichen Gewohnheiten dieser Völker zeigen; die seit dem 15. Jahrhundert mit der Geschichte der Spanier, Portugiesen, Franzosen, Holländer, Engländer, Deutscher und anderer verbunden waren. Die Folge war das Verschwinden verschiedener Ethnien in Lateinamerika. Das gibt Anlass zur Sorge, denn es geht mit dem Verlust von Erinnerungen, geschichtlichen und kulturellen Dokumenten einher.

Die Ethnie Konduri, die in Kolonisationsreisen in Südamerika als *Amazonen Amerikas* bezeichnet wurden, Bewohnerinnen der Region des unteren Amazonas-Flusses, im brasilianischen Norden, ist ein Beispiel für diese ethnokulturellen Muster, die sich in Zeit und Raum verloren haben und von denen nur noch Schlussfolgerungen aus europäischen Geschichten und keramische Fundstücke als ihre kulturelle Materialität übrig sind. Wie soll man also Bewohner im Amazonas untersuchen, wenn die historischen Quellen in dieser riesigen Gegend fehlen oder unzureichend sind, vor allem wenn es sich um ausgestorbene Völker handelt? Mit dieser Schlüsselfrage beschäftigen wir uns in der Studie über die Konduri-Kriegerinnen, wir untersuchen die Beziehung zwischen dem, was möglicherweise der Fantasiewelt angehört und dem, was vermutlich der Tatsache entspricht, um so die Geschichte Amazoniens richtig zu stellen, denn es handelt sich hier um eine Mischung aus möglichen und schwer nachweisbaren und mystischen Geschichten, die keiner in der Gegend in Frage stellen möchte.

Einleitend müssen zunächst die etymologischen Wurzeln des Begriffs „Amazonas“ und seine Beziehung zu Südamerika erklärt werden, obwohl die Bedeutung des Wortes noch untersucht wird. Anders ausgedrückt, viele mystische Möglichkeiten, die mit vergangenen Tatsachen einhergehen, erlauben keine präzise, glaubwürdige und abschließende Schlussfolgerung des Begriffs, auch keine Abschätzung seiner Reichweite. Aus diesem Grunde muss man in historischen Quellen und in Volkstraditionen eintauchen, um grundsätzliche Elemente zu beschreiben, um zu verstehen, was wir unter „Amazonas“ und dem Zusammenhang zu den Kriegerinnen, die an den Ufern des großen Flusses lebten, verstehen.

Ursprünglich aus dem Griechischen *Ἀμαζών*(s.), *Ἀμαζόνες* (pl.) und abgeleitet aus der Verneinungssilbe *a* [ἄ], die bedeutet *nein*, *Fehlen von* sowie dem Substantiv *mazon* [μαζών], bezogen auf Brust, bedeutet der Begriff *Amazonas* sozusagen *brust-los*. In der Mythologie erscheinen die Amazonen oder die *Brustlosen* im Trojanischen Krieg ohne die rechte Brust dargestellt, die angeblich amputiert wurde, damit sie den Bogen sicherer und präziser führen können. Nach mündlicher und schriftlicher griechischer Überlieferung wurde ihnen die rechte Brust bereits in der Kindheit entfernt, damit die Wunde vor der Kampfphase abheilen konnte.

Im antiken Griechenland berichten Dichter und Geschichtsschreiber wie Homer (ca. 9. bis 8. Jahrhundert v. Chr.), Herodot (484-420 v. Chr.) und Quintus von Smyrna (4. Jahrhundert n. Chr.), über die wortgewandten und furchtlosen Kriegerinnen, die in der Fantasie des Volkes verankert waren. In der *Ilias* (gr. *Ἰλιάς*), im Bericht der Geschichte des Trojanischen Kriegs geht Homer nicht auf die Teilnahme der Amazonen im Kampf ein, dies erscheint nur in seinem anderen Werk *Odyssee* (gr. *Ὀδύσσεια*). Nachdem ihm der Informationsmangel zu diesem Ereignis auffiel, nahm Quintus von Smyrna die Ankunft der amazonischen Königin Penthesilea, Tochter von Ares und Otrera, und ihre Kriegerinnen in Troja auf. Laut Quintus (QUINTUS, 1913), sei Penthesilea mit ihren Kriegerinnen abgereist, um in Troja neben den Soldaten des Königs Priamos gegen die Achaier zu kämpfen und wurde schließlich von Achilles ermordet. Der Historiker Herodot nannte sie *Antroktones* [gr. *Ἀνδρο*, *Mann*; *Σκοτώνω*, *töten*; *Männermörderin*], oder auch *Oiorpata*, [Wortwurzel ist scythisch mit derselben Bedeutung], weil sie sich weigerten, mit Männern zusammen zu leben und er stellte sie als Gruppen von Frauen vor, die sich auf die Seite der Trojaner im Kampf gegen die Hellenen im Trojanischen Krieg geschlagen haben. Diese haben die Frauen beherrscht und als Gefangene mitgenommen. Während der Reise

organisierten sie einen Aufstand, töteten ihre Entführer und flohen, um ihr Leben weit weg vom Kriegsschauplatz zu führen.

Anders als die normalen Frauen, die mit verwirrenden Eigenschaften, konfliktreichen Ehen oder hemmungsloser Prostitution dargestellt und als Symbole von Schwäche und Feigheit gesehen wurden, stellt Herodot die Amazonen Kriegerinnen in einer anderen Perspektive dar:

Wir könnten nicht – antworteten die Amazonen – mit den Frauen aus eurem Land in Harmonie zusammenleben. Ihre Gewohnheiten unterscheiden sich von unseren: Wir schießen mit dem Bogen, werfen Speere, reiten und haben die Aufgaben unseres Geschlechts nicht gelernt. Eure Frauen machen nichts von alledem und beschäftigen sich nur mit Frauentätigkeiten. Sie verlassen ihre Wagen nicht, jagen nicht und entfernen sich nicht von ihrem Heim. Aus diesem Grunde würde unsere Art zu leben niemals zusammenpassen. Wenn ihr uns als Ehefrauen haben wollt; wenn ihr gerecht handeln wollt, sucht eure Väter auf, bittet sie um den Vermögensanteil, der euch zusteht und kehrt zurück an unsere Seite, so dass wir unser Leben leben können. (HERODOT, 1850 [4. Jahrhundert v. Chr.], Bd. 2, S. 114)

Es gibt auch noch andere Denker, welche die Existenz von Amazonen verfechten und den Begriff mit iranischen Stämmen, den *ha-mazán*, das bedeutet „Kämpfer“ (POKORNY, 1959, Bd. 1, S. 697) in Verbindung bringen. Vor diesem Hintergrund ist es faszinierend festzustellen, dass die Darstellung der Amazone bei Homer, Herodot und Quintus von Smyrna, die im Trojanischen Krieg mitkämpfte, scheinbar nichts mit den üblichen Frauen zu tun hat, sondern es werden ihnen häufig Eigenschaften zugeschrieben, die als männlich angesehen werden können. Diese Informationen helfen uns, den Kontext zu verstehen, in dem eine Region der Welt den Namen Amazonien wegen der Konduri Ikamiabas, den Frauen mit abgeschnittenen Brüsten der Region des unteren Amazonas, erhielt.

1. Kontexte, Konsens und Dissens in der Geschichte Amazoniens

Der Amazonas, größter Fluss der Welt, erhielt diesen Namen aufgrund der Berichte des Schreibers Pater Gaspar de Carvajal (1500-1580), während der Expedition von Francisco de Orellana (1511-1546) ins Landesinnere des südamerikanischen Kontinents in den Jahren 1541 und 1542. Zu Beginn seines Berichtes gab er dem Fluss den Namen *Rio de Orellana*, obwohl er als *Rio Grande*, *Mar Dulce* oder *Rio de la Canela* (Zimtfluss) bekannt war, da an seinen Ufern Zimtbäume wuchsen. Der Name *Rio de las Amazonas* gab 1542 König Karl V. von Spanien, angelehnt an die Amazonen des antiken Griechenlands, nachdem er von dem Bericht von Carvajal über einen erfolgreichen Angriff

von Kriegerinnen gegen die Expeditionstruppe in der Mitte des Flusses erfuhr. Obwohl derartige Vergleiche auf eine völlige Unkenntnis der „Kolonisatoren“ über das antike Amazonien und seine Völker schließen lassen, hat dennoch die Dokumentation von Carvajal maßgeblich dazu beigetragen, der Region eine geografische und kulturelle Identität zu verleihen. Sein Bericht ist Teil des Zyklus der großen mystischen Berichte über die Amazonen wie der Herodots.

Geschichtlichen Aufzeichnungen zufolge, fiel es Christoph Columbus (1451-1506) zu, in seiner ersten Expedition in die Neue Welt 1492 eine mögliche Existenz von Kriegerinnen in Amerika zu registrieren, in seinem Schreiben „*Carta del Almirante D. Cristóbal Colón á D. Luis de Santangel*“, das an Luis de Santangel (1435-1498), dem Vertreter des Königs Fernando II. und der Königin Isabel I. von Spanien gesandt wurde. In diesem Brief, zusammengefasst von Bartholomé de las Casas (1484-1566)¹ im Jahr 1493, berichtet der Expeditionsreisende, dass er an einer Karibikinsel mit dem Namen Matinino – möglicherweise Martinique – anlegen wollte und brutal von einem Kriegerinnenstamm empfangen wurde:

[...] Es sind diejenigen, die ihre verheirateten Frauen auf der ersten Insel in Spanien zurückließen und in Richtung Indien fuhren, wo es keinen Menschen gibt. Sie führten keine weiblichen Tätigkeiten aus, nur Pfeile und Bögen und wie bereits vorher erwähnt, bewaffnen sie sich und schützen sich mit Kupferschilder, von denen sie viele besaßen. (COLÓN, 1892 [1493], S. 191-192)

Die Information von Columbus über Frauen, die ohne Männer lebten, beschreibt er auch in der Publikation *Relación del primer viaje de D. Cristóbal Colón para el Descubrimiento de las Indias (1493)*, die von Pater Bartolomé de las Casas zusammengestellt wurde. Er berichtet bei verschiedenen Gelegenheiten über die Tätigkeiten von Christoph Columbus:

Sonntag, den 13. Januar – [...] Über die Insel Matinino berichtete jener Indianer, dass diese nur von Frauen ohne Männer bevölkert wurde, und dass es dort viel Kupfer gebe, das sei Gold oder Draht und dass sie mehr im Osten der Karibik liege. (COLÓN, 1892 [1493], S. 148-149)

Dienstag, den 15. Januar – [...] aber in der Karibik sei es schwer, denn man sagt, diese Menschen fressen Menschenfleisch und diese Insel sei jener ähnlich, die sie besuchen werden, weil sie auf seiner Route liege, und Matinino,

¹ Obwohl die Originalbriefe von Christoph Kolumbus verschollen sind, wurden Kopien verschiedener Schriftstücke und Briefe Kolumbus von Bartholomé de las Casas zusammengefasst und unter dem Titel *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón* veröffentlicht. Da es verschiedene Versionen des Dokuments in Spanisch, Italienische und Latein gibt, beziehen wir unsere elektronische Referenz auf die Ausgabe von 1892 der Bibliothek: Librería de la Viuda de Hernando y Compañía, Colección „Biblioteca Clásica“, Band CLXIV.

von der er sagt, sie sei von Frauen ohne Männer bevölkert [...]. (COLÓN, 1892 [1493], S. 152)

Mittwoch, den 16. Januar – Er fuhr früh los, um drei Uhr vom Golf, den er Golf der Pfeile nannte [...]. Die Indianer sagten ihm, er werde auf diesem Weg die Insel Matinino finden, die seiner Aussage nach von Frauen ohne Männer bevölkert war und der Admiral wollte fünf oder sechs für die Könige mitnehmen [...]; aber er sagte es stimme, zu einer bestimmten Jahreszeit besuchten die Männer sie auf der Insel in der Karibik, die seiner Aussage nach etwa zehn oder zwölf römische Meilen entfernt sei und wenn sie einen Jungen gebären, so werde dieser auf die Insel der Männer geschickt, wenn es ein Mädchen sei, würden sie es behalten. (COLÓN, 1892 [1493], S. 154-155)

Dasselbe wie Columbus, veröffentlicht von Bartolomé, berichtet auch Hernán Cortés (1485-1547) über seine Expeditionen an die Westküste Mexikos (1519-1526). In dem Dokument *Quarta relación* (1524) beschreibt der Entdecker Maßnahmen, um die Gebiete Mexikos und des heutigen Mittelamerikas zu vergrößern. Das Dokument erwähnt Gerüchte über die Existenz von Frauen ohne Männer, die auf einer Insel in der Nähe von Cihuatlán leben, in der Nähe des Hafens Navidad, in der heutigen Stadt Jalisco (Mexiko):

[...] Ebenso brachte er mir die Aufstellung der Herren der Provinz Ciguatán, die behaupten, es gebe eine Insel, die vollständig von Frauen bewohnt sei, ohne Männer, und zu gegebener Zeit werden sie von den Männern des Kontinents besucht und werden dann schwanger; wenn sie ein Mädchen auf die Welt bringen, behalten sie es; und wenn es Männer werden, vertreiben sie sie; diese Insel ist eine zehntägige Reise von der Provinz entfernt und viele waren dort und haben sie gesehen. Sie sagen mir auch, sie sei sehr reich an Perlen und Gold: Ich werde mich bemühen und auf den Weg machen, die Wahrheit zu erfahren und für Eure Majestät Informationen zu erhalten. (COLÓN, 1892 [1493], S. 102)

Der Bericht von Cortés ähnelt dem von Columbus mit einer zeitlichen und räumlichen Verschiebung der mystischen Bedeutungen der hellenischen Kriegerinnen. Den Kriegerinnen der Neuen Welt wird eine allegorische Bedeutung verliehen und die Frage betrifft den Bereich der männlichen Moralität, wobei die matriarchalische Macht in der Region aufgehoben wird. Die willkürliche griechische Beschreibung und die Darstellung der Kriegerin durch Columbus finden sich nicht in einer romantischen Fabel, sondern in einem Drama wieder, das geschrieben wurde, um eine Geschichte zu erschaffen und ein Schicksal zu besiegeln, das in seiner Wiederholung darauf abzielt, die Frau zu unterwerfen, zur Sklavin und Regelbefolgerin zu machen; wenn sie sich den androzentrischen Beurteilungen entzieht, qualifiziert der Mann sie sofort als exzentrisch und verleiht in seinen Berichten den weiblichen Formen männliche Züge, mit Ausnahme der sexuellen Aspekte.

So zeigen sich wenig Unterschiede im Bericht von Herodot – „Ihre Gewohnheiten unterscheiden sich von unseren: Wir schießen mit dem Bogen, werfen Speere, reiten und haben die Aufgaben unseres Geschlechts nicht gelernt“ (HÉRODOTE, 1850 [4. Jh. v. Chr.], Bd. 2, S. 114) –, im Vergleich zur Beschreibung von Columbus – „Sie führten keine weiblichen Tätigkeiten aus, nur Pfeile und Bögen, und wie bereits vorher erwähnt, bewaffnen sie sich und schützen sich mit Kupferschilder, von denen sie viele besaßen“ (COLÓN, 1892 [1493], S. 192) und „zu einer bestimmten Jahreszeit besuchten die Männer sie auf der Insel in der Karibik, die seiner Aussage nach etwa zehn oder zwölf römische Meilen entfernt sei und wenn sie einen Jungen gebaren, so werde dieser auf die Insel der Männer geschickt, wenn es ein Mädchen sei, würden sie es behalten“ (COLÓN, 1892 [1493], S. 155) – und zur Geschichte von Hernán Cortés – „sie behaupten es gebe eine Insel, die vollständig von Frauen bewohnt sei, ohne Männer, und zu gegebener Zeit werden sie von den Männern des Kontinents besucht und werden dann schwanger; wenn sie ein Mädchen auf die Welt bringen, behalten sie es und wenn es Männer werden, vertreiben sie sie“ (CORTÉS, 1946 [1424], S. 102).

Die Nachweise der Forschungsreisenden über die Existenz der Kriegerinnen konzentrieren sich auf zwei grundsätzliche Punkte, die Tatsache, dass sie ohne Männer leben und ihre Lebensweise als Kriegerinnen. Die Berichte über die *nicht normalen* gewalttätigen und kriegerischen Frauen zeigen die groteske Sichtweise des männlichen Egos, das sich durch weibliche Macht bedroht fühlt, Furcht einflößt und den Mann zu defensiven Handlungen zwingt. Diese Sichtweise finden wir auch auf der Südhalbkugel in den großen Forschungsreisen ab dem 15. Jahrhundert.

2. Die Kriegerinnen im südamerikanischen Kontext

Die bedeutendste und langlebige moderne Manifestation von Kriegerinnen auf dem südamerikanischen Kontinent wurde vom Pater Gaspar de Carvajal, dem Berichterstatter auf der Reise von Francisco de Orellana überliefert, der diese auf seiner Reise entlang des *Grande Rio*, heute Amazonas, getroffen haben soll. Carvajal beschreibt, dass es während der Forschungsreise zu einer Auseinandersetzung mit den Kriegerinnen kam. Anthropologischen und geoarchäologischen Forschungen zufolge gehörten diese Kriegerinnen zum Stamm der Konduri, der möglicherweise von Frauen geführt wurde und heute in der indigenen Behörde *Funai*² als ausgestorbene Gesellschaft registriert ist. Obwohl die ersten historischen Dokumentationen über die Konduri von

Forschern im 16. Jahrhundert stammten, geht die Prüfung der archäologischen Fundstücke (Keramiken und Bestattungsurnen)³, die in dieser Region gesammelt wurden, auf das 5. Jahrhundert zurück, dem goldenen Zeitalter der Existenz der Konduri (GUAPINDAIA, 2008).

Zur exakten Lokalisierung des Gebiets der Konduri folgen wir den Hinweisen von Carvajal, der von der Existenz einer Provinz, mit einer dichten indigenen Bevölkerung spricht, die sich auch aus Kriegerinnen zusammensetzt, in der Gegend der heutigen Städte Nhamundá, Faro, Terra Santa angrenzend am Fluss Nhamundá bis zur Flussmündung des Trombetas, zwischen den Gemeinden Oriximiná und Óbidos, wenige römische Meilen vom Arapucu⁴ entfernt (Abbildung 1). Als er in die Gegend kam, suchte die Expedition einen Ort, um den 24. Juni zu feiern und aus diesem Grund nannte man das Dorf São João Batista [Johannes der Täufer].



Abbildung 1 – Panorama der Gegend des unteren Amazonas (2018), ehemaliges Indigenengebiet der Konduri, benannt von der Forschungsreise von Orellana als Dorf São João Batista (1542). Quelle: Landsat / Copernicus / Google Earth, 2018.

² Die indigene Behörde *Fundação Nacional do Índio (Funai)* wurde am 5. Dezember 1967 ins Leben gerufen und ist die offizielle indigene Behörde in Brasilien, mit der Aufgabe, die indigene Politik der brasilianischen Regierung zu koordinieren und auszuführen und die Rechte der indigenen Bevölkerung zu schützen und zu fördern.

³ Für weitere Informationen über diese Forschungen siehe *Investigações Culturais e Georquológicas da Etnia Konduri a partir de Registros Cerâmicos*, der Forscherin Camila da Costa Lopes (2019). Eine interessante Lektüre.

⁴ Gebiet im Westen der Stadt Óbidos am linken Ufer des Amazonas, nahe der Flussmündung des Trombetas, früher von den Konduri besetzt und heute von einer Gemeinschaft von ehemaligen afrikanischen Sklaven und deren Nachkommen bewohnt.

Der ethnische Begriff, der zur Bezeichnung dieser indigenen Bevölkerung im unteren Bereich des Amazonas zu Beginn der Kolonialisierung verwendet wurde, ist ebenfalls ungenau und aus diesem Grund Diskussionsgegenstand unter Fachleuten. Conori, Coñori, Conduri, Condurize, Konduri sind Optionen, die von den Autoren, Forschern und Forschungsreisenden verwendet werden, um diese Bevölkerung zu beschreiben (GUAPINDAIA, 2008). Aus diesem Grund verwenden wir den Begriff Konduri, der von den meisten Forschern, unter anderem Nimuendajú und Guapindaia, verwendet wird. Die Verwendung der Bezeichnung „Konduri“ durch Carvajal, nach einer Führerin der Kriegerinnen, führte dazu, dass der Begriff auf alle Indigenen der Region verwendet wird, obwohl neuere Daten darauf hinweisen, dass es noch andere Ethnien, beispielsweise Mura gebe, was durch archäologische Fundstücke am rechten Ufer des Amazonas, in der Gemeinde Juriti (Abbildung 1) dokumentiert ist.

Carvajal spricht von einem Indigenen, der von Orellana, während eines Kampfes mit Frauen der Region, gefangen genommen wurde. Auf Nachfrage bestätigte er, dass sie Kriegerinnen waren und von einer Frau namens Coñori angeführt wurden. Carvajal berichtet: „Er sagte ferner, dass es unter all diesen Frauen eine Frau gebe, die Anführerin sei und alle anderen unter sich habe, sie heiße Coñori“ (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 36). So wurde der Name Coñori für die ganze Bevölkerung der Region verwendet. Diese Aussage wurde mehr als hundert Jahre später vom Schreiber des portugiesischen Forschers Pedro Teixeira (1570-1641), Maurício de Heriarte bestätigt, der berichtet „[...] Am Nordufer, das ist das andere Ufer des Amazonas, liegt der Fluss Trombetas, dicht bevölkert mit Indianern unterschiedlicher Stämme, beispielsweise Condurins, Bobuis, Aroases, Tabaos, Curiatos und viele andere; [...]“ (HERIARTE, 1874 [1662], S. 38) – obwohl Cristóbal de Acuña (1597-1676), der die Rückkehr von Pedro Teixeira von Quito (Equador) nach Belém (Brasilien) dokumentierte, in seinem Bericht nicht spezifisch auf die Kriegerinnen oder die Frauen des Stamms Konduri einging.

Und schließlich erklärt der Jesuitenpater João Felipe Bettendorff, der zwischen 1660 und 1698 in der Region tätig war, in seiner Chronik (*Crônica da missão dos padres missionários da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão*, 1699), dass im Jahr 1658 die Patres Manoel de Souza und Manoel Pires als Missionare entsendet wurden, um in der nördlichen Region bei den Aruaquis, Tupinambaranas und Condurizes zu missionieren. Das Ableben des Ersten wurde registriert:

[...] Nachdem Gott, unser Herr, viele Taufen und wunderbare Bekehrungen über ihn durchgeführt hatte, wissend, dass seine Zeit gekommen war, rüstete er sich mit allen Sakramenten in einem Dorf der Barbaren Condurizes aus und genau dort mit großer Hilflosigkeit menschlicher Hilfsmittel, beendete er den Lauf seines heiligen Lebens [...]. Er wurde in einer Kirche beigesetzt, welche die Indigenen selbst dort zu Ehre seines Leichnams errichteten. Einer der ehemaligen Bewohner von Pará sagte, er sei gestorben und begraben worden [...] und sagte, wie es richtig ist, aber ich habe aus dem Munde von Manuel Coelho und von Mateus Coelho, Augenzeugen, gehört, er starb und wurde in Condurizes beigesetzt, von wo nach vielen Jahren die sterblichen Überreste von Simão dos Santos, stellvertretenden Prior vom Hlg. Alexander von Grão-Pará geholt und in der alten Kapelle von S. Francisco Xavier, am Fuße des Altars, an der Epistelseite, aber etwas näher an der Wand beigesetzt wurden. (BETTENDORFF, 2010, S. 215 [1699, Buch 3, Kap. 10, S. 138])⁵

Diese Dokumentationen bestätigen die Existenz des Stammes Konduri in der Region des unteren Amazonas, wo die Forschungsreisenden unter Orellana eine Konfrontation mit den Kriegerinnen erlebten. Diese Erfahrung ist der Ursprung dessen, was wir aktuell Amazonien nennen.

3. Das große Treffen: Die Konduri-Frauen in der kriegerischen Auseinandersetzung

Unter dem Kommando von Francisco de Orellana und unter der Leitung von Gonzalo Pizarro (1510-1548) reiste die Expedition in Quito auf der Suche nach dem *Eldorado* ab. Sie scheiterte jedoch noch bevor sie den später als Amazonas bezeichneten Fluss erreichte, da das *Eldorado* nicht gefunden wurde und die Besatzung bereits keine Lebensmittel mehr hatte, entschied sich Orellana Ende 1541 mit nur wenigen Männern weiter zu reisen, um Lebensmittel für die Besatzung zu beschaffen. So fuhr Orellana an einer Stelle des Flusses Coca in den Rio Grande, auch *Mar Dulce* oder *Rio de la Canela* und später Amazonas genannt. Carvajal berichtete, dass die Expedition, die monatelang auf diesem Fluss Wind und Wetter ausgesetzt

⁵ Wir haben die Publikation des Redaktionsrates des brasilianischen Bundessenats aus dem Jahr 2010 übernommen, obwohl es auch andere gibt – wie die von der Zeitschrift *Revista do Instituto Geográfico Brasileiro/Imprensa Nacional*, die 1910 in Rio de Janeiro veröffentlicht wurde; und die *Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura*, die 1990 in Belém veröffentlicht wurde. Bemerkenswert ist, dass die gesamte Veröffentlichung des Senats auf der Grundlage einer von Gonçalves Dias beschafften Kopie im Nationalarchiv Torre do Tombo (Lissabon) organisiert wurde. Obwohl die handschriftliche Kopie einige Ungenauigkeiten und Auslassungen aufweist, beeinträchtigt sie kaum den Wert des Originalwerks, der verloren ging oder verlegt wurde. Wir haben uns dafür entschieden, das Jahr und die Seite zu registrieren, die in diesem Exemplar und der konsultierten Publikation enthalten sind.

war, im Juni 1542 an die Flussmündung des Nhamundá kam. Carvajal berichtet:

So waren wir auf der Suche nach einem ruhigen Ort, um das Fest des gesegneten Johannes des Täufers, Vorgänger von Christus zu feiern; und nach Gottes Willen sahen wir, als wir einen Flussarm erreichten, an der Küste viele und große Siedlungen, die weißer wurden. Hier erreichten wir plötzlich das gute Land unter der Herrschaft der Amazonen. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 30)

Im Bericht wird betont, es handele sich um *gutes Land*, unter der *Herrschaft der Amazonen*. Allerdings ist dieses von Eingeborenen bewohnt, die den Forschern gegenüber feindselig eingestellt und auf Konfrontation vorbereitet sind:

Diese Bevölkerungsgruppen waren bereits informiert und wussten von unserer Ankunft und liefen voraus, um uns auf der Straße am Flussufer zu treffen, in guter Absicht und als sie sich dem Kapitän näherten, bot er ihnen den Frieden an und begann zu reden; sie aber lachten uns aus, umzingelten uns und sagten, wir sollten gehen und sie warteten unten auf uns, um uns alle zu den Amazonen zu bringen. Der Kapitän, verärgert über die Arroganz der Indianer, ordnete an, diese mit Pfeil und Bogen und Arkebusen anzugreifen, damit sie dachten und sahen, dass wir sie verletzen konnten; [...] und der Kapitän ordnete an, Anker zu werfen, um Nahrung zu besorgen, wo diese Menschen waren. Als wir an Land gingen, begannen die Indianer ihr Volk zu verteidigen und auf uns zu schießen und da sie so viele waren, schien es Pfeile zu regnen; aber unsere Arkebusen und Pfeile und Bögen waren auch nicht untätig, denn wir schossen und obwohl viele starben, machte es keinen Unterschied, [...] noch bevor wir von Bord gingen, verletzten sie fünf Personen, unter anderem mich; sie schossen einen Pfeil in meinen Oberschenkel, der bis zum Knochen ging, wäre ich nicht daran gewöhnt, hätte ich nicht überlebt. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 30-31)

Der Vorfall zeigt, dass sich die Beziehungen zwischen den Indigenen und den Forschungsreisenden verschärfen:

Dieser Kampf dauerte über eine Stunde und die Indianer gaben nicht auf, sie schienen sich vielmehr zu vermehren, obwohl sie viele ihrer Leute sterben sahen und sogar über diese hinweg steigen mussten, zogen sie sich nicht zurück [...] Sie wissen, dass sie Untertanen der Amazonen sind und, da sie von unserer Ankunft wussten, baten sie um Hilfe und es kamen zehn oder zwölf, die wir sehen konnte, sie kämpften vor allen Indianern als Anführerinnen [...]. Diese Frauen sind sehr weiß und groß, haben sehr lange Haare, die sie in Zöpfen um den Kopf tragen, sie sind sehr stark und laufen nackt, nur ihre Scham ist mit Leder bedeckt, mit Pfeil und Bogen in den Händen, sie machen so viel Krieg wie zehn Indianer; und tatsächlich hatte eine dieser Frauen eine Menge Pfeile in unser Boot geschossen und unser Boot sah aus wie ein Stachelschwein. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 32)

Die überraschten Forscher konnten fliehen, in der Überzeugung, dass es tatsächlich ein von Frauen geführtes Reich gab:

Unser Herrgott gab unseren Kameraden Kraft und Mut, sodass sie sieben oder acht dieser Amazonen, die wir sahen, töteten. Aus diesem Grunde ließen die Indianer nach und wurden mit herben Verlusten besiegt; und weil viele Menschen von anderen Siedlungen ihnen zur Hilfe eilten und zum Kampf gerufen wurden, ordnete der Kapitän an, dass seine Leute schnell an Bord gehen sollten, denn er würde nicht das Leben aller in Gefahr bringen [...]. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 32)

Nach der Flucht vor dem Kampf und dem Erreichen der Gebiete der *Tapajós*⁶, schreibt Carvajal den ersten Bericht von einem gefangenen Indigenen an Orellana über die Kriegerinnen nieder. Sie hätten eine Vereinbarung mit einem indigenen Häuptling zum Schutz ihrer Gebiete und lebten „im Landesinneren etwa sieben Tage von der Küste entfernt, sie seien auf Veranlassung dieses Herrn Couynco, einem Untergebenen, gekommen, um die Küste zu retten“ (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 35). Aus Angst, wieder auf sie zu treffen, forderte Orellana weitere Informationen vom Indigenen, denn mit weiteren Details könne er einen Gegenangriff starten. Der Gefangene berichtete ferner, dass die Kriegerinnen nicht heirateten, sie waren in großer Zahl und lebten im Landesinneren:

Der Kapitän fragte, ob diese Frauen verheiratet waren: Der Indianer verneinte. Der Kapitän fragte, wie sie lebten: Der Indianer antwortete, wie er schon sagte, sie lebten im Landesinneren und er selbst sei schon oft dort gewesen und habe ihre Lebensweise und Unterkunft gesehen und als ihr Vasall, brachte er die Abgaben dorthin, wenn sein Herr ihn schickte. Der Kapitän fragt, ob es viele Frauen seien: Der Indianer bejahte und er kannte selbst siebzig Siedlungen beim Namen, er zählte sie vor den Anwesenden auf und er selbst sei in einigen bereits gewesen. Der Kapitän fragte, ob diese Siedlungen möglicherweise aus Stroh seien: Der Indianer sagte nein, aus Stein und mit Türen, und zwischen einer Siedlung und der anderen gebe es Wächterinnen auf den Straßen, denn keiner durfte rein ohne Abgaben zu bezahlen. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 36)

Der Gefangene berichtete ferner, dass die Kriegerinnen schwanger wurden, um ihren Stamm für die Nachwelt zu erhalten. Unzufrieden mit der Antwort, fragt Orellana über die Fortpflanzung nach:

[...] er sagte, diese Indianerinnen treffen sich von Zeit zu Zeit mit Indianern, wenn sie Lust haben; es tun sich viele Kriegerinnen zusammen und gehen zu einem großen Herren, der in der Nähe dieser Frauen seine Gebiete hat und dort wohnt, sie nehmen diese gewaltsam in ihr Land mit und behalten sie so lange sie möchten, und wenn sie schwanger sind, schicken sie diese zurück in ihr Land und wenn sie dann gebären, wenn es ein Sohn ist, bringen sie ihn um und schicken ihn den Vätern, wenn es eine Tochter ist, erziehen sie diese mit Sorgfalt und lehren sie die Kriegsführung. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 36)

⁶ Möglicherweise wo die Flüsse Amazonas und Tapajós zusammenfließen, in der Nähe der Stadt Santarém, im Staat Pará.

Mitten in der Befragung sagte der Indigene, die Kriegerinnen hätten eine große Anführerin, sie hieße Coñori und sie seien hierarchisch organisiert und in Herrinnen und Gemeine aufgeteilt; in der Siedlung gebe es auch Reichtum und einen Tempel, welcher der Sonne Caranain gewidmet sei:

Er sagte ferner, dass es unter allen diesen Frauen eine Frau gebe, die Anführerin sei und alle anderen unter sich hat, sie heiße Coñori. Er sagte, es gebe viel Reichtum an Gold und Silber, dass die großen Herrinnen in Gold und Silber bedient werden und die Gemeinen aus Holz essen müssen, mit Ausnahme von Gekochtem, das sei in Ton. (CARVAJAL, 2011 [1542], S. 36)

So tauchen die Kriegerinnen im Bericht in Verbindung mit dem Mythos des Eldorados auf, dem Ort, an dem es Gold im Überfluss gebe. Bei dieser Gelegenheit erinnert sich Carvajal, dass er noch in Quito darauf aufmerksam gemacht wurde, dass er in einem Gebirge nahe des Flusses Conuris indigene Kriegerinnen treffen würde. Der Berichterstatter nannte die Indianerinnen Ikamiaba. Carvajal vermutete in seinem Bericht, dass die Kriegerinnen, die man in der Nähe des Flusses Nhamundá bis zur Höhe des Flusses Trombetas fand, Ikamiabas seien. Vielleicht ist es Zufall, ikamiaba oder iakamiaba [aus der Sprache Tupi *i* = Land; *kama* = Brust; *îaba* = geteilt, geschnitten], bedeutet „Land der Frauen mit den geschnittenen Brüsten“, eine Bezeichnung aus einer Sage über indianische Kriegerinnen des Amazonas, die in einem Stamm wohnten, deren Brüste abgeschnitten waren und die ohne Männer wohnten.

In der Vorstellung des Volkes am Amazonas weist die Sage der Ikamiabas auf die Existenz eines *Muirakitã* [in der Sprache Tupi *mbîraki'tã* "o = Knoten, Warze von Bäumen] hin, einem Amulett, das die eingeborenen Kriegerinnen den Indigenen Guacarís schenkten, die einmal im Jahr ihre Zelte am Ufer des Yacy-Uaruá besuchten, an dem See, in dem sich der Mond spiegelt, beim Fluss Nhamundá, zwischen den Staaten Amazonas und Pará. Bei ihrem Besuch um Mitternacht, tauchten die Kriegerinnen auf den Grund des Flusses und brachten einen grünen und feuchten Lehm hoch, der zu verschiedenen Formen wie ein Frosch oder eine Schildkröte modelliert wurde. Der gehärtete Gegenstand wurde dann in die Haare der Kriegerinnen geflochten und nach dem Geschlechtsakt nahmen sie ihn heraus und schenkten ihn den besuchenden Kriegern als Amulett. Diese in der Region der Ikamiaba-Frauen bekannte Sage finden wir nicht im Bericht von Carvajal über die Konduri-Frauen wieder.

Erst am 26. August 1542 erreichte Orellana den Atlantischen Ozean und konnte nach Spanien zurückreisen, wo er am Ende desselben Jahres ankam. Den von Gaspar de Carvajal geschriebenen Bericht legte Francisco de Orellana König Karl V. vor. Dieser war beeindruckt von den Ereignissen der Expedition und vor allem von der schweren Niederlage der Spanier

gegen die Konduri-Kriegerinnen und nannte den Fluss *Rio das Amazonas* [Fluss der Amazonen], zur Ehre der Amazonen der hellenischen Legende.

Schlussfolgerungen

Nach dieser Reise durch das Universum der europäischen Kolonisation in Amerika im Laufe von fünf Jahrhunderten zwischen Fantasie und Wahrheit, lässt sich festhalten, dass Berichterstatter und Forschungsreisende die Indigenen häufig als Gegner ansahen, die sie ohne Empathie und Respekt vor ihren Traditionen behandelten. Sie hinterließen eine exotische, geheimnisvolle, stereotypisierte und abwertende Literatur mit respektlosen und erfundenen Fakten, die sich der rationalen Vernunft entziehen – und die Welt, die von diesen Belegen Besitz ergreift, bietet in ihrer Vorstellung eine entstellte Sichtweise der Region. Noch erstaunlicher ist die Feststellung, dass der Norden des südamerikanischen Kontinents den Namen Amazonien bekam, benannt nach seinem größten Fluss Amazonas, der von einem König benannt wurde, der selbst diese Region nie betreten hat und der ‚fälschlicherweise‘ die Kriegerinnen der Neuen Welt mit den hellenischen Amazonen gleich setzte, um so die Geschichte und die Erinnerung der Frauen und der matriarchalischen Macht in der präkolumbischen Zeit zu entwerten.

Auf alle Fälle ähneln die Kriegerinnen der Neuen Welt in unglaublicher Weise den griechischen Amazonen in der Vorstellung und in den Reiseberichten. Sie verkörpern eine Art Antihelden, die sich mit den Kräften des Bösen zusammenschließen und gegen die Verteidiger des Guten kämpften. Die von Carvajal beschriebenen Konduri-Frauen oder die von Columbus, de las Casas und Cortés beschriebenen Frauen *ohne Männer* gelten auf den ersten Blick als unfähig, die von den Kolonisatoren als weiblich geltenden Arbeiten zu verrichten. Es fällt auf, dass die Berichterstatter diese immer als stark, männlich und mit einer männlichen Statur sowie stets kampfbereit darstellen, Eigenschaften, die von einer grotesken und chauvinistischen Sicht auf die Frau geprägt sind.

Der Bericht von Carvajal widerspricht dem von Columbus und Cortés nicht, auch nicht dem von Homer, Herodot, Quintus von Syrma und anderen. Aber die Frage bleibt: Gab es die Kriegerinnen in Amazonien wirklich? Wenn man von den Übertreibungen absieht und auch die Abschweifungen und Fantasien von Carvajal mal außer Acht lässt und andere Quellen hinzuzieht, können wir behaupten, dass es die Konduri-Kriegerinnen tatsächlich gab und sie eine weibliche Stammesstruktur in der unteren Region des Amazonas besaßen. Es besteht Konsens, dass sie im Krieg gegen Orellana mitgekämpft

haben, Indigene angeführt und den Feind zurückgedrängt haben, um zu vermeiden, dass die Siedlungen unter ihrem Schutz ausgeraubt werden. Insofern gibt es keinen Tagtraum, Absurdes oder Fantasie in der Existenz der Kriegerinnen vom Amazonas und es ist auch nichts Ungewöhnliches, wenn Frauen sich am Krieg beteiligen, ihre Stammesinteressen gegen einen wilden und gierigen Feind verteidigen, der ihnen Land und Reichtum nehmen möchte.

Selbstverständlich ist Carvajals Beschreibung – der reichen, organisierten, weißen, hochgewachsenen Frauen mit langen, um den Kopf geflochtenen Haaren, stark, nackt und mit einem Leder, das ihre Scham bedeckt, mit Pfeil und Bogen in der Hand, die kampfbereit von einer Anführerin geleitet werden und denen unterlegenen Männern Abgaben bezahlen, mit kritischem Blick zu sehen und man sollte die Tatsache akzeptieren und verteidigen, dass Weiblichkeit und Macht sich nicht gegenseitig ausschließen.

So kann man getrost sagen, dass ein nicht tyrannisch oder chauvinistisch verklärter Blick die Geschichte der weißen Identität der indigenen Frauen richtigstellen müsste, denn die Beschreibung von Hautfarben war damals vage und unpräzise. Es lässt sich auch erklären, dass die um den Kopf geflochtenen Haare als Kriegsstrategie gesehen werden können; ebenso wie die Brüste der hellenischen Amazonen würden offene Haare im Kampf stören und eine Schwachstelle der Konduri-Frauen darstellen. Man kann auch behaupten, dass der Einsatz von Pfeil und Bogen so effizient sei wie die Hackenbüchsen der Expedition, welche die Boote von Orellana in ein Stachelschwein verwandelten.

Und schließlich sind die Beweise der Existenz der Kriegerinnen in Amazonien so vielfältig und verstreut, dass nur eine umfassende Studie das Mosaik der überzeugenden Fakten vervollständigen könnte, um die Geschichte insgesamt richtig zu stellen und die kolonialen Sichtweisen zu entmystifizieren. Wenn man die Darstellung der Gesellschaft in den Reiseberichten über Amerika mit den Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts konfrontiert, ließe sich die Geschichte sicher richtigstellen. Vielleicht lässt sich sogar eine neue Geschichte entwerfen, die in Zukunft ebenfalls korrigiert und richtig gestellt werden muss, da die männlich-exotischen Berichte über die Konduri-Frauen so tiefe Wurzeln in den historischen Kontext von Amazonien geschlagen haben, dass eine Veränderung der Logik oder die Farce der Geschichte unmöglich erscheint und wir auch mit dem Namen Amazonien für die Region im Norden Südamerikas leben müssen.

Mulheres guerreiras Konduri: o imaginário e o real na desinvenção da história da Amazônia

Itamar Rodrigues Paulino

Introdução

A Amazônia é um lugar sagrado. Em seu solo descansam ancestrais de diversas etnias indígenas; e é nele que diversas comunidades indígenas lutam por sobrevivência. Para compreendermos a condição indígena amazônica dos tempos atuais, é necessário voltarmos ao passado, por meio das memórias crônicas eurocêntricas e das memórias contidas em arcaicos achados artesanais que revelam, em certo grau, hábitos cotidianos desses povos – que desde o século XV foram envolvidos na história de espanhóis, portugueses, franceses, holandeses, ingleses, alemães e outros. A consequência foi o desaparecimento de várias etnias na América Latina. Isso levanta diversas preocupações, pois significa perda de registros memoriais, históricos e culturais.

A etnia Konduri, que as informações expedicionárias colonialistas na América do Sul definiram como *amazonas das Américas*, habitantes da região do baixo Amazonas, no norte brasileiro, é exemplo das matrizes etnoculturais perdidas no tempo e no espaço, restando apenas deduções resultantes de crônicas europeias e vestígios cerâmicos como sua materialidade cultural. Assim, como investigar populações amazônicas na ausência ou incipiência de seus registros nesse grande território, sobretudo quando se trata de populações extintas? Com essa questão axial, compomos um estudo das mulheres guerreiras Konduri, tecendo relação entre o que possivelmente é conteúdo imaginário e o que provavelmente é conteúdo real, para então construir uma desinvenção da história da Amazônia, pois ela é uma mescla de histórias factíveis mas de comprovação frágil e de histórias míticas que ninguém da região se arrisca a negar.

De início, é preciso apresentar as raízes etimológicas do vocábulo “amazonas” e sua relação com a América do Sul, embora o termo ainda esteja em estudo quanto à sua significação. Dito de outro modo, diversas

possibilidades míticas vinculadas a fatos passados não permitem deduzir o conceito de forma precisa, crível e terminal nem dimensionar sua abrangência. Por isso, é preciso penetrar em fontes históricas e da tradição popular para descrever elementos fundamentais à compreensão do que entendemos por “amazonas” e sua relação com as guerreiras que viviam nas margens do Grande Rio.

Originado do grego Ἀμαζών (s.), Ἀμαζόνες (pl.), e derivado da partícula de negação α [ἀ], que significa *não*, *ausência*, e do substantivo *mazon* [μαζών], associado a *seio*, o vocábulo *amazonas* pode ser entendido como *sem-seios*. Mitologicamente, as amazonas ou as *sem-seios* aparecem na Guerra de Troia com o seio direito supostamente amputado para manejar com mais acuidade e precisão o arco. Segundo a tradição oral e escrita grega, elas tinham seus seios direitos retirados ainda na infância, para que houvesse tempo de cauterização antes do enfrentamento nas batalhas.

Na Grécia Antiga, poetas e historiadores como Homero (aprox. séculos IX e VIII a.C.), Heródoto (484-420 a.C.) e Quinto de Esmirna (século IV d.C.) narram a presença da mulher de guerra, eloquente e temerosa, como representação legítima do imaginário popular. Em *A Ilíada* (gr. Ἰλιάς), ao narrar a história da Guerra de Troia, Homero não faz referência à entrada das amazonas na batalha, fato que aparecerá apenas em sua outra obra, *Odisseia* (gr. Οδύσσεια). Notando certo vazio de informação no evento, Quinto de Esmirna inseriu a chegada a Troia da rainha amazona Pentésileia, filha de Ares e Otrera, e suas guerreiras. Conforme Quinto (QUINTUS, 1913), Pentésileia partiu com suas guerreiras para lutar em Troia ao lado das forças do rei Príamo contra os Aqueus, e acabou assassinada por Aquiles. O historiador Heródoto costumava chamá-las de *Antroktones* [gr. Ἄντροκτονες, *homem*; σκοτώνω, *matar*; matadora de homem], e também de *Oiorpata*, [de raiz cítia, com o mesmo significado], dada sua negação ao convívio com homens, e as apresentava como grupos de mulheres que se juntaram aos troianos no enfrentamento aos helenos na Guerra de Troia. Eles as dominaram e levaram-nas como cativas. Durante a viagem, elas se revoltaram, mataram os captores e fugiram para recompor suas vidas distante daquela praça de guerra.

Diferentemente das mulheres comuns retratadas com virtudes confusas, casamentos conflituosos e prostituição desenfreada, e vistas como símbolos de fraqueza e covardia, Heródoto identifica as mulheres guerreiras amazonas em outra perspectiva:

Não poderíamos – responderam as Amazonas – viver em boa harmonia com as mulheres do vosso país. Seus costumes são diferentes dos nossos: atiramos com o arco, lançamos o dardo, montamos a cavalo e não aprendemos os misteres próprios do nosso sexo. Vossas mulheres nada disso fazem e não se ocupam senão de trabalhos femininos. Não abandonam suas carretas, não vão à caça e nem se afastam do lar. Por conseguinte, nossa maneira de viver jamais se coadunaria. Se quiserdes que continuemos como vossas esposas; se quiserdes agir com justiça, ide procurar vossos pais, pedi a parte dos bens que vos pertence e voltaí para o nosso lado, para vivermos a nossa vida. (HÉRODOTE, 1850 [IV a.C.], v. 2, p. 114)

Há ainda outros pensadores que defendem a existência das amazonas e sugerem que o termo é de origem tribal iraniana, o *ha-mazán*, que significa “guerreiro” (POKORNY, 1959, v. 1, p. 697). Dito isto, é intrigante notar que a representação da mulher amazona participante da Guerra de Troia feita por Homero, Heródoto e Quinto de Esmirna parece não ter a ver com a mulher comum, sendo não poucas vezes dotadas de qualidades que cabem a homens. Essas informações nos ajudam a compreender o contexto que levou uma região do mundo a receber o nome de Amazônia a partir das Konduri Ikamiabas, as mulheres de seios cortados da região do baixo Amazonas.

1. Contextos, consensos e dissensos na história da Amazônia

O rio Amazonas, maior do mundo, recebe essa denominação por causa de relatos do escrivão frei Gaspar de Carvajal (1500-1580) durante a expedição de Francisco de Orellana (1511-1546) no interior do continente sul-americano nos anos de 1541 e 1542. No início de sua crônica, ele nomeia o rio de *Rio de Orellana*, embora fosse conhecido como *Rio Grande*, *Mar Dulce* ou *Rio de la Canela*, devido à existência de árvores de canela às suas margens. A nomeação de *Rio de las Amazonas* foi dada no ano de 1542, pelo rei Carlos V da Espanha, em referência às amazonas da Antiga Grécia, após tomar ciência do relato de Carvajal sobre um bem-sucedido ataque de mulheres guerreiras à expedição em um ponto intermediário do rio. Embora comparações desse tipo nos permitam apontar uma completa ignorância dos “colonizadores” sobre a Amazônia antiga e seus povos, o fato é que o registro de Carvajal tornou-se referência no processo de provocar identidade geográfica e cultural à região. Sua narração é colocada no ciclo dos grandes relatos míticos sobre as amazonas, como o de Heródoto.

Seguindo o curso da história, no início da Idade Moderna coube a Cristóvão Colombo (1451-1506), em sua primeira expedição ao Novo Mundo no ano de 1492, fazer o registro de uma possível existência de guerreiras mulheres na América, numa “*Carta del Almirante D. Cristóbal Colón á D. Luis*

de Santangel”, datada de 15 de fevereiro de 1493, nas ilhas dos Açores, e enviada a Luis de Santangel (1435-1498), representante dos reis Fernando II e Isabel I da Espanha. Em particular, nesta carta compilada por Bartolomé de las Casas (1484-1566),¹ no ano de 1493 o expedicionário narra que, ao aportar em uma das ilhas das Caraíbas, de nome Matinino – possivelmente Martinica –, sofrera bruta recepção de uma tribo guerreira:

[...] Eles são aqueles que deixavam suas mulheres casadas, na primeira ilha na Espanha, e iam em direção às Índias, onde não há homem algum. Elas não fazem nenhuma atividade feminina, exceto arcos e flechas, como os já mencionados antes, e se armam e se abrigam com escudos feitos de cobre, que possuem em abundância. (COLÓN, 1892 [1493], p. 191-192)

A informação de Colombo sobre mulheres que viviam sem homens é também narrada em outra publicação: *Relación del primer viaje de D. Cristóbal Colón para el Descubrimiento de las Indias*, também registrada pelo frade Bartolomé de las Casas. Em vários momentos ele reproduz o relato de Cristóvão Colombo e suas ações:

Domingo, 13 de janeiro – [...] Da ilha de Matinino, disse aquele índio que era todo povoado por mulheres sem homens, e que havia muito cobre, que é ouro ou arame, e que fica mais a leste de Carib (COLÓN, 1892 [1493], p. 148-149).

Terça-feira, 15 de janeiro – [...] mas que em Carib será difícil porque dizem que essas pessoas comem carne humana, e que essa ilha era semelhante a que ele havia decidido ir, porque está na rota, e para Matinino, que diz estar toda povoada de mulheres sem homens [...]. (COLÓN, 1892 [1493], p. 152)

Quarta-feira, 16 de janeiro – Ele partiu cedo, três horas, do golfo que chamou de Golfo de Flechas [...]. Os índios disseram-lhe que, por esse caminho, ele encontraria a ilha de Matinino, que, segundo ele, era povoada por mulheres sem homens, que o almirante queria tomar cinco ou seis delas para levar aos Reis [...]; mas ele disse ser verdade que havia, e que em certa época do ano os homens vinham até elas na referida ilha de Carib, que ele dizia estar a umas dez ou doze léguas, e que se elas dessem à luz um menino, o enviariam à ilha dos homens, e se fosse uma menina, elas ficavam com ela. (COLÓN, 1892 [1493], p. 154-155)

O conteúdo narrativo de Colombo, publicado por Bartolomé, também ocorre com Hernán Cortés (1485-1547), em suas expedições à costa ocidental do México (1519-1526). No documento *Quarta relación* (1524), o explorador descreve ações para ampliar o domínio do território mexicano e da atual

¹ Embora os originais das cartas escritas por Cristóvão Colombo tenham desaparecido, cópias de vários escritos e cartas de Colombo foram compiladas por Bartolomé de las Casas e publicadas numa obra intitulada *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. Diante de várias versões do documento em espanhol, italiano e latim, nossa referência eletrônica segue a edição de 1892 da Libreria de la Viuda de Hernando y Compañía, Colección “Biblioteca Clásica”, tomo CLXIV.

América Central. O documento faz referência a rumores da existência de mulheres sem homens, habitando uma ilha perto de Cihuatlán, próxima ao porto de Navidad, atual cidade de Jalisco (México):

[...] Da mesma forma, me trouxe a relação dos senhores da província de Ciguatán, que afirmam haver uma ilha toda povoada por mulheres sem homens e que, em certos momentos, os homens vão do continente ter acesso a elas que ficam grávidas; se dão à luz a mulheres, elas as mantêm; e se for homens elas os expulsam de sua companhia; e que esta ilha fica a dez dias da província e que muitos deles já foram lá e a viram. Eles também me dizem que é muito rica em pérolas e ouro: eu trabalharei para me aparelhar, conhecer a verdade e produzir informação para vossa Majestade. (CORTÉS, 1946 [1424], p. 102)

O relato de Cortés é semelhante ao de Colombo e mostra deslocamento temporal e espacial de significações míticas das guerreiras helênicas para dar sentido alegórico às guerreiras do Novo Mundo e inserir a questão no espaço da moralidade masculina, anulando o poderio matriarcal na região. O discricionário grego e a apresentação colombina da mulher guerreira não se traduzem numa fábula romântica, mas num drama a ser descrito para criar história e fazer dela um destino cuja regularidade está em apresentar uma mulher submissa, escrava e acatadora de regras; e quando ela foge dos qualitativos androcêntricos o homem trata logo de qualificá-la no espaço do excêntrico, impondo traços essencialmente masculinos em perfis femininos nas narrações, excetuando fatores de ordem sexual.

Notam-se assim poucas diferenças entre a narração de Heródoto – “Seus costumes são diferentes dos nossos: atiramos com o arco, lançamos o dardo, montamos a cavalo e não aprendemos os misteres próprios do nosso sexo” (HÉRODOTE, 1850 [IV a.C.], v. 2, p. 114) –, o escrito de Colombo, em dois momentos – “elas não fazem qualquer atividade feminina, exceto arcos e flechas, como os já mencionados antes, e se armam e se abrigam com escudos feitos de cobre, que possuem em abundância” (COLÓN, 1892 [1493], p. 192); e “em certa época do ano os homens vinham até elas na referida ilha de Carib, que ele dizia estar a umas dez ou doze léguas, e que se elas dessem à luz um menino, o enviariam à ilha dos homens, e se fosse uma menina, elas ficavam com ela” (COLÓN, 1892 [1493], p. 155) –, e a crônica de Hernán Cortés – “afirmam haver uma ilha toda povoada por mulheres sem homens e que, em certos momentos, homens vão do continente, com as quais têm acesso e que ficam grávidas; se dão à luz mulheres, elas as mantêm; e se for homens elas os expulsam de sua companhia” (CORTÉS, 1946 [1424], p. 102).

A evidência das mulheres guerreiras pelos expedicionários se concentra em dois pontos fundamentais, o fato de viverem sem homens e

a condição de guerreiras. As narrações de mulheres *não normais*, violentas e combatentes denotam uma visão grotesca do ego masculino perturbado pelo poder feminino, que provoca medo e que obriga o homem a atitudes defensivas. Essa visão será também evidenciada no hemisfério sul-americano nas grandes expedições dos séculos XV em diante.

2. As mulheres guerreiras no contexto sul-americano

A mais significativa e longeva manifestação moderna de mulheres guerreiras no continente sul-americano foi relatada pelo frei Gaspar de Carvajal, cronista da expedição de Francisco de Orellana que supostamente as encontrou durante viagem pelo *Grande Rio*, atualmente rio Amazonas. Descreve Carvajal que, durante a expedição, houve um encontro bélico com mulheres habilitadas à guerra. Segundo pesquisas antropológicas e geoarqueológicas, essas guerreiras pertenceriam à tribo Konduri, possivelmente comandada por mulheres e atualmente registrada na Fundação Nacional do Índio – Funai² como sociedade extinta. Embora os primeiros registros históricos dos Konduri tenham sido feitos por expedicionários no século XVI, a análise de materiais arqueológicos (peças cerâmicas e urnas funerárias)³ coletados nessa região remontam ao século V, período áureo da existência Konduri (GUAPINDAIA, 2008).

A precisa localização do território Konduri segue as orientações de Carvajal, que narra a existência de uma província com densa população indígena, constituída também de mulheres guerreiras, numa região onde se encontram as atuais cidades de Nhamundá, Faro e Terra Santa, nas adjacências do rio Nhamundá até a foz do rio Trombetas, entre os municípios de Oriximiná e Óbidos, a poucas léguas da região do Arapucu⁴ (Figura 1). No dia em que encontrou a região, a expedição procurava um local para comemorar o dia 24 de junho, razão pela qual o lugar fora chamado de Vila de São João Batista.

² A Fundação Nacional do Índio – Funai, criada em 5 de dezembro de 1967, é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, com a missão de coordenar e executar políticas indigenistas do governo brasileiro, protegendo e promovendo os direitos dos povos indígenas.

³ Para mais informações sobre essas pesquisas, a leitura de *Investigações culturais e geoarqueológicas da etnia Konduri a partir de registros cerâmicos*, da pesquisadora Camila da Costa Lopes (2019), é bastante interessante.

⁴ Território a oeste da cidade de Óbidos, na margem esquerda do rio Amazonas, próximo à foz do rio Trombetas, antes ocupada por Konduri, e habitada hoje por comunidade de descendentes de escravos e ex-escravos africanos.

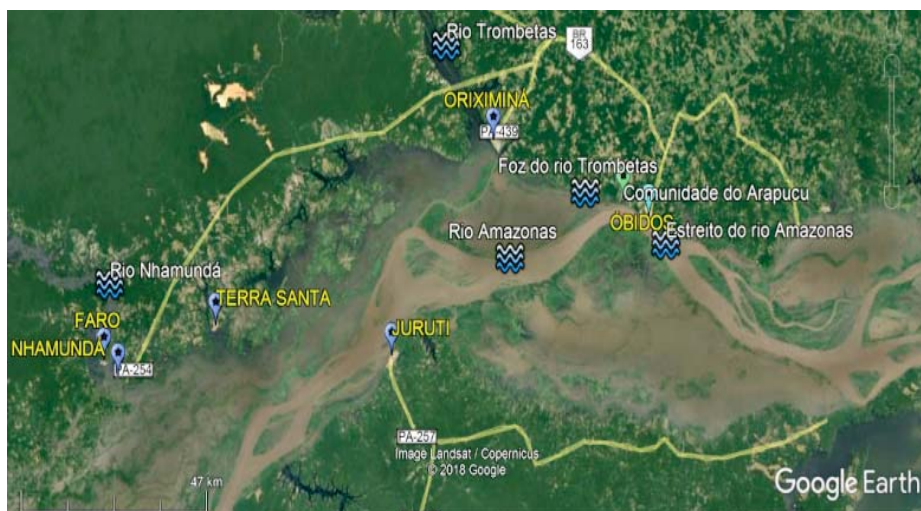


Figura 1 - Panorâmica da região do Baixo Amazonas (2018), antigo Território Indígena dos Konduri, nomeado pela Expedição de Orellana como Vila de São João Batista (1542). Fonte: Imagem Landsat / Copernicus / Google Earth, 2018.

O termo étnico utilizado para denominar essa população indígena na região do baixo Amazonas no início da colonização é também impreciso e, por isso, objeto de debate entre especialistas. *Conori*, *Coñori*, *Conduri*, *Condurize*, *Konduri* são variantes utilizadas por escritores, pesquisadores e expedicionários para caracterizar essa população (GUAPINDAIA, 2008). Assim, adotamos o termo *Konduri*, de uso pela maioria dos pesquisadores, entre eles Nimuendajú e Guapindaia. O registro de “Konduri” por Carvajal, por causa de uma senhora líder das mulheres guerreiras, levou o termo a ser *gentilizado* a todos os índios da região, embora dados atuais apontem a existência de outras etnias, como os Mura, com registro de achados arqueológicos na margem direita do rio Amazonas, no município de Juruti (Figura 1).

Carvajal fala de um índio capturado por Orellana durante combate com mulheres na região. Ao ser interrogado, ele afirmou que elas eram guerreiras comandadas por uma senhora de nome *Coñori*. Carvajal narra: “Ele disse ainda que entre todas essas mulheres há uma senhora que subjuga e tem todas as outras sob sua mão e jurisdição, que é chamada de *Coñori*” (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 36). Então, o nome *Coñori* passou a denominar os habitantes da região. Esse depoimento é confirmado mais de cem anos depois pelo escravo do expedicionário português Pedro Texeira (1570-1641), Maurício de Heriarte, que narra: “[...] Da banda do norte, que é da outra banda do rio das Amazonas, está o rio das Trombetas, muito povoado de índios de diferentes nações; como são Condurins, Bobuis, Aroases, Tabaos,

Curiatos e outros muitos; [...]” (HERIARTE, 1874 [1662], p. 38) – embora Cristóbal de Acuña (1597-1676), que registrou o retorno de Pedro Texeira de Quito (Equador) para Belém (Brasil), não tenha feito referência específica a mulheres guerreiras ou à tribo Konduri em seu relato.

Finalmente, o padre jesuíta João Felipe Bettendorff, que atuara na região entre os anos de 1660 e 1698, detalha em sua “*Crônica da missão dos padres missionários da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão*” (1699) que, no ano de 1658, os padres Manoel de Souza e Manoel Pires foram enviados como missionários para catequizar na região setentrional os *Aruaquizes*, os *Tupinambaranas* e os *Condurizes*. A morte do primeiro foi registrada:

[...] depois de ter Deus Nosso Senhor obrado por ele muitos batismos e conversões maravilhosas, conhecendo que era chegada sua hora, se armou com todos os sacramentos em uma aldeia dos bárbaros condurizes, e aí mesmo acabou, com grande desamparo dos remédios humanos, o curso de sua santa vida [...]. Foi enterrado em uma igreja que os índios mesmo lá fizeram, em reverência de seu corpo. Disse um certo dos antigos moradores do Pará, que ele morrera e se enterrara [...] e afirmou, como cousa certa, mas tenho da boca de Manuel Coelho e de Mateus Coelho, testemunhas de vista que morreu e se enterrou nos condurizes, donde depois de muitos anos trouxe os seus ossos Simão dos Santos, sendo subprior da Casa de Santo Alexandre do Grão-Pará, onde se enterraram na ermidazinha velha de S. Francisco Xavier, ao pé do altar, para banda da Epístola, mas algum tanto mais chegado à parede. (BETTENDORFF, 2010, p. 215 [1699, livro 3, cap. 10, p. 138])⁵

Esses registros confirmam a existência da tribo Konduri na região do baixo rio Amazonas, onde a expedição de Orellana entrou em guerra com as mulheres guerreiras, e essa experiência resultou no que chamamos atualmente de Amazônia.

3. O Grande Encontro: as mulheres Konduri no enfrentamento bélico

Sob o comando de Francisco de Orellana e chefiada por Gonzalo Pizarro (1510-1548), a expedição partiu de Quito em busca da terra do *Eldorado*.

⁵ Adotamos a publicação realizada pelo Conselho Editorial do Senado Federal brasileiro, em 2010, embora outras possam ser encontradas – como a da Revista do Instituto Geográfico Brasileiro/Imprensa Nacional, publicada no Rio de Janeiro no ano de 1910; e a da Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, publicada em Belém no ano de 1990. É válido apontar que a publicação do Senado foi organizada na sua forma íntegra, a partir de uma cópia existente no Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa), obtida por Gonçalves Dias. A cópia manuscrita, embora se note eventuais incorreções e lacunas, em muito pouco compromete o valor da obra original ignorada, extraviada ou mesmo perdida. Optamos pelo registro do ano e da página contida nesta cópia e na publicação consultada.

Entretanto, fracassou antes de entrar nos cursos do que veio a ser chamado de rio Amazonas, pois, além de não ter encontrado o Eldorado, a tripulação já estava com escassez de mantimentos alimentares. No final de 1541, Orellana decidiu seguir apenas com alguns homens em busca de comida para a tripulação. Assim, em um determinado ponto do rio Coca, Orellana adentrou no rio Grande, também conhecido como *Mar Dulce* ou *Rio de la Canela*, depois denominado de rio das Amazonas. Carvajal descreve que, após a expedição navegar por meses nesse rio, vivenciando as mais complexas intempéries, chegaram à foz do rio Nhamundá em junho de 1542. Narra Carvajal:

Desta maneira estávamos caminhando em busca de um lugar tranquilo para celebrar e alegrar a festa do abençoado São João Batista, precursor de Cristo; e Deus quis que ao dobrar um ponto do rio, vimos adiante na costa muitas e grandes povoações que estavam mais embranquecendo. Aqui de repente nós atingimos a boa terra e o senhorio das Amazonas. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 30)

A narração salienta ser a *terra boa*, com *senhorio das Amazonas*. Contudo, ela é habitada por nativos hostis à presença de expedicionários e preparados para um confronto:

Essas populações já tinham sido informadas e sabiam da nossa chegada, e que saíram para nos encontrar na estrada à beira da água, com boas intenções, e quando chegaram perto capitão, este quis trazer-lhes paz, e começou a falar; mas eles riram até zombar de nós e nos cercavam e diziam para andarmos e que eles estavam esperando por nós lá embaixo, para nos levar a todos às Amazonas. O capitão, zangado com a arrogância dos índios, ordenou que fossem atacados com bestas [n.t. *arco e flecha*], e arcabuzes, porque pensavam e sabiam que tínhamos como lhes ferir; [...] e o capitão ordenou os barcos aportassem para buscar comida onde ficava aquela gente, e foi assim que, ao começar a chegar à terra, os índios começaram a defender seu povo e atirar em nós, e como era muita gente, parecia que chovia flechas; mas nossos arcabuzes e bestas não ficaram ociosos, pois atirávamos e, ainda que vários eram mortos, não fazia diferença, [...] antes que pudéssemos desembarcar, eles feriram cinco pessoas, dos quais eu era um deles; eles me deram uma flechada na coxa que me atingiu o osso e, se não fosse por hábitos, eu ficaria ali mesmo. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 30-31)

O episódio mostra o endurecimento das relações entre índios e expedicionários:

Essa luta demorou mais de uma hora, e os índios não desanimaram, antes parecia que se multiplicavam, apesar de terem visto muitos de seus mortos, e até passado por cima deles, não se retiravam [...] Eles devem saber que são súditos e tributários das Amazonas, e, sabendo de nossa vinda, pediram ajuda e chegaram dez ou doze, que vimos, para lutar na frente de todos os índios como capitãs [...]. Essas mulheres são muito brancas e altas, têm cabelos muito compridos, trançados e envoltos na cabeça, e são muito fortes e andam nuas

com couros cobrindo sua vergonha, com arcos e flechas nas mãos, fazendo tanto guerra quanto dez índios; e, na verdade, havia uma dessas mulheres que lançou um amontoado de flecha em nosso barco, e outros que menos, e nosso barco parecia um porco-espinho. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 32)

Surpreendidos, os expedicionários conseguiram escapar do lugar, convencidos de que realmente havia um reino liderado por mulheres:

Foi Nosso Senhor que deu força e encorajamento aos nossos companheiros, que mataram sete ou oito dessas Amazonas que tínhamos visto, motivo pelo qual os índios esmoreceram e foram derrotados e sofridos com muitos danos; e porque vinham muita gente de outros povoados em socorro deles e que tinham sido chamados para o combate, ordenou o capitão, que os seus embarcassem apressadamente porque não iria colocar a vida de todos em risco [...]. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 32)

Após fugir do combate, e alcançado território tapajônico,⁶ Carvajal relata o depoimento sobre as guerreiras dado a Orellana por um índio capturado. Elas mantinham acordo com um cacique indígena para proteção de suas terras, e residiam “no interior a sete dias da costa, e que por ser este senhor Couynco sujeito a elas, havia chegado para salvar a costa” (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 35). Preocupado em encontrá-las novamente, Orellana exigiu do indígena mais informações, pois de posse de detalhes poderia contra-atacar com mais propriedade. O aprisionado também narra que as mulheres guerreiras não se casavam, eram em grande número e habitavam no interior da floresta:

O capitão perguntou se essas mulheres eram casadas: o índio disse que não. O capitão perguntou-lhe como elas viviam: o índio respondeu que, como havia falado, elas viviam no interior e que ele já esteve lá muitas vezes e viu sua lida e moradia, e que como seu vassalo, ia lá levar o tributo quando o senhor o enviava. O capitão perguntou se essas mulheres eram muitas: o índio disse que sim, e que sabia por nome de setenta aldeias, contou ele na frente daqueles que ali estavam, e que já havia estado em algumas delas. O capitão lhe comentou sobre a possibilidade desses povoados serem feitos de palha: o índio disse que não, mas de pedra e com suas portas, e que de um povoado a outro as estradas havia guardiãs, porque ninguém podia entrar sem pagar tributos. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 36)

O prisioneiro ainda relata que as guerreiras se engravidavam para manter sua posteridade. Insatisfeito com a resposta, Orellana pergunta sobre a procriação:

[...] ele disse que essas índias se encontram com índios de tempo em tempo, quando acontece de haver vontade, juntam-se muitas pessoas guerreiras e vão a dar cabo a um grande senhor que reside e tem sua terra junto às dessas

⁶ A possível localidade está no encontro do rio Amazonas com o rio Tapajós, próxima à cidade de Santarém, no estado do Pará.

mulheres, e à força os trazem para suas terras e têm com eles o tempo que desejam, e depois de engravidadas, elas os enviam de volta à sua terra sem fazê-los e então, quando chega a hora de dar à luz, se for filho o matam, e o enviam aos pais, e se filha, elas a criam com muita solenidade e a impõem às coisas da guerra. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 36)

No entremeio do interrogatório, o indígena fala que as guerreiras tinham uma grande líder feminina, de nome *Coñori*, e organização hierárquica que dividia senhoras e plebeias; além de haver no povoado riquezas e um templo dedicado ao sol Caranain:

Ele disse ainda que entre todas essas mulheres há uma senhora que subjuga e tem todas as outras sob sua mão e jurisdição, que é chamada de *Coñori*. Ele disse que há uma riqueza muito grande de ouro e prata, e que todas as grandes senhoras são servidas em ouro ou prata, e as outras mulheres plebeias são servidas em vasos de pau, exceto o que vem do fogo, que é barro. (CARVAJAL, 2011 [1542], p. 36)

As mulheres guerreiras aparecem então na narração associadas ao mito do Eldorado, lugar abarrotado de ouro. Neste momento, Carvajal recorda de ter sido alertado ainda em Quito que numa serra próxima ao rio Conuris encontraria índias guerreiras. O cronista chamou de índias *Ikamiaba*. Carvajal sugeriu, na crônica, que as guerreiras encontradas na região próxima ao rio Nhamundá, até a altura do rio Trombetas, são as *Ikamiabas*. Coincidência ou não, *ikamiaba* ou *iakamiaba* [da língua tupi *i* = terra; *kama* = seio; *îaba* = partido, cortado], significa “terra das mulheres de seios cortados”, designação dada a uma história-lenda sobre guerreiras índias do Amazonas que moravam numa tribo, tinham seios cortados e viviam sem homens.

No imaginário popular amazônico, a história-lenda das *Ikamiabas* aponta a existência de um *Muiraquitã* [da língua tupi *mbiraki'tã* o = nó, verruga das árvores], amuleto oferecido como presente pelas guerreiras nativas aos indígenas Guacari, que visitavam anualmente suas tabas às margens do *Yacy-Uaruá*, o lago espelho da lua, na região do rio Nhamundá, entre os estados do Amazonas e do Pará. Durante a visita, à meia-noite, as guerreiras mergulhavam até o fundo do rio e traziam um barro verde umedecido que era moldado em formas diversas, como sapo ou tartaruga. Após seu endurecimento, o objeto era enfiado nas tranças de cabelos das guerreiras que, após o ato procriativo, os arrancavam e entregavam a seus guerreiros visitantes para ser usado como amuleto. Todavia, essa lenda popular na região da mulher *Ikamiaba* não consta na narração de Carvajal sobre as mulheres *Konduri*.

Somente no dia 26 de agosto de 1542, Orellana alcançou o oceano Atlântico e seguiu viagem para a Espanha, chegando no final do mesmo ano. O relato escrito por Gaspar de Carvajal fora apresentado por Francisco

de Orellana ao rei Carlos V, que, impressionado com o que ocorrera na expedição, principalmente a avassaladora derrota dos espanhóis para as mulheres guerreiras Konduri, resolveu batizar o rio de *rio das Amazonas*, uma homenagem às Amazonas que aparecem nas histórias helênicas.

Considerações finais

Após essa viagem pelo universo da colonização europeia nas Américas ao longo de cinco séculos, entre imaginário e real, concluímos que com frequência os cronistas expedicionários classificavam os indígenas como adversários, tratando-os sem empatia nem respeito a seus costumes, e registrando uma literatura exótica, misteriosa, estereotipada, nociva, com fatos desfavoráveis e fantasiosos e absurdamente fora da razoabilidade racional – e o mundo, ao apoderar-se desses registros, moldou em seu imaginário uma visão espetacularmente deturpada da região. Mais flagrante ainda é constatar que a região norte do continente sul-americano recebeu o nome de Amazônia como derivação do nome de seu maior rio, o Amazonas, batizado por um rei que sequer pisou na região, que comparou “erroneamente” as mulheres guerreiras das terras do Novo Mundo às amazonas helênicas e, ao fazê-lo, desqualificou a história e a memória da mulher e o poder matriarcal existente na região no período pré-colombiano.

Em todo caso, no imaginário descritivo expedicionário, as guerreiras do Novo Mundo são incrivelmente semelhantes às amazonas gregas. Elas encarnam uma espécie de anti-herói, aliando-se às forças do *mal*, e lutavam contra os defensores do *bem*. As mulheres Konduri, descritas por Carvajal, ou mulheres *sem homens*, descritas por Colombo, de las Casas e Cortés, são vistas de imediato como inabilitadas às atividades consideradas pelo colonizador como de mulher. Nota-se que os cronistas as apresentam sempre como fortes, viris e dotadas de estatura masculina, predispostas ao ato guerreiro, características que surgem de uma visão grotesca e machista sobre a mulher.

A narração de Carvajal não se contrapõe à de Colombo e Cortés, nem à de Homero, Heródoto, Quinto de Esmirna ou outros. Continua, porém, a pergunta: as guerreiras na Amazônia de fato existiram? Apurados os exageros, lançando à parte devaneios e fantasias de Carvajal, e referenciados por outras fontes, podemos afirmar que as mulheres guerreiras Konduri existiram e possuíam um cacicado feminino na região do baixo Amazonas. Há um consenso de que elas participaram da guerra contra Orellana, lutando e liderando índios, repelindo o inimigo para evitar que os povoados sob sua proteção fossem saqueados. Logo, não há devaneio, contrassenso ou

fantasia na existência das mulheres guerreiras da Amazônia, bem como não há nada incomum em haver mulheres participando de guerra, defendendo seus interesses tribais, contra um inimigo feroz e ávido de ambição na tomada de terras e riquezas.

Naturalmente que a descrição de Carvajal – de mulheres ricas, organizadas, brancas, altas, cabelos compridos, trançados e envoltos na cabeça, fortes, desnudas e com couros cobrindo as partes íntimas, com arcos e flechas nas mãos, lideradas por uma cacica, com homens súditos e tributários a elas, com atitude guerreira – deve ser compreendida sob o olhar da razoabilidade, aceitando e defendendo o fato de que feminilidade e poder são características que não se excluem.

Assim, é sensato afirmar que um olhar não tirânico ou machista ressignificaria ou desinventaria a história de uma identidade branca para as indígenas, pois nomear cores de pele era algo vago e impreciso para a época. Também justificaria que cabelos trançados e enrolados à volta da cabeça podem ser vistos como estratégia bélica; afinal, tal como os seios das amazonas helênicas, os cabelos soltos atrapalhariam no combate e constituiriam ponto fraco das mulheres Konduri. Também afirmaria que o uso de arco e flecha era tão eficiente quanto os arcabuzes da expedição, transformando as embarcações de Orellana num paliteiro ou num porco espinho.

Por fim, as provas da existência das mulheres guerreiras na Amazônia são tão variadas e dispersas que somente um gigantesco estudo poderia completar o mosaico de fatos convincentes e promover a completa desinvenção da história e da desmistificação das visões colonialistas. As crônicas expedicionárias nas Américas revelam um tipo de sociedade que, confrontado com literaturas dos séculos XIX e XX, permite um desinventar dessa história, talvez concebendo uma nova que adiante deverá ser revisada para também ser desinventada, já que as narrações exóticas tão masculinizadas das mulheres Konduri produziram raízes tão profundas no contexto histórico da Amazônia que, na impossibilidade de mudar a lógica ou a farsa da história, tenha-se de aceitar ainda o nome da região norte do continente sul-americano como Amazônia.

Literatur / Referências bibliográficas

ACUÑA, Cristóbal. *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Madrid: Imprenta del Reino, 1641.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1699]. [Coleção “Edições do

Senado Federal”, v. 115]. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/568038>.

CARVAJAL, Gaspar de. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*. Edição e notas M^a de las Nieves Iglesias. Madrid: Babelia, 2011 [1542].

COLÓN, Cristóbal. Carta del almirante D. Cristóbal Colón á D. Luis de Santangel (1). In: DE LAS CASAS, Bartolomé. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madri: Libreria de la Viuda de Hernando y C^a., 1892 [1493]. [Coleção “Biblioteca Clásica”, t. 164]. Disponível em: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/relacionesYCartasDeCristobalColon.pdf>.

COLÓN, Cristóbal. *Relación del primer viaje de D. Cristóbal Colón para el descubrimiento de las Indias*. In: DE LAS CASAS, Bartolomé. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madri: Libreria de la Viuda de Hernando y C^a., 1892 [1493]. [Coleção “Biblioteca Clásica”, t. 164]. Disponível em: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/relacionesYCartasDeCristobalColon.pdf>.

CORTÉS, Hernán. Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España: carta cuarta. In: VEDIA, Enrique de. *Historiadores primitivos de Indias: v. 1*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles – BAE, 1946 [1424].

GUAPINDAIA, Vera Lúcia Calandrini. *Além da margem do rio: a ocupação Konduri Pocó na região de Porto Trombetas, PA*. 194 p. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HERIARTE, Mauricio. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Vienna: Imprensa do Filho de Carlos Gerold, 1874 [1662]. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or110374/or110374.pdf.

HÉRODOTE. *Históire d’Hérodote: v. 2*. Tradução do grego Pierre-Henri Larcher. Paris: Charpentier, 1850 [séc. IV a.C.].

HOMERO. *Ilíada*. Adaptação José Angeli. São Paulo: Scipione, 2003.

LOPES, Camila. *Investigações culturais e geoarqueológicas da etnia Konduri a partir de registros cerâmicos*. 128 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém-PA, 2019.

POKORNY, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch: v. 1*. Bern; Munich: A. Francke, 1959.

QUINTUS SMYRNAEUS. *The Fall of Troy*. Tradução A. S. Way. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1913. [Loeb Classical Library n. 19].

TEXEIRA, Pedro. *Viaje del capitán Pedro Texeira, aguas arriba del rio de las Amazonas: 1638-1639*. Madrid: Marcos Jimenez de la Espada; Imprenta de Fortanet, 1889.

Amazonien neu entdeckt

Text: *Maria Luiza Tucci Carneiro*

Foto-Essay: *Boris Kossoy*

Brasilianische Geschichtsschreiber untersuchen seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Berichte von Reisenden, die ihre Eindrücke über Amazonien dokumentierten. Ihre unterschiedlichen Blickwinkel und Erkenntnisse mündeten in einer Literatur, die noch heute unsere Fantasie vom Paradies in den Tropen oder vom sogenannten *brasilianischen Eldorado* anregen, wie einige vorschlagen. Dabei handelt es sich sowohl um wissenschaftliche Berichte wie auch um die Reiseliteratur und Berichte von Missionaren. Jeder einzelne hinterließ vor seinem akademisch-wissenschaftlichen Hintergrund, seinem religiösen Orden, seinen kolonialen Interessen und/oder Lebensprojekten ein Vermächtnis von vielfältigen Berichten und eine beeindruckende Ikonografie, die uns durch die üppigen Wege Amazoniens führen. So wurde im Laufe der Jahrhunderte das Bild Amazoniens gezeichnet, anfangs erfunden, geprägt von Sagen und der Angst vor dem Unbekannten. Heute, mitten im 21. Jahrhundert verwenden wir für die riesigen „Wasserwege“ im Norden Brasiliens erleichtert den Begriff „Meeresfluss“ (DELUMEAU, 1994).

Die ersten Bilder Amazoniens, die von den ausländischen Besuchern gezeichnet wurden – in der Regel weiße Männer und gebildete Europäer – beeindruckten durch ihr Ausmaß und ihre Exotik. Diese aufmerksamen Pioniere sahen auf ihrem Weg durch den Wald Reichtümer und Artenvielfalt und riefen Bewegungen ins Leben, die Wege in dieses „Niemandland“ eröffneten. Nach jeder missionarischen oder wissenschaftlichen Expedition wurden neue Schätze als Entdeckungen angekündigt, so auch die Neuartigkeit unserer *Terra-Brasilis*. Man muss sich vorstellen, wie diese indigenen Völker, deren Gewohnheiten und kulturelle Praktiken als anthropophagisch und „bemerkenswert primitiv“ beschrieben wurden, auf die Europäer wirkten. So fremdartig, dass sie befriedet werden mussten. Mitten im 18. Jahrhundert gab es sowohl geografische als auch menschliche Grenzen, denn Spannungen herrschten in jenem grenzenlosen Gebiet und

in einer Bevölkerung, deren Kultur noch unbekannt war. Zusätzlich zu dieser (Wieder)Erkenntnis kommen noch die fremden Sprachen, mit denen sich die Europäer ständig konfrontiert sahen.

Im Laufe des 16. bis 19. Jahrhunderts wurde Amazonien von berichterstattenden Missionaren, Reisenden, Zeichnern, Naturforschern, Biologen und Wissenschaftlern besucht, welche die Interessen der Kolonialmächte oder der religiösen Orden vertraten und ihre Eindrücke über das Land, die Flüsse und die indigenen Völker der Region dokumentierten. Ihre Reisetagebücher und malerischen Alben wurden von der interessierten Leserschaft, die über Menschen und Zivilisationen der Neuen Welt mehr wissen wollten, verschlungen. Die Ikonografie war die Darstellung der Wahrheit, wenn auch durch die Brille des Eurozentrismus. Dies untersuchten wir in unserem Buch *O olhar europeu: o negro na iconografia do século XIX* (CARNEIRO; KOSSOY, 2002). Die wichtigsten Europäer, die Amazonien im Rahmen ihrer religiösen Orden und wissenschaftlichen Expeditionen besuchten, sind folgende: Pater João Daniel, Alexander von Humboldt, Charles Marie de La Condamine, Johann Baptist von Spix und Carl Friedrich Philipp von Martius (KOMISSAROV, 1995; 1994; SPIX; MARTIUS, 1981; RUGENDAS, 1935; HARTMANN, 1978; DANIEL, 1976).

Übereinstimmend mit den wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Interessen ihrer Herkunftsinstitutionen, glaubten die Besucher vor einem Paradies zu stehen, das von einigen als die „Republik der Vögel und Gewässer“, „Schöpfungsgarten“ oder „Garten der Leckereien“, „Kornkammer der Welt“, „Fremdes Reich“, „entlegene Orte Amazoniens“ beschrieben wurde, um nur einige Metaphern zu nennen. Das schwierigste sei es, nach Aussagen der Missionare, den göttlichen Fluch zu bekämpfen.

Auch wenn es sich um individuelle und fragmentierte Erinnerungen handelt, wohnt allen diesen Dokumentationen ein gewisser *Voyeurismus* inne, angesichts der monumentalen Natur und der einzigartigen Lebensweise der Eingeborenen an den Flussufern, welche die Reisenden beeindruckten. Jahrhundertlang war Amazonien eine Art „unauffälliges Fenster“ für ausländische Blicke freigegeben. Jeder einzelne betrachtete einen mehr oder weniger umfassenden Bereich, vor dem Hintergrund seiner eigenen kulturellen Werte und seiner Machtbeziehungen, wie es bei den europäischen Künstlern, die Brasilien im 18. und 19. Jahrhundert besuchten, der Fall war. Gleichzeitig drücken sie die Dichotomie zwischen Menschen aus dem zivilisierten Europa und den entlegenen Völkern aus, die als die „furchtbaren Menschen“ gesehen wurden, welche die Neue Welt bewohnten. Die Tiere

waren nicht weniger fremd und auch die Pflanzen waren keine Wunderpflanzen, die dazu beitragen könnten, den Quell der Jugend zu finden.

Diese – wenn auch nur erdachte – Trennlinie zwischen den Zivilisationen wird in den Berichten der Reisenden deutlich, die sich selbst für Kulturvermittler hielten. Jahrhundertlang manipulierten die kolonialen Interessen diese durch eine manichäische Eschatologie ausgebrochenen Rivalitäten. Daher stammt der Ausdruck „Eroberer einer von Gott vergessenen Welt“, den man so häufig in den Berichten der katholischen Missionare findet. Ich verweise auf die Dokumentation des Jesuiten Alonso de Rojas, aus dem Jahr 1673, der den Amazonas als einen „christlichen Fluss“ beziehungsweise einen vermenschlichten Fluss bezeichnete (OLIVEIRA; SANTOS; AZEVEDO, 2017).

Ohne auf jede einzelne Reise genauer einzugehen, möchte ich doch einige Kommentare über ihre Enthüllungen als eine Art von Maß des Wissens über die Neue Welt teilen. Bis 1776 diskutierte man in Europa die These von Newton, dass die Erde an den Polen flacher sei und die Europäer kannten den Chinarindenbaum noch nicht, die Quelle von Quinin, die Curare-Substanz, welche von den amerikanischen Indigenen als Pfeilgift verwendet wurde, sowie den Latex-„Ball“. Ich verweise an dieser Stelle auf die Erkenntnisse des französischen Forschungsreisenden Charles Marie de La Condamine (1701-1774), er war einer der ersten Wissenschaftler, der den Amazonasstrom hinab fuhr und eine Reihe von geografischen Beschreibungen der Tier- und Pflanzenwelt im Amazonasbecken veröffentlichte. Ihm wird der erste wissenschaftliche Bericht über die Verbindung zwischen den Flüssen Orinoco und Amazonas über den Cassiquiare-Kanal zugeschrieben. Er war von der *Académie de Sciences* von Paris beauftragt, den genauen Grad des Meridianbogens in der Nähe des Äquators zu bestimmen und verschiedene, naturgeschichtliche Studien durchzuführen. La Condamine reiste vom Hafen La Rochelle am 16. Mai 1735 als Mitglied der Expedition nach Peru und ins Amazonasbecken ab. Weitere Teilnehmer dieser von Louis Godin angeführten Expedition waren der Beauftragte für wissenschaftliche Beobachtungen Pierre Bouger und der Botaniker Joseph de Jussieu.

Die Reise von La Condamine von Quito über die Quellen des Amazonas, der bis zum Meer fließt, begann im Mai 1743 nach dem Abschluss seiner geodätischen Arbeit. Auf dieser Route machte er sternkundliche Beobachtungen, er untersuchte die Vegetation sowie die Anthropologie der Völker und zeigte ein besonderes Interesse am Gummibaum und an den

Curare-Substanzen. Er erreichte Belém do Pará am 19. September desselben Jahres und interessierte sich für den „Ball“ aus Latex und den Einsatz von Kautschuk. Von dort aus fuhr er über See nach Cayenne und führte dort seine Untersuchungen über Vegetation, Ethnografie und Astronomie fort und achtete dabei immer auf die Bewegung des Pendels in der Äquatorregion. Erst im August hatte er Gelegenheit nach Amsterdam zurückzureisen, wo er am 30. November jenes Jahres ausschiffte und schließlich am 26. Februar 1745 Paris erreichte (LA CONDOMINE, 1751; 1759).

Heute lassen sich, dank dieser Reiseberichte und der neueren Untersuchungen von Anthropologen, Soziologen, Historikern und Sprachforschern sowie anderen Forschern, der unkontrollierte Ethnozid und die Entwaldung nicht mehr verheimlichen. Aus diesem Grund ist es wichtig, die Erzählungen und Darstellungen, welche die reisenden Wissenschaftler, Fotografen und Filmemacher hinterlassen haben, in einem phänomenologischen Ansatz zu rekonstruieren, sodass eine Reflexion über die Bedeutungen der zu unterschiedlichen Zeiträumen produzierten Bilder möglich wird. Wenn man sie über einen längeren Zeitraum vergleicht, werden sich sicherlich unterschiedliche Fragestellungen zu den Straftaten, die gegen die Natur und die Menschheit im Laufe der Jahrhunderte begangen wurden, ergeben.

Es ist wichtig, dass wir auf die Dichotomien des Wissens achten, vor allem jene, die zu dynamischen Schnittpunkten führen: Subjekt/Objekt; Individuum/Gesellschaft; Urheber/Empfänger; Ansicht/Umkehrung; sichtbar/unsichtbar; zivilisiert/wild. Die in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durchgeführten multidisziplinären Studien verdeutlichen, dass die von jedem einzelnen Künstler, Wissenschaftler oder Fotografen erlebte Erfahrung unterschiedliche Ausschnitte einer selben Realität zeigen kann. Die ästhetische Erfahrung jedes Voyeurs erfahren wir aus seinen Schriften und Bildern, die oft seine Gemütsverfassung, Vorurteile und Ideologien widerspiegeln. Nicht alle Landschaften sind malerisch, so wie nicht jeder Mensch allen gefällt, sei es durch sein Äußeres oder durch seine Kultur. Oft hält uns die Fähigkeit der Bilder, das „Schöne“ anstatt das „Hässliche“ zu zeigen, zum Narren und präsentiert uns verzerrte Bilder der Welt. So müssen wir verstehen, dass es eine Vermittlung zwischen dem Gegenstand und dem geistigen Bild gibt, die nicht immer vom Urheber und Empfänger auf die gleiche Art wahrgenommen wird.

Wenn man berücksichtigt, dass sowohl die historischen Erzählungen wie auch die visuelle Erinnerung einzigartige Erfahrungen sind, so wird die

kollektive Vorstellung vom Exotischen beeinflusst. Dennoch müssen wir uns daran erinnern, dass seit Jahrhunderten die Dokumentationen über Amazonien eine Ästhetik fördern, welche die Interpretationen des Waldes beeinflusst und die harte Realität verbirgt, welche die indigene Bevölkerung erlebt, die aktuell aus 180 Völkern und noch etwa 208.000 Personen besteht. Darüber hinaus gibt es etwa 357 Gemeinschaften, die von ehemaligen geflohenen Sklaven abstammen sowie Tausende Gemeinschaften von Kautschukzapfern, Flussbewohnern oder Sammlern der Babaçu-Frucht (CARNEIRO, 2019; KECK; LOEBBENS; CARVALHO, 2005).

Wenn wir das ehemalige, von Künstlern und Wissenschaftlern des 19. Jahrhunderts dokumentierte Amazonien mit den aktuellen Bildern von Drohnen und Satelliten vergleichen, stellen wir fest, dass die traurige Beziehung zwischen Mensch und Natur und den Völkern an den Flussufern erst (neu)dimensioniert werden muss. Heute, mitten im 21. Jahrhundert sind diese Anblicke immer noch befremdlich, wenn man sie auf Fotos beobachtet. Die Landschaften sprechen von Verlusten und Raubbau, bei denen die Täter unerkant und die Behörden stumm bleiben. Dieses Stillschweigen führt dazu, dass die historische Ausrottung der indigenen Völker fortgesetzt wird und Vorurteile, wie zum Beispiel, dass Amazonien von Wesen bewohnt wird, die nicht in der Lage sind, ihr Leben und ihren Reichtum zu verwalten, über Jahrhunderte bestehen bleibt. Diese Tatsache wird jedoch weiterhin hinter „Naturkatastrophen“ [sic] verborgen, welche die Invasion in indigene Gebiete, die bis heute nicht anerkannt sind, sowie die Beanspruchung ihrer Reichtümer durch anonyme Goldschürfer und die Abholzung des Waldes durch „unsichtbare“ Eindringlinge verschleiern sollen.

Wenn wir uns die historischen Dokumentationen über Amazonien von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart ansehen, stellen wir fest, dass sie nicht nur unterschiedliche Weltanschauungen zum Ausdruck bringen, sondern auch weiterhin ein starkes *Déjà-vu*-Gefühl hervorrufen, das heißt: Das Leben und die Kultur der Völker Amazoniens werden weiterhin ausgelöscht, gleichzeitig verwandeln sich die grünen Flächen in ein riesiges Brachland in unterschiedlichen Brauntönen. Man kann sagen, dass das „grüne Paradies“ von einem „flammenden Inferno“ abgelöst wird.

Der Fortbestand von Armut und Elend, die das soziale und wirtschaftliche Leben der Flussuferbevölkerung kennzeichnen, das Ungleichgewicht, das den Umgang der Männer und Frauen mit dem Fluss und dem Wald zeigt, die Krankheitsmerkmale bei Kindern – sind symbolische Anzeichen einer chronischen Dekadenz. Hier sollten wir genauer auf Details

achten, die nicht immer auf bunten Postkarten abgebildet werden. Die Geheimnisse und das Befremdliche sind überall, es ist unsere Aufgabe diese zu dokumentieren und sie als Zeitzeugen zu präsentieren. Armut, Schmerz und Trauma sind nicht immer sichtbar, so wie nicht jedes Zeugnis auch die Wahrheit bezeugt. Die Auswahl des Blickwinkels, ob vom Fluss in Richtung Land oder umgekehrt, hängt von dem ab, der auswählt und dem, der sich für die Auswahl im Nachhinein interessiert.

Als historische Dokumentation durch einen ausdrucksstarken Blickwinkel, ist diesem Text ein unveröffentlichtes Foto-Essay von Boris Kossoy über Amazonien von 1972 beigelegt, einer Zeit, in der die Zerstörung, die Jahrzehnte später erfolgen würde, noch unvorstellbar erschien. Jahre später sollten dort die Filmarbeiten zum fantastischen Film *Fitzcarraldo* (1982) unter der Regie von Werner Herzog stattfinden. Ursprünglich wollte Kossoy Bilder von brasilianischen Hauptstädten machen, dann verlagerte er aber seinen Schwerpunkt, um die Serie *Antipostais* zu gestalten. Von seinen Gefühlen geleitet, reiste er in die *Igarapés* (schmale, nur von Kanus befahrbare Flussarme in Amazonien) und dokumentierte das Fremde. Und als er zwischen Licht und Schatten des Waldes ruderte, die sich im Wasser spiegelten, fotografierte er die verzauberte *Hylae*. Er hob den unsichtbaren Schleier, der zwischen dem Fluss und den Flussufern schwebt, hielt Blicke und Gegenblicke sowie die unterschiedlichen Haltungen der Körper und die Gefahren der nicht immer sinnlichen Gesten fest. Die Anatomie der blutenden menschlichen Körper und der enthäuteten Tiere sind soziokulturelle Abdrücke, die Realitäten darstellen, denn der Schein trägt.

In einer Art schwarz-weiß Mosaik komponierte Kossoy sein Kaleidoskop, das fünfzig Jahre später offenbart und zeigt, was viele Augen nicht sehen. Die Bilder von Hunden und Kindern – nur Haut und Knochen – die über Pfahlbauten laufen, Aasgeier, welche die fleischlosen Knochen am Rande eines Schlachthauses beobachten, das Profil der schwangeren Frauen, die von einer Handvoll Kinder umarmt werden – dies sind einige der sozialen Abartigkeiten, welche das fehlende Eingreifen des Staates dokumentieren, der die Rechte der Völker Amazoniens missachtet. Einige der von Kossoy aufgezeichneten Situationen sind unermesslich traurig in ihrer dargestellten Vernachlässigung, der die Bevölkerungen an den Ufern des Flusses ausgesetzt sind, als wäre ihr Leben teil jenes Chaos.

Unter dem Himmel der schwimmenden Städte an den Ufern der Flüsse Negro oder Guamá landen Dutzende von Aasgeiern auf den Müllbergen oder überfliegen die Gegend und wenden sich vom Blick des Fotografen

gleichgültig ab. Sie erfüllen täglich die natürliche Aufgabe der Aasvögel, der „Resteverwerter“. Dort flirtet auch der weiße Reiher mit dem Geier, beiden ist die Untätigkeit des Staates, die noch auf die Kolonialzeit zurückzuführen ist, gleichgültig. Wenn man dem Blick von Kossoy folgt, der sich in der Regel vom Wasser in Richtung Land bewegt, stellen wir unterschiedliche Arten von Geselligkeit und Arbeitsräumen fest, die das kollektive Zusammenleben zwischen den Menschen und den Tieren mitten im Müll bezeugen. Es sind komplexe Phänomene, die von der Beharrlichkeit des heruntergekommenen, armen und haltlosen Lebens der indigenen Völker und Mischlinge im Amazonas Zeugnis ablegen.

Die Bilder, die sich auf der Wasseroberfläche spiegeln und die Ansammlung von Pfahlbauten am Stadtrand von Manaus, die von der Kamera von Kossoy eingefangen wurden, lassen sich als Kodex der Fremdartigkeit verstehen, hier als Warnzeichen für eine leidende Zivilisation übersetzt. Die Bilder der Dörfer aus Teichrosen, die Käfigboote, die im schlammigen Meer festgefahren sind, die Werkstätten und die Bordelle am Rand der Hütten sind viel mehr als nur Ausdruck einer lokalen Identität, sie sind Kennzeichen der ethnischen und sozialen Ungleichheiten. Dasselbe gilt für den Markt Ver-o-Peso, ein symbolischer Raum der Volkskultur von Belém, im Gegensatz zum beeindruckenden Amazonas-Theater, Eigentum der Elite, die auf Kosten der Ausbeutung von Kautschuk und der Sklavenarbeit reich geworden ist.

Wenn wir auf den Pfaden von Kossoy über das Wasser des großen Amazonas und der engen *Igarapés* gehen, deren Lianen durch echte oder imaginäre Schlangenformen verbunden sind, stellen wir hier einige seiner Bilder vor, viele gespiegelt, merkwürdig und doppeldeutig wie die *Antipostais* – oder Bilder des politisch Inkorrekten. Das „Unsichtbare“, das nicht immer offensichtlich ist, zu dokumentieren, ist Teil seiner Arbeit, zusammen mit seinem dokumentarischen, ethnografischen Werk. Als ein Gegengewicht zu den Erzählungen und Darstellungen der reisenden Künstler, die wir in dieser Publikation finden, können wir hier die Verzauberungen und (Ent)zauberungen Amazoniens erleben, die noch in diesem 21. Jahrhundert fortdauern.

Amazônia revelada

Texto: *Maria Luiza Tucci Carneiro*

Ensaio fotográfico: *Boris Kossoy*

Desde as últimas décadas do século XX, a historiografia brasileira tem se debruçado sobre as narrativas dos viajantes que registraram suas impressões sobre a Amazônia. Seus olhares e conhecimentos distintos deram origem a uma literatura que, ainda hoje, alimenta nosso imaginário sobre um paraíso terrestre nos trópicos, o *Eldorado brasileiro*, como querem alguns. Refiro-me aqui aos relatórios científicos e à literatura de viagem e missionária. Cada qual, instigado pelos círculos das academias de ciências, por suas ordens religiosas, pelos interesses colonialistas e/ou projetos de vida, deixou como legado múltiplos relatos e uma fantástica iconografia que nos conduzem pelos caminhos exuberantes da Amazônia. Assim, ao longo dos séculos, a imagem da Amazônia foi sendo construída, inicialmente inventada, filtrada por lendas e pelo medo ao desconhecido. Hoje, em pleno século XXI, os imensos “caminhos de água” que demarcam a região norte do Brasil confundem os nossos conceitos facilitados com o uso da expressão “rio-mar” (DELUMEAU, 1994).

As primeiras imagens da Amazônia captadas pelos visitantes estrangeiros, a maioria homens brancos e europeus ilustrados, impressionaram por sua dimensão e exotismo. Atentos às riquezas e à diversidade, esses desbravadores aventuraram-se pela floresta gerando movimentos que abriam caminhos por aquelas terras “de ninguém”. Após cada expedição missionária ou científica, novos tesouros eram anunciados como descobertas, tal o ineditismo da nossa *Terra-Brasilis*. Basta imaginar o impacto dos europeus diante dos povos indígenas, cujos costumes e práticas culturais eram descritas como antropofágicas ou “ cousas notáveis de rusticidades”. Tão desconhecidos que deveriam ser pacificados. Em pleno século XVIII, as fronteiras eram tanto geográficas como humanas, pois as zonas de tensão pairavam sobre aquele território sem limites e sobre uma população cuja cultura era ainda desconhecida. Acompanhando esse movimento de (re)conhecimento, temos as línguas extravagantes em constante confronto com a fala do europeu.

No decorrer dos séculos XVI ao XIX, a Amazônia foi visitada por cronistas missionários, viajantes, desenhistas, naturalistas, biólogos e cientistas, que, atendendo aos interesses dos impérios colonialistas ou das ordens religiosas, registraram suas impressões sobre a terra, sobre os rios e sobre as nações indígenas da região. Suas anotações de viagens e álbuns pitorescos foram avidamente consumidos pelo público leitor interessado em conhecer o homem e a civilização do Novo Mundo. A iconografia, por sua vez, funcionava como representação da verdade, ainda que forjada pelo eurocentrismo, aspectos analisados em nosso livro *O olhar europeu: o negro na iconografia do século XIX* (CARNEIRO; KOSSOY, 2002). Entre os principais europeus que visitaram a Amazônia por meio das suas ordens religiosas e expedições científicas, lembramos: o padre João Daniel, Alexander von Humboldt, Charles Marie de La Condamine, Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius (KOMISSAROV, 1995; 1994; SPIX; MARTIUS, 1981; RUGENDAS, 1935; HARTMANN, 1978; DANIEL, 1976).

Sintonizados com os interesses econômicos e científicos das suas instituições de origem, os visitantes acreditavam estar diante de um paraíso, descrito por alguns como a “república das aves e das águas”, “Jardim da Criação” ou “Jardim das Delícias”, “seara do mundo”, “reino estranho”, “rincões da Amazônia”, para citar algumas metáforas. O mais difícil, segundo os missionários, estava em enfrentar a maldição divina.

Ainda que fragmentados enquanto memórias individuais, esses registros têm em comum o impacto do voyeur diante da monumentalidade da natureza e o perfil singular dos povos ribeirinhos, ambos impactantes. Durante séculos, a Amazônia foi transformada em uma espécie de “janela discreta”, aberta aos olhares estrangeiros. Cada qual projetou o olhar para um campo mais ou menos expandido, guiado por seus valores culturais ou pelas suas relações de poder, no caso dos artistas europeus que visitaram o Brasil nos séculos XVIII e XIX. Ao mesmo tempo, expressam a dicotomia entre homens com a cara da Europa civilizada e os povos ermos, vislumbrados como gente pavorosa que habitava o Novo Mundo. Os animais, por sua vez, não eram menos estranhos, e as plantas também não eram as plantas milagrosas que poderiam ajudar a encontrar a fonte da juventude.

Essa linha divisória entre as civilizações, ainda que imaginária, consta dos escritos dos viajantes, que acreditavam ser os mediadores culturais. Durante séculos, os interesses coloniais manipularam tais rivalidades exacerbadas por uma escatologia maniqueísta. Daí a força da expressão “conquistadores de um mundo esquecido por Deus”, tão presente nas

narrativas dos missionários católicos. Cito aqui o registro deixado pelo jesuíta Alonso de Rojas, em 1673, que definiu o Amazonas como um “rio cristão”, enfim um rio humanizado (OLIVEIRA; SANTOS; AZEVEDO, 2017).

Sem entrar em detalhes sobre as viagens de cada um desses visitantes, considero importante tecer alguns comentários sobre as suas revelações como uma espécie de medida dos conhecimentos sobre o Novo Mundo. Até 1776, estava em curso na Europa o debate sobre a tese de Newton de que a Terra seria achatada nos polos, e ainda eram desconhecidos dos europeus a árvore da quina, a fonte do quinino, o curare, veneno utilizado pelos ameríndios em suas flechas, e a “bola” de látex. Lembro aqui as revelações apresentadas pelo explorador francês Charles Marie de La Condamine (1701-1774), considerado como o primeiro cientista a descer o curso do rio Amazonas, autor de um conjunto de descrições da geografia, da fauna e da flora da bacia amazônica. A ele é atribuída a primeira comunicação científica sobre a interligação entre os rios Orinoco e Amazonas através do canal do Cassiquiare. Encarregado pela Académie de Sciences de Paris de determinar o exato grau do arco de meridiano nas proximidades da linha do equador, além de realizar diversos estudos de História Natural, La Condamine partiu do porto de La Rochelle em 16 de maio de 1735, como um dos membros da expedição ao Peru e à bacia amazônica. Participavam também da expedição comandada por Louis Godin: Pierre Bouger, encarregado das observações científicas, e o botânico Joseph de Jussieu.

O percurso de La Condamine desde Quito pelas cabeceiras do rio Amazonas, que desce até o mar, ocorreu a partir de maio de 1743 após a finalização do seu trabalho geodésico. Durante esse trajeto fez observações astronômicas, estudou a vegetação e a antropologia dos povos, demonstrando especial interesse pela seringueira e pelo curare. Chegou a Belém do Pará em 19 de setembro daquele mesmo ano, interessado na “bola” feita com látex e no uso da borracha. Dali, por via marítima, foi para Cayenne, dando continuidade aos seus estudos sobre a vegetação, etnografia e astronomia, sempre atento ao movimento do pêndulo nas regiões equatoriais. Por falta de transporte, partiu para Amsterdã somente em agosto de 1744, onde desembarcou em 30 de novembro daquele ano, e em Paris em 26 de fevereiro de 1745 (LA CONDOMINE, 1745; 1751; 1759).

Hoje, por meio desses registros de viagem e dos estudos recentes dos antropólogos, sociólogos, historiadores e linguistas, entre outros pesquisadores, fica difícil esconder o etnocídio e o desmatamento sem controle. Daí a importância de reconstituirmos as narrativas e as

representações herdadas dos viajantes-cientistas, fotógrafos e cineastas através de uma abordagem fenomenológica que, certamente, permitirá uma reflexão acerca dos significados das imagens produzidas em períodos distintos. Se comparadas em um tempo de longa duração, suscitarão, certamente, diferentes questionamentos tendo em vista um conjunto de crimes praticados contra a natureza e a humanidade ao longo dos séculos.

Importante estarmos atentos às dicotomias do conhecimento, particularmente aquelas que instigam uma intersecção dinâmica: sujeito/objeto; indivíduo/sociedade; produtor/receptor; verso/inverso; visível/invisível; civilizado/selvagem. Fica evidente, graças aos estudos multidisciplinares desenvolvidos a partir das últimas décadas do século XX, que a experiência vivenciada por cada artista, cientista ou fotógrafo pode suscitar diferentes recortes de uma mesma realidade. A experiência estética de cada *voyeur* poderá ser apreendida através dos seus escritos e das suas imagens, muitas vezes reveladoras das suas vibrações, preconceitos e ideologias. Nem todas as paisagens são pitorescas, assim como nem todo ser humano agrada a todos, seja pelo seu físico ou por sua cultura. Muitas vezes, a capacidade que as imagens têm de privilegiar a “beleza” no lugar do “feio” acaba espalhando areia sobre os nossos olhos, impondo visões distorcidas do mundo. Daí a importância de entendermos que existe uma intermediação entre o objeto e a imagem mental, nem sempre percebida da mesma forma pelo produtor e pelo receptor.

Considerando que tanto as narrativas históricas como a memória visual são experiências únicas, o exótico acaba interferindo sobre o imaginário coletivo. No entanto, devemos lembrar que, há séculos, os registros sobre a Amazônia alimentam a construção de uma estética que tem contaminado as interpretações sobre a floresta, ocultando a dura realidade vivenciada pelas populações indígenas, hoje com 180 povos, reduzidas aproximadamente a 208 mil indivíduos. Além destes, resistem cerca de 357 comunidades remanescentes de quilombolas e milhares de comunidades de seringueiros, ribeirinhos ou babaçueiros (CARNEIRO, 2019; KECK; LOEBBENS; CARVALHO, 2005).

Comparando a antiga Amazônia documentada pelos artistas e cientistas do século XIX com as imagens atuais registradas por drones e satélites, constataremos que ainda está para ser (re)dimensionada a triste relação do ser humano com a natureza e os povos ribeirinhos. Hoje, em pleno século XXI, tais situações de estranhamento são ainda impactantes se observadas através da fotografia. As paisagens são de perdas e abstração

graças à invisibilidade do criminoso e a omissão das autoridades. Facilitado pelo silêncio, o extermínio histórico dos povos indígenas persiste, reforçando preconceitos seculares como, por exemplo, o de que a Amazônia é habitada por seres incapazes de gerenciar suas vidas e riquezas. No entanto, esta realidade continua sendo camuflada por “desastres naturais” [sic], acobertando a invasão das terras indígenas até hoje não demarcadas, a apropriação das suas riquezas por garimpeiros anônimos e a devastação da floresta por invasores “invisíveis”.

Se avaliarmos os registros históricos sobre a Amazônia, desde os tempos coloniais até os dias atuais, perceberemos que, além de expressar diferentes visões de mundo, continuam provocando uma forte sensação de *déjà-vu*, ou seja: os povos da Amazônia continuam tendo suas vidas e culturas apagadas, ao mesmo tempo que suas terras verdes são transformadas em imensos vazios com diferentes tons de marrom. Faz sentido quando ouvimos dizer que o “paraíso verde” está sendo substituído por um “inferno em chamas”.

A persistência da pobreza e da miséria que demarca o perfil socioeconômico das populações ribeirinhas, o desequilíbrio que atinge a interação dos homens e mulheres com o rio e a floresta, as marcas das doenças nas crianças – são sinais simbólicos de decadência crônica. Essas imagens exigem a nossa reflexão direcionada para os detalhes, nem sempre privilegiados pelos cartões postais. Os mistérios e os estranhamentos estão em todos os lugares, cabendo a nós registrá-los e revelá-los enquanto testemunho dos seus tempos. Nem sempre a pobreza, a dor e o trauma estão em evidência, da mesma forma que nem todo testemunho é expressão de verdade. A escolha do campo de visão, se do rio em direção à terra ou vice-versa, depende de quem o escolhe e a quem interessa a seleção *a posteriori*.

E, sob o viés do registro histórico exposto através da expressividade do olhar, este texto é acompanhado de um ensaio fotográfico inédito de Boris Kossoy sobre a Amazônia, datado de 1972, época em que não se poderia imaginar a devastação que ocorreria décadas mais tarde. Anos depois, ali seriam realizadas as filmagens do fantástico filme *Fitzcarraldo* (1982), dirigido por Werner Herzog. Com o objetivo inicial de registrar imagens das capitais brasileiras, Kossoy desviou o foco do seu olhar para compor a série Antipostais. Movido pela emoção, adentrou os igarapés, colocando em evidência o registro da estranheza. Remando por entre as luzes e sombras da floresta refletida nas águas, fotografou a *Hylae* encantada. Levantando o véu invisível que paira entre o rio e as terras ribeirinhas, captou olhares e

contraolhares, assim como as diferentes posturas dos corpos e os riscos dos gestos, nem sempre sensuais. A anatomia dos corpos humanos sangrados e dos animais rasgados de suas peles são marcas socioculturais que expõem realidades, pois as aparências enganam.

Numa espécie de mosaico em preto & branco, Kossoy compôs o seu caleidoscópio, que, revelado cinquenta anos depois, mostra o que muitos olhos não veem. As imagens de cachorros e crianças esqueléticos desfilando sobre as pontes das palafitas, os urubus vislumbrando os ossos sem carniça à beira de um matadouro, o perfil das mulheres grávidas abraçadas por um punhado de filhos – são algumas das deformações sociais que expressam a ausência do Estado, negligente aos direitos dos povos da Amazônia. Algumas situações captadas por Kossoy são de uma imensa tristeza misturada ao ar de abandono em que se encontram as populações às margens do rio, como se suas vidas fossem parte daquele caos.

Sob os céus das cidades flutuantes às margens do rio Negro ou do rio Guamá, dezenas de urubus de cabeça preta posam sobre as toneladas de lixo ou aparecem em sobrevoo, indiferentes ao olhar do fotógrafo. Cumprem, diariamente, com a função natural de pássaros carniceiros, “processadores de restos”. Ali mesmo, a garça branca namoradeira flerta com o urubu, indiferente ao descaso do Estado, que remonta aos tempos coloniais. Acompanhando o movimento do olhar de Kossoy, que se faz geralmente da água em direção à terra, percebemos diferentes formas de sociabilidade e espaços laborais, que atestam a convivência coletiva entre os seres humanos e os animais em um cenário de detritos. São fenômenos complexos que comprovam a persistência da vida degradada, pobre e sem moldura, das populações indígenas e caboclas do mundo amazônico.

As imagens refletidas sobre o espelho d’água e o aglomerado das palafitas margeando as terras de Manaus, captadas pela câmera de Kossoy, são vislumbradas enquanto códigos de estranhamento traduzidos aqui como sinais de alerta para uma civilização em agonia. As imagens das aldeias de vitórias-régias, os barcos-gaiolas atolados sobre um mar de lama, as oficinas e os bordeis à beira dos barracos são muito mais que expressões de uma identidade local, são marcas das desigualdades étnica e social. Da mesma forma, vislumbramos o Mercado Ver-o-Peso, espaço simbólico da cultura popular de Belém, em oposição ao imponente Teatro Amazonas, patrimônio da elite que enriqueceu às custas da exploração da borracha e do trabalho escravo.

Seguindo as trilhas percorridas por Kossoy sobre as águas do grande Amazonas e dos estreitos igarapés com seus cipós amarrados por serpentes,

reais e imaginadas, oferecemos aqui algumas das suas imagens, muitas das quais espelhadas, estranhas e ambíguas, como são os antipostais – ou imagens do politicamente incorreto. Registrar o “invisível”, nem sempre tão exposto, faz parte da sua práxis, somada ao seu trabalho documental, etnofotográfico. Fazendo um contraponto com as narrativas e as representações herdadas dos artistas-viajantes que permeiam esta publicação, temos aqui a oportunidade única para revisitarmos os encantos e os (des)encantos da Amazônia que ainda persistem neste século XXI.

Literatur / Referências bibliográficas

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; KOSSOY, Boris. *O olhar europeu: iconografia do negro no século XIX*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; ROSSI, Miriam (org.). *Índios no Brasil: vida, cultura e morte*. São Paulo: Intermeios; Instituto Hercule Florence, 2019.

DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1. ed. completa, 1976. [2 v.]. [Separata dos *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 95].

DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.

HARTMANN, Thekla. *Artistas alemães na América Latina*. Berlim: Instituto Ibero Americano, 1978. [Catálogo da exposição].

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila. *Amazônia indígena: conquistas e desafios*. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53. São Paulo, jan./abr. 2005 [Dossiê “Amazônia Brasileira I”].

KOMISSAROV, Boris. *Contexto histórico-científico da Expedição Langsdorff ao Brasil*. São Paulo: MASP, 1995. [Manuscrito].

KOMISSAROV, Boris. *Expedição Langsdorff: acervo e fontes históricas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Brasília; São Paulo: Edições Langsdorff, 1994.

LA CONDAMINE, Charles Marie de. *Mémoire sur quelques anciens monumens du Perou [sic], du tems des Incas*. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres II* (1746). Berlim: Haude, 1748, p. 435-456.

LA CONDAMINE, Charles Marie de. *Journal du voyage fait par ordre du roi à l'équateur*. Paris: L'Imprimerie Royale, 1751. Supplement, 1752.

LA CONDAMINE, Charles Marie de. *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur del'Amérique méridionale*. Paris: Veuve Tissot, 1745.

OLIVEIRA, Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de; SANTOS, José Benedito dos; AZEVEDO, Kenedi Santos (org.). *A literatura no Amazonas: 1954-2020*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Voyage Pittoresque Dans Le Brésil*. Traduit de l'allemand par De Golbery. Paris: Engelmann, 1935.

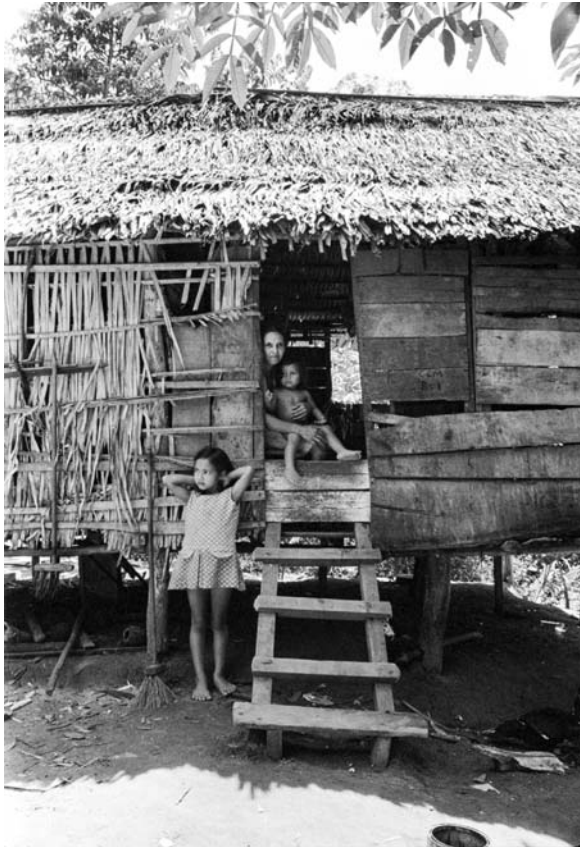
SPIX, J. B. v.; MARTIUS, C.F.P.v. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.

Foto-Essay von Boris Kossoy / Ensaio fotográfico de Boris Kossoy¹



¹ Persönliches Archiv von Boris Kossoy. Arquivo pessoal de Boris Kossoy.









Spix und Martius in Westamazonien

Priscila Faulhaber

Jullia Alice Santos da Silveira

Grundlage für die vorliegende Arbeit ist die brasilianische Ausgabe des Buches des Zoologen Johann Baptist von Spix und des Arztes Carl Friedrich Philipp von Martius über ihre Brasilienreise. Beide kamen 1817 mit der wissenschaftlichen und künstlerischen österreichisch-deutschen Delegation nach Brasilien und blieben bis 1820, um eine längere Reise innerhalb der brasilianischen Landesgrenzen zu unternehmen. Die hier beschriebene Ausgabe (SPIX; MARTIUS, 1938) wurde von ortskundigen Reisenden und Gelehrten kommentiert. In der vorliegenden Abhandlung wurde die Übersetzung mit Artikeln verglichen, welche die deutsche Ausgabe belegen (BOLLE, 2018) sowie mit anthropologischen Kommentaren aus neueren Forschungen über Westamazonien, vor allem über die Flüsse Solimões und Japurá. Diese Region wurde von Alexander von Humboldt – Zeitgenosse der beiden Expeditionsteilnehmer, die mit der Delegation von Erzherzogin Leopoldine ankamen – 1800 bei seinem Besuch des oberen Negro-Flusses im heutigen Grenzgebiet zwischen Venezuela, Kolumbien und Brasilien ausgespart. Möglicherweise wurde er der Spionage verdächtigt und man befürchtete, dass er die brasilianische Souveränität gefährde, nachdem die Unabhängigkeitsbewegungen der von Spanien kolonialisierten amerikanischen Länder, angeführt von Bolívar in den nördlichen Gegenden und General San Martín im Süden, so erfolgreich waren.

Auf dieser Expeditionsreise sollten sie wissenschaftliche Beobachtungen in ihren jeweiligen Fachbereichen Botanik und Zoologie sammeln, man erwartete aber auch, dass sie Informationen zu verwandten Wissensgebieten über die während der Reise entstandenen Kontakte mitbrächten. Sie sollten auch über die Menschen berichten, mit denen sie Kontakt hatten. Allerdings wurden die Indigenen nicht als Wissensträger angesehen. Die aktuellen anthropologischen Forschungen gehen davon aus, dass alles Wissen über die erforschten Bevölkerungsgruppen in irgendeiner Weise wesentlich ist und dass die Indigenen als Mitarbeiter und nicht nur als

Informanten anerkannt werden sollten. Leider war diese ethische Sichtweise von den Konzepten über Natur und Gesellschaft im 19. Jahrhundert weit entfernt.

Spix sollte sich primär den zoologischen Studien und allem, was mit der Morphologie der Spezies zu tun hatte, widmen: ihre Gewohnheiten und Instinkte, ihre Fortpflanzung und Ausbreitung ebenso wie die biologischen Spuren der Erdgeschichte, die als sichere „Dokumente der Vergangenheit und der sukzessiven Entwicklung der Schöpfung“ angesehen wurden. Es sollten ausdrücklich neben den biologischen Spezies auch die menschlichen, darunter die „indigenen“ und die „immigrierten“ untersucht werden, zusätzlich zur klimatischen Vielfalt sowie der „körperliche und geistige Zustand“ der Menschen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 8).

Martius hingegen war für die Untersuchungen im Bereich der Botanik zuständig, für das Verständnis des vollständigen Ausmaßes der Kenntnisse über die tropische Flora. Seine Leidenschaft galt den einheimischen Pflanzenfamilien. Seine Forschungen bezogen sich jedoch auf die Formen und er suchte nach einer möglichen Verwandtschaft und Identität mit den im wissenschaftlichen Umfeld bekannten Pflanzen sowie eine Wechselbeziehung zwischen den unterschiedlichen Herkunftsorten und der Verbreitung auf der Erde zu verstehen. Er berücksichtigte die „klimatischen und geologischen Beziehungen und widmete sich dann den einfachsten Mitgliedern des Pflanzenreichs wie Moose, Flechten und Pilze“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 9).

Er wollte auf der Expeditionsreise verstehen, wie die Eingeborenen selbst die Pflanzen und Pflanzenteile zu medizinischen Zwecken einsetzen, um die Möglichkeit zu prüfen, dieses Wissen im Handwerk und in der Industrie einzusetzen, sobald es durch botanische Kenntnisse in seinem eigenen Land belegt wurde. Die beiden reisenden Naturforscher unterstützten sich gegenseitig bei ihren Beobachtungen und wissenschaftlichen Forschungen. Diese Kooperation hatte zum Ziel, das Wissen und die Proben der Naturprodukte zu erweitern, die für die Sammlung unter der Schirmherrschaft der Bayerischen Wissenschaftsakademie relevant waren.

Die Reiseberichte sollten vor allem die Beobachtungen und wissenschaftlichen Forschungen in ihren Wissensbereichen belegen. In diesem Sinne folgten sie der Tradition der Forschungsreisenden, die als „Augen des Kaiserhauses“ unterwegs waren, was Mary Louise Pratt (2003) als „planetarisches Bewusstsein“ bezeichnet. Dies zeigt sich in den Erzählungen wie auch im Vergleich der Elemente (der Natur, der

Tätigkeiten), die es sowohl in Europa wie auch in den Tropen gab, und die unbekannt Gebiete wurden mal ob ihres Zaubers gelobt und mal mit dem europäischen Vorbild verglichen. Insofern waren sie Handlanger der Herrschenden der europäischen Länder im Prozess der Kolonialisierung und der Ausbeutung natürlicher Ressourcen und des indigenen Wissens im portugiesisch-brasilianischen Amerika.

Spix und Martius reisten gemeinsam bis Vila de Ega, der heutigen Stadt Tefé. Unseren bayerischen Naturforschern fiel die Unbefangenheit der portugiesischen Händler auf, welche die Besetzung der von den Demarkierungsexpeditionen festgelegten Gebiete garantierten, und sich dann im Zwiespalt zwischen der eigenen Vorstellung und der Realität von gierigen Insektenbissen verursachten Krankheiten und langem Fieber wieder fanden. Spix und Martius kannten die von den tropischen Plagen ausgehenden Gefahren sowohl aus der Reiseliteratur als auch durch die „Insektenwolken“, die sie seit Coari behelligten (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 254). In Tefé entschieden sie sich, die Reise getrennt fortzusetzen, da sie sich an den von der Delegation für das Ende der Reise festgelegten Termin halten mussten. Uns überraschte ferner die panische Angst vor den Giften der Indigenen, die bereits ausführlich von den Reisenden, die ihnen vorausgingen, beschrieben wurden. Bereits in Coari beschrieben sie lebhaft ihr Interesse am Erfindungsgeist der Einheimischen, ein machtvolles Gift herzustellen, das von ihnen in tödlichen Pfeilen und Blasrohren verwendet wurde, sowie die Ethnien, die sie kennenlernen wollten: die „Tecuna“, die Spix am oberen Solimões-Fluss vorfinden sollte und die Miranha, denen Martius flussaufwärts am Japurá begegnen sollte (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 255).

Obwohl sich die Wege der beiden in Ega trennten, wurde die Geschichte ihrer Expedition weiterhin als gemeinsames Werk vorgestellt, das heißt, der Text ist gemeinsam am Schreibtisch entstanden. Da Spix 1826 verstorben ist, hat Martius das Werk fertig gestellt. Die Illustrationen der letzten Ausgaben entstanden aus den Skizzen der Autoren sowie anderer Künstler, die mit der österreichisch-deutschen Wissenschafts- und Kunstdelegation gereist sind, vor allem des Malers Thomas Ender.

¹ Spix und Martius schreiben „Tecuna“ und wir haben den Begriff in Anführungszeichen gesetzt, wenn es um die von den Autoren verwendete Terminologie geht. Aber wenn wir uns auf diese indigenen Völker in ihrer heutigen Form beziehen – da das Volk weiterhin existiert – übernehmen wir die von der Brasilianischen Gesellschaft für Anthropologie festgelegte Nomenklatur, d. h. Tikuna, in diesem Fall ohne Anführungszeichen.

Begriffe wie „Zivilisation“, „Ungebildete“ und „Primitive“ werden im Bericht zur Beschreibung der Indigenen sowohl positiv als auch negativ verwendet. Das Wort „Zivilisation“ wird immer in Bezug auf Europa verwendet, ein Volk, in dem ihrer Ansicht nach, die menschlichen Fähigkeiten am weitesten entwickelt waren. Wenn also Martius in seinen direkten Beobachtungen der Indigenen diesen Begriff verwendet, erfolgt dies unter dem Blickwinkel der europäischen Ansätze und Werte, die während der Expansionsbestrebungen aus Europa kamen, und entsprach den Konzepten der Naturgeschichte aus den westlichen Wissenszentren. Wenn beispielsweise ein Indigener ein schönes und anspruchsvolles Objekt baute, wurde von Martius die „Zivilisiertheit“ herausgestellt, die allerdings an der eurozentrischen Entwicklung gemessen wurde.

Die Reisenden waren überwältigt vom Reichtum der Bäume, der Flüsse, des Landes, deren Besonderheiten, den unterschiedlichen Pflanzen- und Tierarten. Außerdem berichteten sie über Gefahren in bestimmten Regionen, die Krankheiten und die Unannehmlichkeiten, die man dort in Kauf nehmen musste. Es findet sich hinter den zur Darstellung der entdeckten Welt verwendeten biologischen und geografischen Elementen ein romantischer und sehr subjektiver Blick.

Die Reisenden unterhielten Beziehungen zu den Missionaren, von denen sie Beschreibungen der indigenen Völker erhielten, zu den Indigenen selbst, die sie auf ihren Reise begleiteten, zu Angehörigen des Militärs, zu Regierungsbeamten, Siedlern und anderen. Es wird in den Berichten zuweilen detailliert auf die Positionen, Aufgaben und Arbeiten an den jeweiligen Orten eingegangen.

Über die „Tecunas“ wird zweimal berichtet, dass sie das Pfeilgift *Urarí* herstellten. In der berühmten Abbildung der „Tecunas“ – man kann davon ausgehen, dass diese von Spix auf seiner Reise an den oberen Solimões-Fluss skizziert wurde, auf der diese Indigenen mit Masken dargestellt werden – stellt der Autor dar, was er als Festtagsstimmung interpretiert. In der Bildunterschrift erwähnt er die verwendeten Masken und das dazugehörige Ritual. Im Text erwähnt Spix diese Masken und Rituale nicht, er geht eher auf Jagdwaffen und Haushaltsutensilien ein, mit denen er den amerikanischen Eingeborenen Zivilisationsmerkmale zuschrieb, die eigentlich seiner eigenen Sicht von Zivilisation entsprachen.

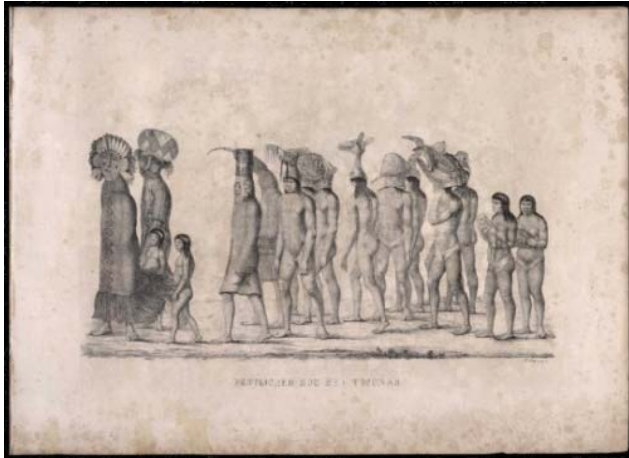


Abbildung 1 – Festlicher Zug der Tecunas² (Biblioteca Nacional Digital)

Die Illustration zeigt, wie die Autoren die „Tecuna“ wahrgenommen haben, beispielsweise beim *Fest der Jungen Frau*, das wichtigste Pubertätsritual der Frauen der Tikuna, dem heute zahlenmäßig größten Volk Amazoniens. Sie zeigen unterschiedliche Interpretationen der Bilder, die diese Feier illustrieren oder illustrieren sollen. Curt Nimuendajú weist darauf hin, dass die Bilder im Werk von Spix und Martius das Ritual nicht „korrekt“ beschrieben haben. Ersterer habe, nach Aussage von Nimuendajú, nur einen Teil der Feier beobachtet, bei dem die geladenen Gäste mit ihren Masken kommen, um an der Feier teilzunehmen (SCHINDLER, 2003). Nach eigenen Beobachtungen bei einem langen Aufenthalt bei diesen Indigenen erklärt Nimuendajú, dass Spix die Gegenstände erworben habe, ohne an der ganzen Feier teilzunehmen und vollständig zu beschreiben, ohne deren Bedeutung für die Tikuna zu verstehen. Die Beschreibungen und Bilder beziehen sich irrtümlicherweise auf Aspekte des *Fests der Jungen Frau*, dem wichtigsten Ritual dieses Volkes.

So behauptet Nimuendajú, als der Zeichner die erste Szene zusammenstellte, hatte er augenscheinlich als Vorlage nichts weiter als die

² Die Abbildungen zum hier besprochenen Werk wurden ursprünglich im *Atlas zur Reise in Brasilien* (SPIX; MARTIUS, 1823-1831) veröffentlicht. Alle Abbildungen aus diesem Atlas wurden von der Nationalbibliothek digitalisiert und sind öffentlich zugänglich. Die Zeichnungen wurden von den Reisenden selbst angefertigt und von deutschen Lithografen in Schnitte verwandelt. Wir bedanken uns bei Fernanda Tibau für die Unterstützung und den Zugang zu diesen Schnitten. Einzusehen unter: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf>.

teilweise unvollständigen von Spix erworbenen Masken. Alles weitere wurde aus dem Gedächtnis rekonstruiert. Nur so lassen sich die merkwürdigen Details erklären, die bei den Tikuna niemals vorkommen: die Tangas, die von einigen Indigenen desselben Geschlechts getragen werden, die Nacktheit von 9 der 13 Maskierten, die nur den Kopfschmuck tragend gesehen wurden, und das Fehlen von Fransen an der Kleidung. Das entblößte Gesicht von einem der Maskierten verstoßt gegen jede elementarste Regel der Tikuna-Kultur, ebenso das Kind auf dem Arm statt im Tragetuch und die verkehrt herum gespielte Trommel aus *Tracajá* (eine Art Wasserschildkröte). Der feierliche Gang der Menschen auf dem Bild stimmt nicht mit der Bildunterschrift überein, in welcher der Autor behauptet, sie sprängen und tanzten wie Ziegen. Ebenfalls im Widerspruch zu dem stehe das Alter des Kindes sowie die Farbe der Frau, welche die Trommel spielt (NIMUENDAJÚ, 1952, S. 84).

Die Emotionen, die dem Werk fehlen, das die „pflanzliche Physiognomie“ (MARTIUS, 1943) darstellt, finden sich in den Bildern und Landschaften, welche die Expedition kennzeichnen. Die Schnitte zeigen die Physiognomie der Natur des tropischen Waldes und schreiben jedem menschlichen Gesicht etwas besonderes zu, das es von den anderen unterscheidet. Beispielsweise auf der Zeichnung des Wasserfalls von Araracoara (Abbildung 2), die Martius selbst in einem Boot und Indigene in einem anderen Boot vom Flussufer abtreibend zeigen. Auf diese kommen wir später noch zurück.

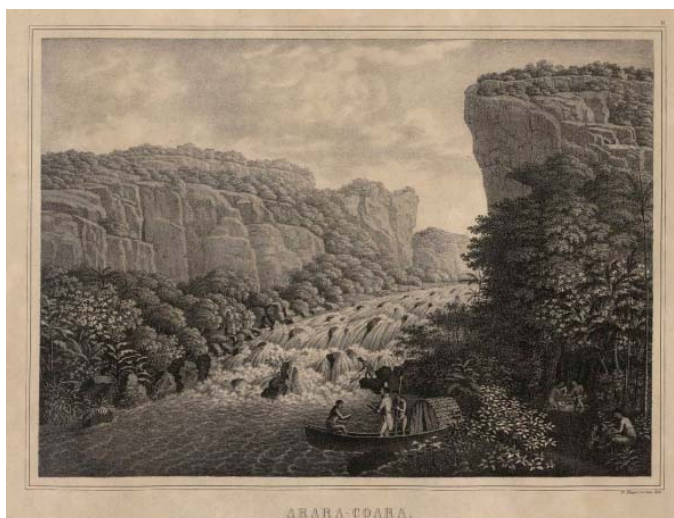


Abbildung 2 – Araracoara-Wasserfall (Biblioteca Nacional Digital)

Aus dem Bericht von Martius geht hervor, wie er den Japurá flussaufwärts, in Gesellschaften vordrang, in denen unterschiedliche Kulturen aufeinandertreffen, sich gegenüberstehen, oft in sehr ungleichen Überlegenheits- und Unterlegenheitsbeziehungen, in Gebieten, die als „ethnische Grenzen“ bezeichnet werden (FAULHABER, 1999)³. In seiner Erzählung zeigt er, wie sich Subjekte in und durch ihre Beziehungen zueinander konstituieren, als eine Beziehung, die auf dem Prinzip des bereits bestehenden Krieges zwischen den Indigenen beruht und die mit der Ankunft der Europäer ihre Gebiete in eine koloniale Grenze verwandelte, die sich auf der Grundlage radikal asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse konstituierte.⁴

Am Japurá-Fluss, einem Grenzgebiet und „Vorderfront“ der kaiserlichen Expansion lernte Martius die an den Flussufern lebenden Indigenen kennen: Als ihn ein Indigener Cauixana mit Hilfe des Dolmetschers über den König von Portugal und Brasilien befragte, versuchte er dem Monarchen Anerkennung zu zollen und es kam zu einem offensichtlichen Wettbewerb in der Verherrlichung des Monarchen, dem die „Ausmaße eines Riesen“ zugeschrieben wurden (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 321). Gleichzeitig machte er sich die kolonialen Gepflogenheiten zu eigen, sich das Wissen über die von den Indigenen besetzten Gebieten anzueignen und dabei die Herrschaft der Indigenen über diese Gebiete abzuspochen und ihnen Nomadentum zuzuschreiben, da sie „häufig den Wohnort wechseln“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 321).

Dennoch musste er den Häuptling der Coretús als Führer einstellen. Auf die Frage nach Reichtümern und Mineralien in jenem Flussbecken, hielt der Coretú mit seinem Wissen zunächst hinter dem Berg und gab ihm dann hinter verschlossenen Türen die Information, dass „sein Vater ihm reiche Goldminen an den Quellen des Apaporis gezeigt habe“. Er erklärte sich bereit, Martius gegen eine Belohnung zu begleiten. Obwohl er von sich behauptet, die „Praxis, die Habgier der Untergebenen auszunutzen“ zu verabscheuen, nahm Martius ihn in seine Expedition auf

³ Aspekte der Reise von Martius an den Japurá wurden von FAULHABER (2014) analysiert und hier zusammengefasst und umgeschrieben.

⁴ In dieser Interpretation werden Hinweise von Michel Foucault über die Dominanz von Beweisen zu den Unterwerfungspraktiken in den Reden des 19. Jahrhunderts über die Souveränität berücksichtigt: „von den materiellen Faktoren, zu den Unterwerfungsformen, den Verbindungen und dem Einsatz der lokalen Unterwerfungssysteme und schließlich zu den Wissensressourcen“ (FOUCAULT, 1999, S. 40).

und instrumentalisierte ihn in seinem Willen, in unbekannte Gebiete vorzudringen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 324). So bekam der Reisende einen Führer, um die Wasserfälle kennenzulernen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 325). Am 1. Januar 1820 reiste Martius von São João do Príncipe zu seinem ersehnten Ziel.

Auf seiner Reise flussaufwärts stellte er fest, dass der obere Japurá „vom unteren Japurá und somit vom Amazonas[Becken] durch eine natürliche Grenze getrennt war“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 334). Er konnte das Eindringen in das „Gebiet der primitiven Indianer von Amerika, die noch nicht vom Hauch der europäischen Zivilisation berührt wurden“ spüren und lernte dort „Menschen fernab von Zivilisation kennen und rückschrittliche Gesellschaften, die sich mit ihren Bräuchen schmücken wollten; mit dem Eindringen in dieses Gebiet sah er, dass mit der Entfernung von der Zivilisation auch die Pflanzen- und Tierwelt karger wurde“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 334). In Miriti Paraná hatte er Kontakt zu Juris-Indigenen (er weist daraufhin, dass diese mit den Passés verwandt sind), die zwar Kontakt zu Weißen hatten, aber lieber im Wald verstreut lebten. Er bemerkte, dass sie ein Gerät zum Reiben von Maniok besaßen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 335).

Martius erreichte das Gebiet der Miranha und erwartete „vom Zusammenleben mit ihnen mehr ethnografische Informationen zu erhalten“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 338). Er stellte fest, dass der Fluss Metá in den Içá fließt, dort ließen Indigene reiche Wälder mit Kakaobäumen und zahlreiche Wohnsitze sowie die Uainumás zurück (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 339).

Der Botaniker sah das portugiesisch-brasilianische Kaiserreich als Zivilisationsträger in diesen abgelegenen Orten mit Barbaren, die von der Landplünderung der unterworfenen Etnien lebten. Er sah sich selbst als Vertreter einer Bewegung, die sich gegen die Barbarei aussprach. Er bestätigte, dass sich die „*Palhoças dos Miranhas*, wie die Portugiesen den Ort, Hafen der Miranhas (siehe Abbildung 3) nannten, sich etwas oberhalb des Wasserspiegels erheben“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 339), wo er die „Grenze zwischen Zivilisation und Barbarei“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 341) sah. Dieser Gedanke steht nur augenscheinlich im Widerspruch zum guten Wilden, wie wir ihn von anderen Reisenden kennen. Das Ziel seiner Reise ist jedoch immer klar: Informationen zu erhalten, Artefakte zu sammeln, die Expansion der Kolonialisierung in entlegene Gegenden zu fördern.

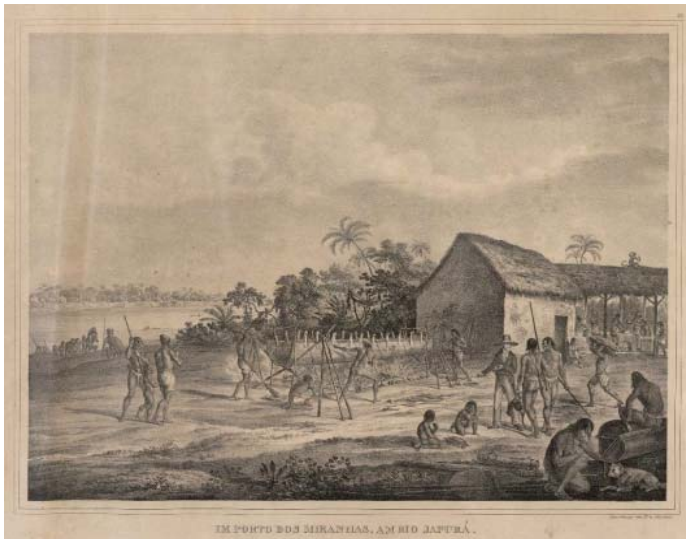


Abbildung 3 – Porto dos Miranhas am Fluss Japurá (Biblioteca Nacional Digital)

So berichtet er, dass er mit seiner Delegation bei Ankunft von über 50 Männern des „Stammes“ umzingelt wurde, diese sie zunächst zutraulich begrüßten und unter „lebhaften und lauten Gerede“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 339) zu ihrem Häuptling führten. Obwohl keiner von ihnen Portugiesisch oder Tupi sprach, entnahm er ihren Gesten, dass sie Geschäfte machen wollten. Als sie sich der Hütte des *Tuxaua* (Häuptling) näherten, wie der indigene Häuptling in der Allgemeinsprache genannt wurde, nahmen sie zur Bestätigung ihrer ethnischen Unterschiede vergiftete Pfeile, die an der Wand hingen, und stellten diese in die Nähe des großen Hauses, mit unterschiedlichen Gegenständen, durch die der Häuptling herein kam. Martius führte die fachlichen Beschreibungen zur Produktion von gefährlichen tropischen Giften weiter aus. Er wusste auch, dass sie die giftigen Pflanzen kannten, er identifiziert die Pflanze „*Apui-rana* (*Rounamon guyanensis*, *Aubl.*), eine *Strichnos* L, die auf Tupi *Urariúva* heißt“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 336). Er ordnete diese Pflanze als *Urari-sipó*, einem Mondsamengewächs, dem Curare der „*Tecuna*“ von Tabatinga zu.⁵

Er animalisierte den Häuptling, der den christlichen Namen João Manuel angenommen hatte, vermutlich aber nicht getauft war und Sklaven kaufte und mit den Weißen handelte, um seine Überlegenheit, nicht nur

⁵ Vielleicht gehört das *Cóculos amazonum*, M, den Juris, den Miranhas und anderen Indigenen am Japurá und am Rio Negro (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 336, Anmerkung 28).

gegenüber den Miranha, sondern auch gegenüber allen Ethnien in der Region zu festigen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 340). Er führte den zahlenmäßig größten und gefürchtetsten „Stamm“ des ganzen Japurá-Beckens an, im Osten des großen Wasserfalls; er schätzte, dass etwa 6.000 Menschen zwischen dem Fluss Caunari im Westen, den Flüssen Içá und Japurá sowie dem Rio-dos-Enganos lebten, also auf der südlichen Seite des Japurá.

In einem vorangegangenen Absatz beschrieb Martius entsetzt die Tatsache, dass bei Feierlichkeiten der Miranhas „Männer und Frauen viele aufeinanderfolgende Nächte bis zum Morgengrauen tanzten“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 330). Es befremdete ihn, wie der Chef aus dieser von ihm angeführten „Halbzivilisation“ herausstach: Die erschreckendsten Eigenschaften seien für Martius, dass sie sich als Menschenfresser bezeichneten, ihre eigene Muttersprache nur eingeschränkt beherrschen und nicht das Souveränitätskonzept (der Europäer) unterstützen, sondern sich selbst regieren wollten, aber unbewusst durch Faulheit, Stolz und Egoismus zu Dienern und Untergebenen des *Tuxaua* wurden, der es verstand, alle anzuführen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 339).

Er verließ die Miranha und fuhr weiter flussaufwärts bis zum Wasserfall Araracoara:⁶

Beeindruckt von dieser einsamen Wildnis fing ich an, eine Landschaft zu zeichnen (siehe „Araracoara“ im „Atlas“), aber ich versuche gar nicht dem Leser die Gefühle zu beschreiben, die mir während dieser Arbeiten das Herz schwer machten. So kam ich an das Ende meiner Pilgerreise (in den Westen), an die Grenze eines Reiches und ein weiteres schon in Sichtweite. Jedoch nicht durch die Hände des Menschen, nicht durch eine anscheinende Zivilisation, nicht durch schweigende Übereinkunft. (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 351)

Nachdem er den Indigenen die Anerkennung der gesellschaftlichen Souveränität und die Souveränität über das Gebiet verweigert hatte, da er sie als umherziehende Stämme sah und als untereinander verfeindete Nomaden bezeichnete, bekräftigte er die Ansicht der portugiesisch-brasilianischen Souveränität über das Gebiet, welches er, da es rechtlich noch nicht anerkannt war, als Niemandsland betrachtete – dieses Gebiet wurde zuvor von Miranhas und Umuauás umstritten, die, wie er betonte, schon vor der Ankunft der Weißen Erzfeinde waren (SPIX; MARTIUS, 1938, Kommentar 39, S. 353-354).

Es handelt sich in der Tat um Gebiete, um welche Portugal und Spanien seit dem Vertrag von Tordesilhas (1494) kämpften. Der Vertrag von Santo

⁶ „Arara-coara aké cekoi“ wurde von SPIX; MARTIUS, 1938, S. 350 so vermerkt und bedeutet „Loch der Aras“.

Idelfonso (1777) schrieb das Eigentum des Negro-Beckens auf der Rechtsgrundlage des *Uti possedetis* dem hispanischen Amerika zu, in Unkenntnis dessen, dass *Uti possedetis* tatsächlich als Grundlage aufgrund der Besetzung der portugiesisch-brasilianischen Handelsniederlassungen gefordert wurde. Die 1853 verteidigte brasilianische Position wurde erst 1907 mit dem diplomatischen Abkommen des Rio Branco-Instituts anerkannt, die Grenzlinie wurde 1936 (FAULHABER, 2005) festgelegt. Probleme durch rechtswidrige Grenzüberschreitungen (Menschenhandel) durch Indigene (die Martius wahrnahm) finden sich häufig in der Geschichte der brasilianisch-kolumbianischen Grenze und ihrer Streitigkeiten (FAULHABER, 1998).

Die Rückreise von Martius flussabwärts des Japurá vom Wasserfall Araracoara bis zum Hafen Miranhas dauerte drei (lange) Tage. Als er den Häuptling João Manuel entließ, versicherte er, alle Beile und Messer, die er besaß, gegen Federschmuck, Waffen und ein fächerförmiges Farn (*Sehisaca*) angeboten zu haben und dafür sieben Gefangene: fünf Männer und zwei Frauen (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 356) bekommen zu haben. Es handelt sich um Verwandte der Miranha, die vom „unmenschlichen“ Miranha-Häuptling gefangen genommen wurden. Er rechtfertigt die Annahme dieses „Geschenks“ mit der Aussage, sie vor dem sicheren Tod zu retten, da sie alle bereits Fieber hatten. Zwei dieser Gefangenen, darunter auch das ältere Mädchen, wurden nach München (siehe Abbildung 4) mitgenommen.



Abbildung 4 – Indianerin Miranha (Biblioteca Nacional Digital)

Er verurteilte den Menschenhandel nicht offen und übergab zwei menschliche Opfer, die er erworben hatte, an die portugiesischen Behörden,

denen er das Recht zusprach, über sie und ihre Körper zu verfügen: Zwei weitere Opfer sind während der Reise an Leberzirrhose und Bauchwassersucht verstorben.

Er schrieb den Indigenen, die in dieser Gegend lebten, jegliche Menschlichkeit ab, verabscheute sie ob ihrer Unkenntnis jeglicher Zivilisation, dennoch ging er Handelsbeziehungen mit ihren Vertretern ein und lieferte menschliche Beute für unterwürfige Arbeit (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 358).

Am 12. Februar reiste er vom Hafen Miranha ab. Sein Schiff war voll mit Sammlungen. Sichtlich erleichtert erklärte er, aus einem „Ort abzureisen, von dessen düsterem Einfluss über meine Seele ich mich erst genesen fühlte, als ich nach Europa in den Kontakt mit Menschenwürde und Erhabenheit zurückkehrte“ (SPIX; MARTIUS, 1938, S. 359).

Er kehrte nie wieder in die Gegend zurück, in der er sich „nach seinem zivilisierten Arbeitsplatz“ sehnte, was er mit vielen Reisenden gemeinsam hat, obwohl er gleichzeitig von der üppigen Landschaft beeindruckt war. Hier wäre eine Analogie zum ständigen Gebrauch des Begriffs „wunderbar“ durch Columbus angebracht, der im Leser Erwartungen weckt, eben weil man sich nicht vorstellen konnte, in den neuen Erdteilen etwas anderes als „Ungeheuerliches“ zu finden. Ein rhetorischer Kunstgriff, den er für einen „Akt ideologischen und politischen Vergessens“ hält, um Ungeheuerlichkeit zu produzieren, mehr als nur Ausdruck der Wirkung, welche die Reise auf jemanden hatte, der einen Reisebericht schreibt, „sonder eine geplante, rhetorische Strategie, die Entfaltung einer ästhetischen Antwort im Dienst eines Legitimationsprozesses“ (GREENBLATT, 1989, S. 53).

Es bleibt die Abscheu angesichts dessen, was er als Barbarei verurteilte, von der er aber anerkannte, dass sie nicht nur den Indigenen, sondern auch den Vertretern des portugiesischen Reiches zu eigen war, mit denen er auf seiner Entdeckungsreise in diese für jungfräulich gehaltene Gebiete zusammengelebt hatte. Er hoffte, als Belohnung für die Beschwerlichkeiten der Reise, in seinem Land für seinen Wissenschaftsbeitrag Anerkennung zu erhalten, die ihm auch tatsächlich zuteil wurde. Er erhielt unzählige wissenschaftliche Auszeichnungen und auch gesellschaftliche Anerkennung der Wissenschaftler als Entdecker unbekannter Regionen oder Regionen, die von der europäischen Tradition nicht ausreichend systematisch erforscht waren.

Schlussfolgerung

Die Ethnografie von Martius ergänzt die Berichte der Reisenden während der Kolonialzeit, welche Wissen über die Grenze, die Gebiete und

die indigenen Ethnien lieferten, indem sie eine Bestandsaufnahme der Naturprodukte erstellten und Sammlungen für mineralogische, zoologische, botanische sowie ethnologische Interessen anlegten.

Seine Reiseberichte hinterfragen die Geschichte, indem die zeitliche Gültigkeit rückblickend und kritisch betrachtet wird. Sie zeigen, dass die Naturgeschichte den Bestand von rassistischen und sozialen Unterschieden erfasst sowie die Beschreibung der Kriegssituation an den indigenen Grenzen der Zivilisation einschließt, die in diesem Fall mit den geopolitischen Grenzen der portugiesisch-brasilianisch und der spanisch-amerikanisch besetzten Länder übereinstimmen.

Martius jedoch übertrieb die Eigenschaften von gefürchteten indigenen Häuptlingen, Flüssen aus Gold, gefährlichen und sinnlichen Amazonen, indem er ihnen teuflische Riten zuschrieb; er versuchte alte Mythen, beispielsweise der „Männer mit Schwanz“ zu erklären und charakterisierte sie als Inkarnation des Bösen. Obgleich vor einem anderen historischen Hintergrund, ist die bei anderen Reisenden im 18. und 19. Jahrhundert immer wiederkehrende Vorstellung umstritten, dass die indigenen Völker Amazoniens Ergebnis einer Degeneration antiker Zivilisationen seien, deren Ruinen im Labyrinth des feindseligen Waldes verloren gingen und die ständig miteinander im Kriegszustand lagen. Diese Vorstellungen, die den Aufbau des Kaiserreiches und den Diskurs über die Nationalität in Brasilien untermauerten und dazu beitrugen, die indigenen Stimmen zum Schweigen zu bringen, sind die Gegenseite des romantischen Indianertums.

Dennoch birgt der Bericht wichtige Fakten zum historischen Verständnis der Indigenen, mit denen die Reisenden Kontakt hatten. Aktuell anerkannte Ethnien wie die Miranha, Tikuna, Cocama und Cauixana sind nach neuesten Untersuchungen dominante Ethnomyme. Ethnografische Recherchen durch direkte Beobachtungen zeigen, dass diese ethnischen Bezeichnungen heute Sammelbegriffe für viele Ethnien sind, die in den Reiseberichten auftreten. Wenn sie nur als Vorfahren der Indigenen erwähnt werden, die heute vor Ort leben, zeigt die aktuelle indigene Bewegung, dass die heutigen Völker eine ethnische Wiedergeburt erfahren können, wie die Cauixana, die seit Jahren als ausgestorben galten und mittlerweile in anerkannten Gebieten als traditionelle Ureinwohner dieser Ethnie leben (PENAFORTE, 2020). Und den besten Beitrag zu diesen Untersuchungen leisten die indigenen Akademiker selbst, die in postgraduierten Studiengängen ihre Vergangenheit und die Gültigkeit ihrer Gegenwart erforschen.

Spix e Martius na Amazônia ocidental

Priscila Faulhaber

Jullia Alice Santos da Silveira

O presente trabalho baseia-se na edição brasileira da obra que trata da viagem ao Brasil do zoólogo Johann Baptist von Spix e do médico e botânico Carl Friedrich Philipp von Martius. Ambos chegaram ao Brasil em 1817 e permaneceram até 1820, com a Missão Científica e Artística Austro-Alemã, de longo percurso pelo território brasileiro. A edição aqui examinada (SPIX; MARTIUS, 1938) conta com notas baseadas em viajantes e literatos que conheceram a região. Na presente leitura, coteja-se essa tradução com artigos que compulsaram a edição em alemão (BOLLE, 2018) e com observações antropológicas de pesquisas mais recentes sobre a Amazônia ocidental, notadamente sobre os rios Solimões e Japurá. Trata-se de região que Alexander von Humboldt, conterrâneo dos dois expedicionários que vieram com a comitiva de Leopoldina, não chegou a penetrar em 1800, ano em que esteve na região do alto rio Negro, na atual área de fronteira entre Venezuela, Colômbia e Brasil. É plausível que isso tenha ocorrido por suspeitas de que fosse um espião que ameaçava a soberania brasileira, dada a fertilidade, na época, dos movimentos de independência dos países americanos de colonização hispânica, liderados por Bolívar, nas regiões ao norte, e pelo general San Martín, ao sul.

A missão previa que os dois expedicionários coletassem observações no âmbito científico em que eram formados, respectivamente a Zoologia e a Botânica, esperando-se, todavia, que trouxessem informações em ramos do conhecimento correlatos tornados possíveis pelos contatos estabelecidos durante a viagem. Entre as atribuições de ambos se mencionou levar em conta as pessoas com quem interagiram. Contudo, não consideraram os indígenas como sujeitos que têm a capacidade de conhecer. Esta preocupação é recorrente nas pesquisas antropológicas atuais, que consideram que todo o conhecimento deve ser de alguma forma operativo para as populações humanas pesquisadas e que os indígenas, mais do que informantes, devem ser reconhecidos como colaboradores. Infelizmente, essa perspectiva ética

estava longe dos horizontes das concepções da natureza e da vida social do século XIX.

A Spix coube primariamente o estudo zoológico, nele incluindo-se tudo o que dissesse respeito à morfologia das espécies animais, seus hábitos e instintos, sua propagação e migrações, bem como os vestígios biológicos da história da terra, tidos como seguros “documentos do passado e do sucessivo desenvolvimento da criação”. A demanda abrangia, entre as espécies biológicas, os humanos, assinalando-se entre eles os “indígenas” e “imigrados”, além da diversidade climática, “o estado físico e espiritual” das gentes (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 8).

A Martius, entretanto, coube o estudo do campo abrangido pela Botânica, para o entendimento de toda a extensão do domínio do conhecimento sobre a flora tropical. Sua preferência incidia sobre as famílias de plantas autóctones. No entanto, este estudo estava relacionado à pesquisa das formas, buscando possíveis parentescos ou identidade com as plantas conhecidas pelo meio científico, bem como correlacionando as diferentes proveniências e sua difusão na terra. Levava em conta as “suas relações climáticas e geológicas, e daí estender-se aos mais humildes membros do reino das plantas, tais como os musgos, líquens e cogumelos” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 9).

O alvo da sua expedição abrangia a compreensão da forma como os próprios nativos utilizavam as plantas e demais matérias vegetais para fins medicinais, visando verificar a possibilidade de empregar tais conhecimentos para as artes e indústrias, tal como era comprovado pelo conhecimento da Botânica no seu próprio país. Os dois naturalistas viajantes realizavam suas observações e pesquisas científicas dentro do espírito de auxílio e assistência mútua. Contudo, essa cooperação se dava visando à reunião de conhecimentos e à coleta de espécimes dos produtos naturais que fossem relevantes para compor as coleções reunidas sob os auspícios da Academia de Ciências da Baviera.

Os escritos dessa viagem servem, sobretudo, como comprovação das observações e pesquisas científicas nos domínios de suas especialidades. Sendo assim, eles seguiam a tradição dos expedicionários que aceitavam servir como “olhos do império” na formulação do que Mary Louise Pratt (2003) denomina “consciência planetária”. Esta aparece na narrativa e na constante comparação de elementos (da natureza, das atividades) que existiam tanto na Europa como um todo quanto nos trópicos, ora elogiando essas regiões pelo seu encantamento, ora transpondo à Europa o lugar de

modelo, de exemplo. Participavam, assim, do domínio exercido pelos representantes de países europeus no processo de colonização e apropriação dos recursos naturais e dos conhecimentos indígenas na América luso-brasileira.

Spix e Martius viajaram juntos até a vila de Ega, atualmente a cidade de Tefé. Nossos naturalistas viajantes bávaros notaram a desenvoltura dos comerciantes portugueses que garantiram a ocupação territorial regulamentada pelas expedições demarcadoras, que, no entanto, marcaram-se pelo imaginário e pela realidade de moléstias causadas por insetos vorazes cujas picadas causavam febres de longa duração. Spix e Martius estavam cientes dos perigos ocasionados pelas pragas tropicais tanto pela literatura de viagens quanto pelas “nuvens de mosquitos” que os perturbaram desde Coari (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 254). Em Tefé, decidiram dividir as tarefas da viagem, seguindo caminhos diferentes, visto que o final da viagem tinha um prazo determinado pela missão que a estabelecera. Espantavam-nos igualmente o terror dos venenos elaborados pelos indígenas, também já sobejamente decantados pelos viajantes que os antecederam. Já em Coari pintaram com vivas cores o seu interesse pela inventividade nativa de fabricar poderoso veneno por eles utilizado em suas mortais flechas e zarabatanas, mencionando entre os nomes de etnias com as quais iriam interagir: os “Tecuna”¹ que Spix iria ver no alto rio Solimões, e os Miranha, que Martius iria encontrar subindo o Japurá (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 255).

Embora os dois tenham se separado nos seus percursos a partir de Ega, a narrativa da expedição continua sendo apresentada como obra de ambos, ou seja, entendendo-se a escrita como trabalho de gabinete com a participação de um e de outro. Sabendo-se que Spix morreu em 1826, pode-se afirmar que Martius finalizou a obra. As ilustrações das edições finais são resultado de esboços dos próprios autores e de outros artistas que vieram com a Missão Científica e Artística Austro-Alemã, destacando-se o pintor Thomas Ender.

Termos como “civilização”, “incultos” e “primitivos” são utilizados no relato para caracterizar os indígenas, tanto em termos elogiosos quanto

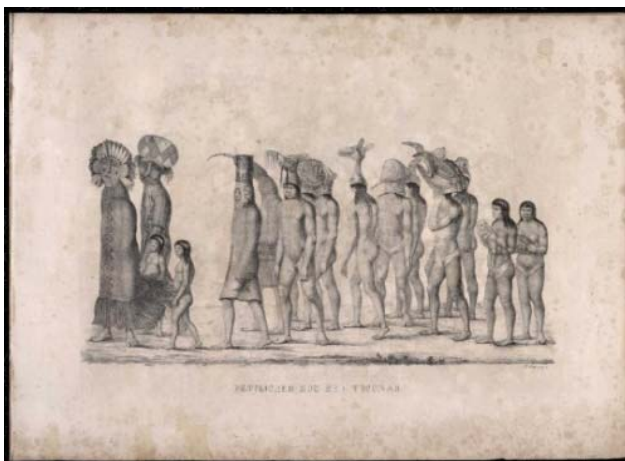
¹ Spix e Martius grafam “Tecuna” e mantivemos o termo entre aspas quando se trata da terminologia adotada pelos autores. Mas quando estamos nos referindo a esses indígenas como são conhecidos hoje – já que o povo continua existindo – adotamos a nomenclatura determinada pela Associação Brasileira de Antropologia, ou seja, Tikuna, neste caso sem aspas.

negativos. A palavra “civilização” é utilizada tendo como referencial a Europa, o povo que, de acordo com eles, detém o desenvolvimento das capacidades humanas. Dessa maneira, a relação de Martius com os indígenas, mediante observação direta, leva em conta o que se pretendeu denominar com o termo, pois o olhar dele tinha como filtro as abordagens e valores vindos da Europa, no decorrer do processo expansionista, e era conforme as formulações da História Natural concebida cientificamente em centros de saber ocidentais. Quando, por exemplo, um índio construía um objeto bonito e bem feito, o comentário de Martius favorecia tal característica indicando a “civilidade”, que, entretanto, evocava o desenvolvimento eurocêntrico.

Mostraram-se arrebatados com detalhes sobre as árvores, os rios, a terra, suas particularidades, as diferentes espécies de animais e/ou plantas. Além disso, comentaram acerca do perigo de uma determinada região, das doenças e dos incômodos de se viver ali. O olhar romântico e muito subjetivo, nesse sentido, está por trás dos elementos biológicos e geográficos empregados para descortinar o mundo descoberto pelos viajantes.

No que se refere aos habitantes, os viajantes mantinham relações com os padres, para ter acesso às descrições das populações indígenas; com indígenas, para acompanhá-los na viagem; com militares, funcionários do governo; com colonos, entre outros. Sempre há um espaço no relato para apontar especificidades de cargos, das funções e do serviço que era feito em determinado lugar.

Os “Tecuna” são destacados duas vezes como os que detêm a fabricação de veneno de flecha *urarí*. Na célebre ilustração dos “Tecuna” – como se pode deduzir, deve ter sido delineada por Spix em sua viagem ao alto Solimões, na qual esses indígenas aparecem vestidos de máscaras –, o autor alude ao que ele interpreta como préstito festivo dessa população. Na legenda dessa imagem, ele comenta sobre as máscaras usadas e sobre o ritual deles. No texto, Spix não comentou sobre essas máscaras ou sobre esses rituais, detendo-se mais sobre objetos de caça e utensílios domésticos que se tornam mais relevantes para as suas preocupações com os traços civilizatórios que atribui aos nativos americanos, mas que corresponde mais exatamente à sua própria visão do que seria civilidade.



Gravura 1 – Préstito Festivo dos Tecuna (Biblioteca Nacional Digital)²

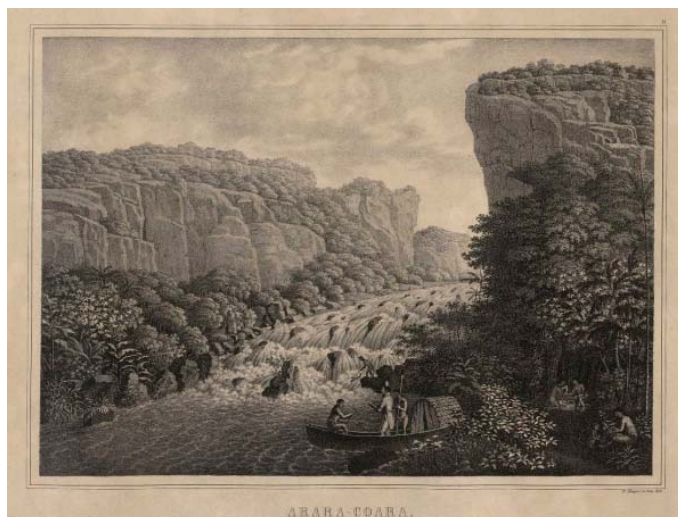
A ilustração apresenta a percepção dos autores sobre os “Tecuna”, com relação a aspectos da Festa da Moça Nova, principal ritual de puberdade feminina da população Tikuna, que atualmente é o povo mais numeroso da Amazônia. Há diferentes interpretações sobre as imagens que ilustram ou pretendem ilustrar essa festa. Curt Nimuendajú indica que as figuras na obra de Spix e Martius não descreveram “corretamente” o ritual. O primeiro observara, como afirma Nimuendajú, apenas uma parte da cerimônia, quando os convidados para a festa se deslocam com suas máscaras para participar da cerimônia (SCHINDLER, 2003). A partir das observações de Nimuendajú – que, com base em longa estadia com esses indígenas, afirma que Spix adquiriu os objetos sem chegar a acompanhar e descrever todo o evento nem captar a sua significação para os Tikuna –, entende-se que essas descrições e as ilustrações referem-se equivocadamente a aspectos da Festa da Moça Nova, o principal ritual deste povo.

Segundo Nimuendajú, o desenhista que reconstituiu a cena o fez a partir de máscaras incompletas coletadas por Spix, de modo que as reconstruiu de memória. Somente assim podem ser explicados os estranhos detalhes que jamais ocorrem entre os Tikuna: as tangas usadas por alguns

² As gravuras referentes à obra em apreço apresentadas neste trabalho foram publicadas originalmente no *Atlas zur Reise in Brasilien* (SPIX; MARTIUS, 1823-1831). Todas as gravuras desse Atlas foram digitalizadas pela Biblioteca Nacional e se encontram em domínio público. Os desenhos foram feitos pelos próprios viajantes e transformados em gravuras por litógrafos alemães. Agradecemos a Fernanda Tibau pelo apoio para o acesso a essas gravuras.

indígenas do mesmo sexo, a nudez de nove dos treze mascarados, vistos usando somente os adereços das cabeças e a ausência de franjas nas vestimentas. O rosto descoberto de um dos mascarados vai contra qualquer regra elementar prescrita pela cultura Tikuna, a criança nos braços e não na tipoia, o tambor de tracajá tangido do lado errado. No mais, o caminhar solene das pessoas da ilustração mostra-se em desacordo com o texto, no qual o autor diz que eles pulavam e dançavam como cabras. Igualmente em discordância com o texto são a idade da criança e a cor da mulher que toca o tambor (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 84).

As emoções ausentes na obra que caracteriza a “fisiognomia vegetal” (MARTIUS, 1943) estão presentes, acompanhadas por retratos e paisagens que ilustram a expedição. As gravuras retratam a fisiognomia da natureza da floresta tropical, imprimindo especificidade a cada feição humana, mostrando-a como distinta das demais. Como na gravura da cachoeira de Araracoara (Gravura 2), na qual figura o próprio Martius em uma canoa e, em outra, indígenas sendo deslocados na fronteira fluvial, à qual se voltará mais adiante no presente trabalho.



Gravura 2 – Cachoeira de Araracoara (Biblioteca Nacional Digital)

O relato de Martius conta como, na subida do rio Japurá, penetrou lugares sociais nos quais culturas disparatadas encontram-se, chocam-se, enfrentam-se frente a frente, frequentemente em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas, em áreas caracterizadas com “fronteiras étnicas”

(FAULHABER, 1999).³ Em sua narrativa, mostra como sujeitos são constituídos em e por suas relações uns com os outros, como uma relação baseada no princípio de guerra preexistente entre os indígenas e que, com a chegada do europeu, transformou seus territórios em fronteira colonial, constituída com base em relações de dominação radicalmente assimétricas.⁴

No Japurá, uma área de fronteira, de “linha de frente” da expansão imperial, Martius interagiu com os indígenas que viviam nas margens fluviais: quando um índio Cauixana lhe perguntou, por meio do intérprete, sobre a figura do rei de Portugal e do Brasil, procurou enaltecer a figura do monarca, e explicitamente visava concorrer para o engrandecimento do monarca, atribuindo-lhe “as dimensões do gigante” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 321). Ao mesmo tempo, participava das práticas coloniais na apropriação do conhecimento sobre os territórios ocupados pelos indígenas desqualificando o domínio do indígena sobre esses lugares, atribuindo-lhe nomadismo, a partir da observação de que “mudam muito de domicílio” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 321).

No entanto, precisou contratar como guia o principal dos Coretú. Perguntado pelas riquezas minerais daquela bacia, o coretú primeiro dissimulou desconhecimento e depois lhe procurou a portas fechadas, respondendo “que seu pai lhe tinha dado a conhecer ricas minas de ouro nas nascentes do Apaporis” e dispunha-se a acompanhar Martius em troca de alguma recompensa. Embora dizendo repelir o abuso da “arte de empregar seus subordinados no exercício da sua cobiça”, Martius incorporou-o à sua expedição, usando-o como um instrumento de sua vontade de avançar no território desconhecido (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 324). Assim o viajante conseguiu o guia para conhecer as cataratas (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 325). A 1º de janeiro de 1820, Martius partiu de São João do Príncipe em direção ao almejado destino.

Ao subir o rio, notou que o alto Japurá “separava-se por uma fronteira natural, da baía inferior do Japurá, e, com isto, da [baía] do Amazonas” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 334). Afirmou que sentiu penetrar então no “território dos indígenas primitivos da América, ainda não tocada pelo sopro da

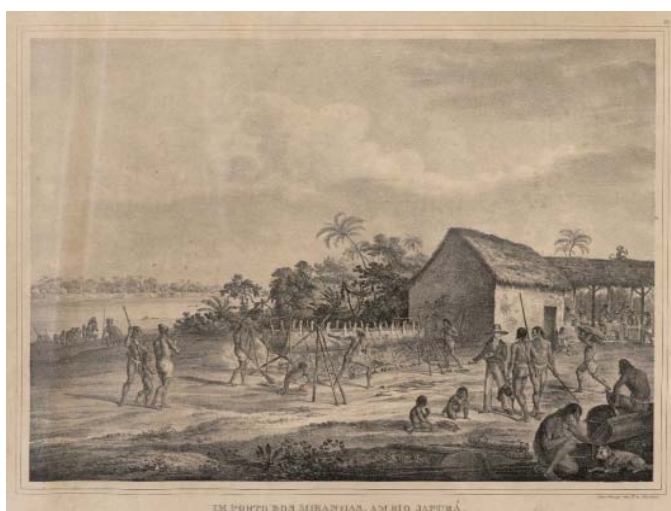
³ Aspectos da viagem de Martius ao Japurá foram analisados em Faulhaber (2014), em trabalho aqui compilado e reformulado.

⁴ Consideram-se nesta interpretação pistas apontadas por Michel Foucault sobre a predominância das evidências de práticas de dominação nos discursos do século XIX sobre a soberania: “o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais desta sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber” (FOUCAULT, 1999, p. 40).

civilização europeia”, conhecendo então “homens destituídos de civilização, que, no progresso dos costumes, se quis enfeitar, esse atrasado núcleo da humanidade, ao passo que penetrava neste território, via que ao afastar-se do meio civilizado, também se escasseavam a vegetação e os animais” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 334). No Miriti Paraná, interagiu com indígenas Juri (que nota serem aparentados com os Passé), que já estavam em relação com os brancos mas preferiam viver espalhados pela mata. Notou a existência entre eles de um instrumento de ralar mandioca (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 335).

Martius chegou ao território dos Miranha, “de cujo convívio esperava receber a maior cópia de informações etnográficas” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 338). Notou que o rio Metá faz a ligação com o rio Içá, onde os indígenas deixaram nesta região ricas matas de cacauzeiros e inúmeros domicílios, entre eles os Uainumá (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 339).

O botânico viu o império luso-brasileiro como um veículo de civilização que se deparou naquela região remota com povos bárbaros que viviam da pilhagem de terras de etnias subjugadas. Apresentava-se assim como representante do processo que se contrapunha à ideia de barbárie. Afirmou que as “palhoças dos Miranha, cujo nome os portugueses deram ao lugar, Porto dos Miranhas (ver Gravura 3), erguem-se pouco acima do espelho de água” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 339) onde viu a “fronteira entre a civilização e a rude selvageria” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 341). Esta ideia só aparentemente se contrapõe à de bom selvagem apresentada por outros viajantes. Mas sempre deixa bem claro o objetivo de sua viagem: reunir informações, coletar artefatos, promover a expansão colonial em áreas remotas.



Gravura 3 – Porto dos Miranhas, no Rio Japurá (Biblioteca Nacional Digital)

Conta que, ao desembarcar, ele e sua comitiva viram-se cercados por mais de 50 homens da “tribo”, que os saudavam sem acanhamento, e com “falatório animado e ruidoso” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 339) os conduziram à presença do chefe. Embora nenhum deles falasse o português ou o tupi, traduziu pelos seus gestos que expressavam seu desejo de tratar de negócios. Ao chegarem perto da cabana do *tuxaua*, como era chamado na língua geral o chefe indígena, como forma de afirmação da diferença étnica, eles tomaram lanças envenenadas, suspensas à parede, e colocaram-nas perto da grande casa com diversas peças, por onde o chefe entrou. Martius retomou as menções às técnicas de produção de perigosos venenos tropicais. Estava ciente, igualmente, que eles conheciam os vegetais venenosos e identifica a planta “apui-rana (*Rounamon guyanensis*, Aubl.), uma *Strychnos* L., que na língua tupi se chama *urariúva*” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 336). Associou esta planta com o curare dos “Tecuna” de Tabatinga, com o urarí-sipó, uma menispermácea.⁵

Bestificou o chefe, que adotara o nome cristão de João Manuel, mas provavelmente não se submetera ao batismo, e que usa de sua iniciativa para adquirir escravos e comerciar com os brancos para impor sua supremacia não apenas sobre os Miranha mas também sobre todas as etnias da área (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 340), chefiando assim a “tribo” mais numerosa e temida em toda a bacia do Japurá, localizando-se a leste da grande catarata. Avaliou em 6.000 o número de indivíduos, os quais viviam desde o rio Cauinari, a oeste, entre o Içá e o Japurá, até o Rio-dos-Enganos, e, portanto, no lado meridional do Japurá.

Em passagem anterior, Martius descreveu a festas dos Miranha horrorizado com o fato de que “homens e mulheres dançavam várias noites consecutivas, até o amanhecer” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 330). Estranhou como o chefe se destacava nessa “meia civilização” que comandava: para Martius, suas características mais medonhas são dizerem-se antropófagos, com um domínio precário da própria língua nativa, e não suportarem a noção de soberania (do europeu), querendo governar-se a si mesmos, mas inconscientemente, por indolência, orgulho e egoísmo, tornando-se servos e súditos do *tuxaua*, que sabia dirigir por todos (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 339).

⁵ Talvez o *Cóculos amazonum*, M, possivelmente seja dos Juri, dos Miranha e de outros indígenas do Japurá e do rio Negro (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 336, nota 28).

Deixou o convívio com os Miranha e continuou subindo o rio até a cachoeira de Araracoara.⁶

Impressionado por esta solidão agreste, pús-me a esboçar uma paisagem (veja-se a denominada “Araracoara” no “Atlas”); mas não tento descrever ao leitor os sentimentos que me apertavam o coração, durante estes trabalhos. Assim tinha eu pois, chegado ao término da minha peregrinação (para o Ocidente), à fronteira de um reino, tendo o outro à vista. Todavia, não por obra das mãos do homem, não por aparência da civilização, nem por tácita convenção. (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 351)

Após negar aos indígenas a atribuição de soberania social e sobre o território, uma vez que os via como tribos errantes que caracterizava como nômades e inimigas entre si, reafirmou a ideia de soberania dos luso-brasileiros sobre seu território, o qual, uma vez ainda não reconhecido juridicamente, vê como terra de ninguém – esse território era previamente disputado por Miranha e Umuá, os quais sublinhava serem inimigos figadais mesmo antes da chegada do branco (SPIX; MARTIUS, 1938, nota 39 do texto, p. 353-354).

Realmente se tratava de territórios discutidos por Portugal e Espanha desde o Tratado de Tordesilhas (1494). O Tratado de Santo Idelfonso (1777) prescreveu a posse da bacia do rio Negro à América hispânica com base no *uti possidetis* de direito, desconhecendo o *uti possidetis* de fato reivindicado a partir da ocupação das feitorias luso-brasileiras. A posição brasileira defendida em 1853 só veio a ser aceita em 1907, com a gestão diplomática Rio Branco, sendo que a linha seca só veio a ser demarcada em 1936 (FAULHABER, 2005). Problemas relacionados a deslocamentos ilícitos (tráfico) envolvendo indígenas (visualizados por Martius) são traços recorrentes na história da fronteira Brasil-Colômbia e seus litígios (FAULHABER, 1998).

O retorno de Martius descendo o Japurá da cachoeira de Araracoara até o Porto dos Miranhas durou três (longos) dias de viagem. Afirmou, ao encerrar suas relações com o chefe João Manuel, ter oferecido todos os machados e facas de que dispunha em troca “de um ornamento de penas, armas e uma samambaia em forma de leque (*Sehisaca*)”, recebendo de quebra sete prisioneiros: cinco homens e duas mulheres (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 356) aparentados dos Miranha, aprisionados pelo “desumano” chefe Miranha. Justifica tê-los aceitado “como presente” pelo fato de que sabia que se os deixasse ali eles seriam destinados à morte certa, visto que já estavam todos

⁶ “Arara-coara aké cekoi”, tal como transcrito em SPIX; MARTIUS, 1938 p. 350, que significa “buraco das araras”.

atacados de febre. Levaram dois desses humanos aprisionados, entre eles a mais velha das moças, para Munique (ver Gravura 4).



Gravura 4 – Índia Miranha (Biblioteca Nacional Digital)

Não chegou a repudiar o costume do tráfico, entregando duas presas humanas que adquiriu a autoridades portuguesas, a quem reconhecia o direito de dispor sobre elas e seu corpo: outras duas presas faleceram de cirrose de fígado e de hidropisia durante a viagem.

Destitui os indígenas que vivem nesta região de qualquer condição de humanidade, abominando-os como desconhecendo qualquer característica da civilização; no entanto, travavam relações mercantis com seus representantes, fornecendo presas humanas para o trabalho servil (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 358).

Deixou o Porto dos Miranhas dia 12 de fevereiro, viajando com sua embarcação carregada de coleções. Assim, aparentemente aliviado, afirmou partir do “lugar de cuja sombria influência na minha alma só me senti curado no regresso à Europa, em contato com a dignidade e elevação humanas” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 359).

Nunca mais retornaria à região que lhe causou a chamada “nostalgia do gabinete”, peculiar a tantos viajantes e que lhe fez sentir também o assombro diante da exuberante paisagem que presenciava. Podemos aqui fazer uma analogia com o emprego constante do termo “maravilhoso” por Colombo, que causa expectativa no leitor, justamente porque não se imaginava que nas novas terras se encontraria algo diferente do “monstruoso” – como um artifício

retórico, que se considera um “ato de esquecimento ideológico” e político, voltado para a produção do assombro, mais do que apenas uma expressão do efeito que a viagem tivera sobre quem escreve um relato de viagem, “mas uma estratégia retórica calculada, o desdobramento de uma resposta estética a serviço de um processo de legitimação” (GREENBLATT, 1989, p. 53).

Constata-se o horror diante do que execrava como barbárie, que, todavia, reconhecia não apenas nos indígenas, mas também nos representantes do império português com quem convivia em sua viagem exploratória dos conhecimentos desses territórios considerados virgens. Esperava, ao fim das atribulações às quais se submetia durante tal deslocamento, receber na sua terra o reconhecimento por sua contribuição à ciência, como de fato ocorreu, tendo recebido inúmeras honrarias de caráter científico, bem como de consagração do prestígio social dos homens de ciência como desbravadores de regiões desconhecidas ou não sistematicamente estudadas pela tradição letrada europeia.

Conclusão

A etnografia de Martius se soma às narrativas produzidas pelos viajantes durante o processo de colonização, que produziram um conhecimento sobre a fronteira, os territórios e as etnias indígenas, realizando um inventário dos produtos naturais e reunindo coleções de interesse mineral, zoológico, botânico e etnológico.

Seus escritos de viagem apresentam o sentido da história como indagação, envolvendo uma postura retrospectiva e atenta à virtualidade temporal. Mostram que a história natural comporta o inventário de diferenças raciais e sociais e inclui a descrição da situação de guerra nas fronteiras indígenas da civilização, que, neste caso, coincidem com as fronteiras geopolíticas entre países de ocupação luso-brasileira e hispano-americana.

Martius, no entanto, hiperbolizava as características de temidos chefes indígenas, rios de ouro, perigosas e sensualizadas amazonas, atribuindo-lhes ritos diabólicos; buscava explicar antigos mitos, como o dos “homens de rabo”, reiterando sua caracterização como encarnação do mal. Embora em situação historicamente diferente, é discutível a ideia, recorrente a outros viajantes dos séculos XVIII e XIX, que os povos indígenas da Amazônia seriam resultado da degeneração de antigas civilizações cujas ruínas foram perdidas nos labirintos da floresta hostil e que viviam em permanente estado de guerra umas com as outras. Tais ideias, que

concorreram para a construção do Império e do discurso sobre a nacionalidade no Brasil e contribuíram para deturpar as vozes indígenas, são uma outra face do indianismo romântico.

A narrativa apresenta, todavia, importantes registros para o entendimento histórico sobre os indígenas com quem os viajantes interagiam. Etnias hoje reconhecidas, como Miranha, Tikuna, Cocama e Cauixana, seriam, segundo análises recentes, etnônimos dominantes. Pesquisas etnográficas de observação direta demonstram que tais denominações étnicas englobam hoje muitas etnias que aparecem nos relatos de viagem. Se hoje são apenas mencionadas como antepassados de indígenas que hoje habitam a região, o atual movimento indígena implica que povos atuais podem experimentar processos de revitalização étnica, como os Cauixana, que anos atrás eram considerados extintos e hoje habitam territórios reconhecidos como lugar de ocupação tradicional dessa etnia (PENAFORTE, 2020). Ninguém melhor para contribuir com tais levantamentos que os próprios indígenas universitários que ingressam na pós-graduação para melhor pesquisar de onde vieram, seu passado e a virtualidade de seu presente.

Literatur / Referências bibliográficas

BOLLE, Willi. A viagem de Spix e Martius pela Amazônia, em 1919/1920. In: KUPFER, Eckhard; ROTHFUSS, Daniela; FOUQUET, Birgit (ed.). *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 62, São Leopoldo, RS: Oikos, 2018, p. 128-158.

FAULHABER, Priscila. A fronteira na antropologia social: as diferentes faces de um problema. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, n. 48, p. 105-126, 1999.

FAULHABER, Priscila. Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil-Colômbia. In: OLIVEIRA, Roberto C.; BAINES, Stephen G. (org.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p. 241-269.

FAULHABER, Priscila. Martius na Cachoeira de Araracuara: a imagem do índio e da fronteira americana na historiografia do império tropical. In: GESTEIRA, Heloisa M.; CAROLINO, Luiz M.; MARINHO, Pedro (org.). *Formas do Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil: séculos XVI ao XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, p. 393-413.

FAULHABER, Priscila. *O lago dos espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. 1998. 215 p. Dissertação (Doutorado em Ciências Sociais) – Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1998.

- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GREENBLATT, Stephen. Maravilhosas possessões. *Revista Estudos Históricos*. Rio De Janeiro, v. 2, n. 3, p. 43-62, 1989.
- MARTIUS, Carl F. P. von. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil: como se deve escrever a História do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1982.
- MARTIUS, Carl F. P. von. A fisionomia do reino vegetal no Brasil. *Arquivos do Museu Paraense*, v. 3, p. 15-20, 1943.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Tukuna*. Tradução William D. Hohenthal. Edição Robert H. Lowie. Berkeley: University of California Press, 1952. [University of California: Publications in American Archaeology and Ethnology, v. 45].
- PENAFORTE, Gilberxe Santana. *O povo Kaixana no município de São Paulo de Olivença: História e trajetórias emancipatórias*. Manaus: UFAM, 2020.
- PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge, 2003.
- SCHINDLER, Helmut. On the Iconography of Ticuna Masks in the 19th Century. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, v. 8, p. 221-228, 2003.
- SPIX, Johan B. P. von; MARTIUS, Carl F. P. von. *Atlas zur Reise in Brasilien*. München [Alemanha]: Gedruckt bei M. Lindauer, 1823-1831. [35] f. de estampas, somente il. (litografias), mapas, 46 x 59. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf. Acesso em: 25 mar. 2020.
- SPIX, Johan B. P. von; MARTIUS, Carl F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

Von den *Makú* zu den *Naduhup*: Zur Rolle Koch-Grünbergs in der Klassifizierung und Sprachdokumentation der *Naduhup*sprachen

Karolin Obert
Danilo Paiva Ramos

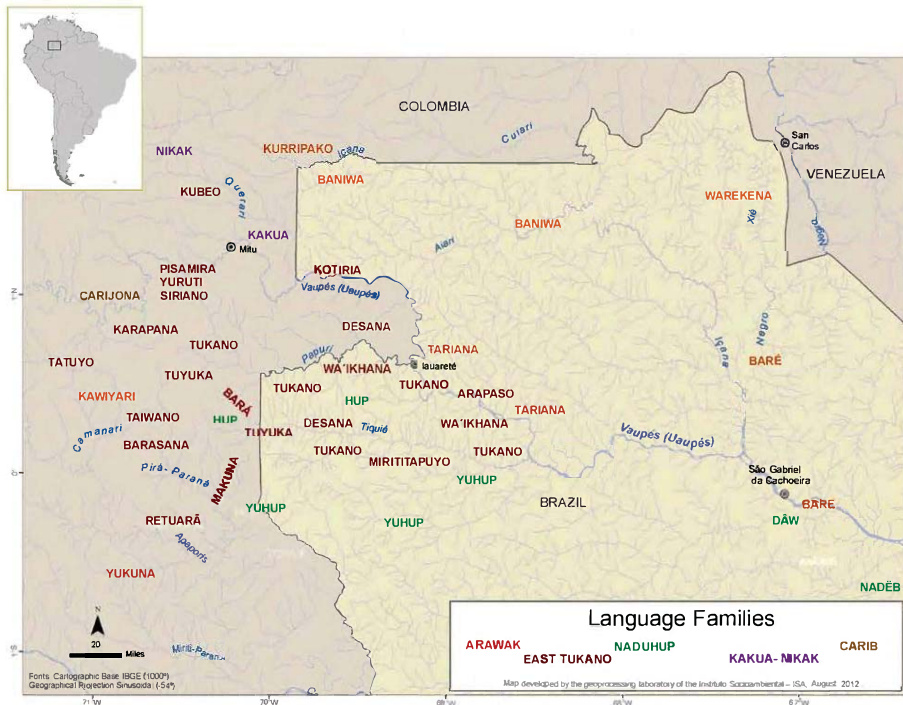
Die Wörter werden sehr undeutlich und zum Teil, wohl in Folge der vielen konsonantischen Endungen kurz abgehackt gesprochen, bald scheu hervorgestossen, bald zögernd verhalten, tierisch, wie das ganze Wesen dieser niedrig stehenden Waldbewohner ist. (KOCH-GRÜNBERG, 1906, S. 883)

Einleitung

Mit diesen Worten beschrieb der deutsche Ethnologe Theodor Koch-Grünberg 1906¹ erstmalig die sogenannten „*Makú*“ Sprachen. Koch-Grünbergs Wortwahl für die Beschreibung des Klanges dieser Sprachen zeigt deutlich, dass diese Klassifizierung auf einer abwertenden sozialen Kategorie beruhte, welche nach wie vor tief in der Region des oberen Rio Negros verwurzelt ist. Diese Region ist die Heimat von über vierundzwanzig Sprachen, die in drei Hauptsprachfamilien (*Naduhup*², *Tukano-Oriental*, *Arawak*) unterteilt sind (siehe Karte 1).

¹ Als Zusatzliteratur für ein größeres Panorama der Reisen des Ethnologen empfehlen wir Koch-Grünberg (2005 [1909], Kraus (2004) und Ramos und Obert (2017).

² Wir bedanken uns bei den *Dâw*, *Hupd'äh*, *Yuhup* und *Nadëbs*sprechern, die uns seit vielen Jahren in ihren Dörfern willkommen heißen und mit uns zusammenarbeiten. Dankend erkennen wir auch unsere institutionelle Unterstützung der *Universidade Federal da Bahia*, der *Universidade de São Paulo* und von der UT Austin sowie von Organisationen wie *Funai*, *FOIRN* e o *ISA* an. Diese Forschungen erhielten finanzielle Unterstützung von der *FAPESP*, *CAPES*, *Firebird Foundation*, *Museu do Índio* (Rio de Janeiro) und *UNESCO* und durch die *National Science Foundation*.



Karte 1 – Aktuelle Verteilung der Sprachen der Region des mittleren und oberen Rio Negro (EPPS; STENZEL, 2013, S.10)

Die Sprachen Nadëb, Dâw, Hup und Yuhup werden von Linguisten wie Epps und Bolaños (2017) heute als Naduhupsprachen klassifiziert und entsprechen jenen, auf die sich der deutsche Ethnologe im obigen Zitat bezog. Trotz einiger kultureller Ähnlichkeiten unterscheiden sich die Naduhupgruppen deutlich von den anderen Gruppen der Region, hauptsächlich basierend auf ihrer linguistischen Zugehörigkeit, Ehepraktiken und Praktiken der Subsistenz (EPPS; STENZEL, 2013; EPPS; BOLAÑOS, 2016). Diese Unterscheidungen finden sich häufig in der Dichotomie zwischen *povos do rio* („Flussbewohner“) und *povos do mato* („Waldbewohner“) wieder (REID, 1979; SILVERWOOD-COPE, 1990; POZZOBON, 1997; ATHIAS, 1995). Die *povos do rio* (Arawak- und Ost-Tukanogruppen) leben folglich traditionell an den Ufern der größeren Flüsse, sind auf das Fischen und den Anbau von Maniok angewiesen und praktizieren linguistische Exogamie, d. h. diese Gruppen bevorzugen die Ehe außerhalb ihrer eigenen ethnischen Zugehörigkeit. Die sogenannten *povos do mato*, oder auch Sprecher der Naduhupsprachen, bewohnen hingegen die Gebiete und Schwemmmzonen

zwischen den Nebenflüssen, weisen verstärkte räumliche Mobilität auf (RAMOS, 2018; RAMOS; OBERT, 2017), stützen sich auf das Jagen und Sammeln und betreiben zudem keine linguistische Exogamie, d. h. Ehen werden ausschließlich intraethnisch geschlossen. Diese Merkmale der *povos do mato* formten im letzten Jahrhundert die soziale und linguistische Kategorie „Makú“, welche gemäß der wissenschaftlichen Literatur ein hierarchisches Ungleichgewicht im Vergleich zu den *povos do rio* ausdrückt.

Ein bloßer Blick auf den aus den Arawaksprachen stammenden Begriff *makú*, welcher „Menschen ohne Sprache“ bedeutet (Baniwa-Curripaco: *ma-aku* ‚negativ-sprechen‘, vgl. EPPS; BOLAÑOS, 2017, S. 470), zeigt eindeutig, wie diese von anderen Gruppen der Region wahrgenommen werden. Koch-Grünbergs (1906, S. 883) Annahme einer tukanischen Perspektive während seiner Reise veranlasste ihn sicherlich dazu, deren Sprachen ebenso als „animalisch“ zu beschreiben. Die Sprecher der Arawak- und Tukanosprachen beziehen sich auf Nadëb-, Hupd’äh-, Yuhupdëh- und Dâwsprecher mit dem Begriff *makú*, wodurch sie stets auf ethnozentrische Weise deren untergeordnete Position in der regionalen Hierarchie zum Ausdruck bringen, welche auf dem Nomadismus und der linguistischen Endogamie basieren, die sie als „animalisch“, „kindisch“ und/oder „inzestuös“ ansehen (REID, 1979; RAMOS, 2018; SILVERWOOD-COPE, 1990, S. 72). Dem entgegengesetzt sind aus der Sicht der Naduhpsprecher linguistische Exogamie, Fischereiwirtschaft, die vermeindlich übergeordnete Position und der Zorn der Tukanos- und Arawakgruppen Merkmale deren Minderwertigkeit und deren eher animalischer Natur (MARQUES; RAMOS, 2019).

Aufgrund seiner größeren Nähe zu den Tukanosprechern als zu den Naduhpsprechern ist es nicht verwunderlich, dass selbst der „sensible“ Koch-Grünberg, wie ihn der Ethnologe Münzel beschreibt (1969, S. 146), diese Kategorie in seiner Arbeit „Die Makú“ (1906) aufnimmt. Koch-Grünberg erhielt die meisten seiner Informationen über die Naduhupgruppen in jenen Tukanodörfern³, welche er während seiner Reise besuchte und wo Hupd’äh Familien arbeiteten und Tauschwirtschaft mit den Tukanos betrieben (KRAUS, 2004). Während dieser Besuche wurde der direkte Kontakt zu Einzelpersonen verhindert, was Koch-Grünberg

³ Nachfolgende Wissenschaftler wie Reid (1979), Silverwood-Cope (1990) und Pozzobon (1997), die mit den *povos do mato* arbeiteten, berichten einen ähnlichen durch Tukanosprecher vermittelten Kontakt, welchen Epps und Bolaños (2017) mit einem bereits intensiveren Kontakt mit der nicht-indigenen Bevölkerung erklären.

veranlasste, seine Notizen über die „Makú“ aus der Sicht der Tukano vorzunehmen (RAMOS; OBERT, 2017, S. 591). Basierend auf dieser Arbeit, war es Koch-Grünberg, der die erste Klassifikation der „Makú“ Sprachen anhand von Wortlisten vornahm, welche er am Rio Curicuriari mit Dâwsprechern, am Rio Tiquié mit Yuhupsprechern in einem Tukanodorf in Pari-Cachoeira und am Rio Papury mit Kakuasprechern sammelte.

Mehr als 100 Jahre nach Koch-Grünbergs Ankunft in dieser Region führten neue wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Sprachdokumentation und Sprachbeschreibung dazu, die Analysen von Koch-Grünberg und seinen Nachfolgern erneut zu betrachten. Nichtsdestotrotz ist Koch-Grünbergs Rolle für die aktuellste Klassifikation, die nach Epps und Bolaños (2017) eine phylogenetische Verwandtschaft zwischen den Sprachen Nadëb, Dâw, Yuhup und Hup bestätigt, von grundlegender Bedeutung. Diese Neuinterpretation der von Koch-Grünberg vorgeschlagenen Sprachfamilie „Makú“, zusammen mit aktuellen ethnografischen Arbeiten, führte zu einem Wandel dieser Kategorie, bei der zunächst der Name der Sprachfamilie zu *Naduhup* geändert wurde – ein Akronym für die Begriffe „Person“ in den jeweiligen vier Sprachen. Dies entspricht einer politischen Forderung der Gruppen, welche zuvor unter dem abwertenden Ethnonym „Makú“ zusammengefasst wurden.

Das Ziel dieses kurzen Artikels ist es, den Transformationsweg der „Makú“ Gruppen – eine soziale und linguistische Kategorie, welche bestimmte indigene Gruppen der Region des mittleren und oberen Rio Negros voneinander unterscheidet – bis hin zur heute sogenannten Naduhup Sprachfamilie, basierend auf aktuellen Arbeiten der Sprachdokumentation- und Klassifizierung von damals und heute darzulegen. Wir gehen dabei vor allem auf den fundamentalen Charakter von Koch-Grünbergs Arbeit ein, welcher grundlegend für die darauffolgenden Betrachtungen der genetischen Abstammungen zwischen den Naduhupsprachen und für das Verständnis der sozialen Kategorie „Makú“ war. Des Weiteren wird der methodologische Pioniercharakter von Koch-Grünbergs Arbeit betrachtet, welcher philologische Studien mit anthropologischen Studien vereinte, was bis heute Einfluss auf die Sprachdokumentation hat, die nach Scherzer (1987) einen holistischen Ansatz für eine umfassende Beschreibung einer Sprache fordert.

Entstehungskontext

1903 reist Theodor Koch-Grünberg von Deutschland nach Brasilien, um Panogruppen in der Region des Ucayalis und des Rio Purus zu studieren. Die Konflikte zwischen Händlern, Kautschukbaronen und Indigenen zwangen ihn dazu, seine Pläne zu ändern. Er entschied sich also dazu, sich in die Region des oberen Rio Negros und des Rio Japurás zu wagen, um seine ethnografische Expedition zu realisieren. Kurz vor seiner Reise verteidigte Koch-Grünberg seine Doktorarbeit in Philologie an der Universität Würzburg. Neben seiner Kompetenz als Philologe wurden ihm nach seiner Rückkehr von der 1899 von Herrmann Meyer geleiteten Expedition des oberen Xingús auch seine Fähigkeiten als Ethnograf anerkannt. Somit konsolidierten die Philologie und die Ethnologie die Grundlagen seiner wissenschaftlichen Unternehmungen, welche neben wertvollen Berichten über die indigenen Völker, umfassenden Sammlungen kultureller Objekte, Sprachaufnahmen und Fotografien ermöglichen sollen.

Trotz der Wichtigkeit für seinen Werdegang ermöglichte ihm diese Expedition wenig Kontakt zu den Indigenen und folglich auch wenig wissenschaftliche Daten. Schiffbrüche, Konflikte, Krankheiten und das Misstrauen hinsichtlich des Zusammenlebens mit den Indigenen kulminierten in diesen negativen Ergebnissen der Expedition. Auf seinem Rückweg nach Deutschland entwickelt und verfasst er seinen ersten wissenschaftlichen Artikel mit dem Titel „Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer“ in der Zeitschrift *Internationales Archiv für Ethnographie* im Jahr 1899. Dieser Artikel sorgte für Aufsehen im Kreis der deutschen Ethnologen und ermöglichte ihm die Fortdauer und die Vertiefung seiner Ausbildung zum Wissenschaftler (CARVALHO, 2016, S. 670). 1901 entschließt sich Theodor Koch-Grünberg, seine akademische Ausbildung als Philologe und gleichzeitig als Anthropologe zu vervollständigen. Er beginnt als Volontär im Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin, was ihm von Adolf Bastian und Karl von den Steinen vermittelt wurde und wo er 1902 als wissenschaftlicher Mitarbeiter angestellt wurde. Gleichzeitig schreibt und beendet er seine Doktorarbeit mit dem Schwerpunkt auf Artikulation und Analyse sprachlicher und ethnografischer Daten an der Universität Würzburg.

Die Verbindung von ethnografischen und linguistischen Ansätzen festigte eine Auffassung der Anthropologie, welche mit den theoretischen Entwicklungen einiger Denker des 19. Jahrhunderts, wie beispielsweise Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt und Adolf Bastian

einherging. Nach der Auffassung von W. von Humboldt ermöglicht die direkte empirische Beobachtung von Bräuchen, Ansichten, Sprachen sowie Künsten und der metaphysischen Weltwahrnehmung der Völker das Verständnis der Menschheit als Spezies in verschiedenen historisch-ökologischen Kontexten (FRANK, 2005, S. 565-566). Für Bastian sind die Kulturen grundlegend verschieden und ihre Ähnlichkeiten können basierend auf den Lösungen für gleiche Probleme in deren Umwelt und grundlegenden geteilten Ideen beobachtet werden (FRANK, 2005, S. 565-570). Die Dynamik jeder Kultur ist historisch, wonach die Kulturhistoriografie auf einer vergleichenden Linguistik beruhen sollte, „welche zusätzlich zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen den Kulturen auch deren Beziehungen untereinander aufzeigen und verbinden kann“ (FRANK, 2005, S. 567).

Die empirische und holistische Beobachtung menschlicher Diversität trifft in den Reiseberichten auf ein wissenschaftliches literarisches Genre, welches dazu in der Lage ist, die Wissenschaft in Tagebucheinträgen (geschrieben in der ersten Person Singular) und Chroniken (geschrieben in der dritten Person Singular) festzuhalten (FRANK, 2005, S. 565-570). Die Reiseberichte von A. von Humboldt (*Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents* von 1814), Coudreau (*La région Équinoxiale* von 1887) und A. Wallace (*A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro* von 1889) haben einen tiefgreifenden Einfluss auf Koch-Grünbergs schriftstellerische und ethnografische Interessen. Es ist die Dokumentation und der Vergleich von Handlungen, Ideen und sozialen Interaktionen verschiedener Völker in derselben Region, welche den Fehler des anthropologischen Evolutionismus vermeiden kann, der zu einer unkontrollierten Verallgemeinerung führen würde (FRANK, 2005, S. 572). Bastians Perspektive folgend richtet Koch-Grünberg seine Aufmerksamkeit auf die historischen Dynamiken der Kulturen. Systematisch erfasst er Wortlisten sowie diskursive und textuelle Daten wie Mythen, Lieder und Redewendungen, die ihm die Klassifizierung und Analyse der Beziehungen zwischen den besuchten Gruppen und das Verständnis ihrer Weltanschauungen ermöglichen (FRANK, 2005, S. 573).

Während der Expedition von 1903 auf dem Rio Negro und dem Rio Japurá versucht Koch-Grünberg eine andere Beziehung zu den indigenen Ansprechpartnern aufzubauen, indem er einige von ihnen zu seinen Führern, Übersetzern und wissenschaftlichen Mitarbeitern macht. In Begleitung von Otto Schmidt bereist er mehrere Flüsse und besucht hunderte indigene Dörfer in der Grenzregion zwischen Brasilien und Kolumbien. Die Ethnografie

führte er nach dem Prinzip der beobachtenden Teilnahme durch, was die begeisterten Beschreibungen von Festen, Tänzen, Ritualen, Gesprächen und anderen Aktivitäten, an denen der Forscher teilnahm, ermöglichten. Laut Kraus (2010, S. 17) war dies der Schlüssel zum Erfolg dieser wissenschaftlichen Unternehmung, welche zu einer bemerkenswerten Anzahl von Objekten materieller Kultur, Wortlisten, Fotografien, Texten und Tonaufnahmen sowie zu seinem Ruf als „Freund der Indigenen“ führte. Ausstellungen in Museen, die Veröffentlichung des Buches „Zwei Jahre unter den Indianern“ und eine Vielzahl wissenschaftlicher Artikel festigten Koch-Grünbergs akademisches Ansehen. Koch-Grünbergs Sprachdokumentation legt die ersten Grundlagen für das Verständnis des Phänomens der linguistischen Exogamie, was Jahrzehnte später von Sorensen (1967) und Jackson (1983) eingehend untersucht wurde (KRAUS, 2010, S. 28).

Als Koch-Grünberg 1913 nach Deutschland zurückkehrte, wurde er zum außerordentlichen Professor an der Universität Freiburg ernannt und übernahm 1915 die wissenschaftliche Leitung des Linden-Museums in Stuttgart und eine Stelle als Professor für Anthropologie an der Universität Heidelberg (KRAUS, 2010, S. 21). In den frühen 1920er Jahren und nach dem Ersten Weltkrieg litt Deutschland unter einer schweren Finanzkrise, welche auch die wissenschaftlichen Institutionen betraf. Das Linden-Museum war daher 1923 gezwungen seine Aktivitäten einzustellen und Koch-Grünberg erklärt sich bereit an der vom nordamerikanischen Geografen Hamilton Rice geleiteten Expedition teilzunehmen, welche nach den Quellen des Orinocos suchen sollte. Somit kommt Koch-Grünberg 1924 zu seiner vierten wissenschaftlichen Reise nach Brasilien. Hier erleidet der Forscher eine schwere Krankheit, vermutlich Malaria, und stirbt am 8. Oktober 1924 in der Gemeinde Vista Alegre in der Stadt Caracará in Roraima am Ufer des Rio Blancos (FRANK, 2005, S. 561).

Als „Freund der Indigenen“ verband Koch-Grünberg Ethnografie und Linguistik, um Menschen aus anderen Völkern und Kulturen kennenzulernen und mit ihnen zusammenzuleben, wobei er diese immer als ähnlich ansah, jedoch mit anderen Reaktionen auf ökologische und existenzielle Herausforderungen. Die Freundschaft, das Zusammenleben und die Zusammenarbeit schienen der Auslöser dafür gewesen zu sein, um die Missbräuche der indigenen Bevölkerung durch koloniale Gewalt anzuprangern. In Übereinstimmung mit deutschen Theoretikern ermöglichte die Sprachdokumentation die Analyse und Aufstellung

historischer Hypothesen über Migrationen, Differenzierungsweisen und politische Beziehungen zwischen den Gruppen derselben Region, ohne sich dabei auf losgelöste Abstraktionen wie die der Evolutionstheoretiker zu stützen. Der Focus auf den verbalen Künsten (z. B. Mythen, Lieder, Redewendungen) und der materiellen Kultur garantiert einen Beitrag zum Verständnis der expressiven Ausdrucksformen und Weltbilder der verschiedenen indigenen Völker, mit denen Koch-Grünberg lebte. Schließlich können die Reiseberichte, die sowohl in der wissenschaftlichen Welt als auch außerhalb so erfolgreich waren, auch als autobiografische Erzählungen gesehen werden, die durch das Aufzeichnen der erlebten Erfahrungen des Forschers während seiner Reisen, gleichzeitig wichtige Dimensionen des historischen und sozialen Kontexts hunderter indigener Gruppen an den Grenzen zwischen Brasilien, Kolumbien und Venezuela enthalten.

„Menschen ohne Sprache“: Koch-Grünberg und die Geschichte der Klassifizierung der vier Naduhupsprachen

Die Kategorie „Makú“ oder die sogenannten „Menschen ohne Sprache“ zirkulierte bereits vor Koch-Grünbergs Ankunft in der Region des mittleren und oberen Rio Negros. In seinem Artikel von 1906 verweist er selbst auf seine europäischen Vorgänger (WALLACE, 1853; MARTIUS, 1867; COUDREAU, 1887; STRADELLI, 1890; EHRENREICH, 1904), die diese Kategorie verwendeten, um diese von weniger mobilen Gruppen zu unterscheiden. Beeinflusst von den Berichten anderer Reisender und seinen arawak- und tukanostämmigen Begleitern stellt der Ethnologe (KOCH-GRÜNBERG, 1906, S. 878) fest, dass „[...] unter diesem Sammelnamen eine ganze Anzahl von Horden mit sehr voneinander abweichenden Sprachen [...]“ zusammengefasst werden. Ebenso verweist Koch-Grünberg mittels der Kategorie „Makú“ auf mehrere nicht verwandte Gruppen in der Region, welche dieselben Lebensgewohnheiten pflegen und auch diese sogenannten „hässlichen Sprachen“ sprechen (KOCH-GRÜNBERG, 1906, S. 878). Diese unbedachte Verwendung des Begriffes führte zu linguistischen und ethnischen Klassifikationen, die gruppeninterne Merkmale nicht berücksichtigten (MAHECHA; FRANKY; CABRERA et al., 1996-1997, S. 87). Folglich ist es nicht überraschend, dass die darauffolgenden Klassifikationen südamerikanischer Sprachen diese Kategorie beibehielten, um sich auf eine Sprachfamilie namens „Makú“, „Puinave“ oder „Makú-Puinave“ zu beziehen, deren Gruppen über das nordwestlich brasilianische und teilweise

kolumbianische Amazonasgebiet verteilt leben. Diese Klassifikationen umfassen folglich die Sprachen Hup, Yuhup, Dâw, Nadëb, Kakua, Nukak und Puinave (siehe RIVET; TASTEVIN, 1920; NIMUENDAJÚ, 1955; MASON, 1950; KAUFMANN, 1990; MARTINS, 2005)⁴.

Trotz einiger verächtlicher Äußerungen über die Naduhupgruppen in seiner Arbeit, überraschen Koch-Grünbergs Bemühungen und Begeisterung und wie Epps und Bolaños (2017, S. 492) es beschreiben, seine „überdurchschnittliche Wahrnehmung“, mit der er die Klassifikation dieser Sprachfamilie entwickelte. Anders als seine Nachfolger stellt Koch-Grünberg (1906, S. 882) in seinem Vergleich der drei „Makú“ Sprachen⁵ (Makú vom Rio Curicuriari – Dâw, Makú des Rio Tiquié – Yuhup und Makú des Papury – Kakua) fest, dass Kakua „[...] in den meisten Wörtern gänzlich verschieden“ von den anderen beiden Sprachen sei und:

[...] eine große Anzahl von Ausdrücken aber ist gänzlich verschieden, darunter viele für die Sprachvergleichung sehr wichtige Wörter, z. B. Hand, Fuß, Wasser, Feuer und die damit zusammenhängenden Ausdrücke, Sonne, Stern, Haus, Mensch u. a. (KOCH-GRÜNBERG, 1906, S. 882)

Entgegen dieser von Koch-Grünberg beobachteten Unterschiede rechtfertigt er die Eingliederung Kakuas in die „Makú“ Sprachfamilie basierend auf den phonologischen Ähnlichkeiten und der Struktur der Wörter.

Mehr als 100 Jahre nach diesen Ausführungen des Ethnologen haben jüngste Fortschritte im Bereich der Sprachdokumentation und Sprachbeschreibung dieser Sprachen Linguisten dazu veranlasst (MARTINS, 2005; EPPS; BOLAÑOS, 2017), die vorhandenen Klassifikationen erneut zu betrachten, um die mögliche phylogenetische Abstammung zwischen den jeweiligen Sprachen zu verstehen. Epps und Bolaños (2017, S. 477) bestätigen Koch-Grünbergs eingängliche Annahme, indem sie anmerken, dass diese Sprachen wohl über ähnliche phonologische Merkmale verfügen, welche verantwortlich für deren linguistische Verwandtschaft sein können. So zeigen alle Sprachen beispielsweise eine Präferenz für einsilbige KVK

⁴ Leider ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, umfassend auf die Argumentationen der einzelnen Autoren einzugehen. Aus diesem Grund empfehlen wir die oben genannten Primärquellen sowie Epps und Bolaños (2017) für einen historischen Überblick über die Klassifikationen.

⁵ Koch-Grünbergs Analyse stützt sich auf eine Liste des Grundvokabulars, welche heute als die sogenannte Swadesh Liste bekannt ist, und enthält 300 Wörter in den Sprachen Yuhup und Kakua und etwas weniger in Dâw.

strukturierte Wortwurzeln auf, was sich deutlich von anderen Sprachen der Region unterscheidet. Die Autorinnen zeigen jedoch durch einen Vergleich des Grundvokabulars der Sprachen beider Gruppen Naduhup und Kakua-Nukak deutlich, dass eine genetische Beziehung zwischen diesen beiden Familien nicht bestätigt werden kann, da die in der Protosprache rekonstruierten Formen keinerlei Ähnlichkeiten aufweisen. Um einige Beispiele zu nennen, rekonstruieren die Autorinnen (EPPS; BOLAÑOS, 2017, S. 482) die Formen *ʔãj für Proto-Naduhup und *jad in Proto-Kakua-Nukak für das Wort „Frau“ oder *g'æ:d (Proto-Naduhup) und *~diw (Proto-Kakua-Nukak) für das Wort „Blatt“ und demonstrieren somit, dass sich nur einige Wörter teilweise ähneln und dass diese vermutlich das Ergebnis eines intensiven Sprachkontaktes in der Region seien (EPPS; BOLAÑOS, 2017, S. 484). Aus diesem Grund schließen die Autorinnen (EPPS; BOLAÑOS, 2017, S. 485) die Möglichkeit einer genetischen Beziehung zwischen den Naduhup- und Puinavesprachen aus, weisen jedoch eine Nähe zwischen Puinave- und Kakua-Nukaksprachen nach. Die Argumentation der Autorinnen beweist eindeutig, dass Nadëb, Dâw, Hup und Yuhup unter einer Sprachfamilie zusammengefasst werden können, wobei Dâw, Hup und Yuhup eine mögliche Untergruppe bilden, da diese Sprachen ein Tonsystem entwickelt haben, während Nadëb ein solches nicht aufweist.

Diese neue Klassifikation implizierte notwendigerweise eine Änderung des Namens, einerseits, um die Wiederaufnahme bestimmter Sprachen mit dem Namen „Makú“ zu vermeiden und andererseits, um eine Wendung in den falschen Klassifikationen zu zeigen (EPPS; BOLAÑOS, 2017, S. 501). Nachdem diese Beziehung zwischen diesen vier unterschiedlichen Sprachen nachgewiesen wurde, musste demnach ein Name gefunden werden, welcher die vorhergehende Annahme, dass diese Sprecher „Menschen ohne Sprache“ oder eben „Makú“ seien, widerlegt. Epps (2008) und Epps und Bolaños (2017) schlagen als Lösung daher den Namen *Naduhup* vor – ein Begriff, der durch die Agglutination der Wörter für „Mensch“ oder „Person“ in jeder der vier Sprachen der Familie gebildet wird. Dies entspricht der Forderung der vier Naduhupgruppen, für die die Verwendung des Ethnonyms „Makú“ in linguistischen und anthropologischen Arbeiten zu einem Gegenstand intensiver politischer Kritik geworden ist. Der Name *Naduhup* wurde erstmals von den Autoren dieses Artikels zusammen mit den Linguistinnen Patience Epps, Luciana Storto und dem Anthropologen Bruno Marques während eines Bildungsseminars im Jahr 2016 in São Gabriel da Cachoeira (AM) den Naduhupsprechern vorgestellt und diskutiert. Bei

dieser Gelegenheit deklarierten Lehrer und Chefs der Naduhupgruppen ihre Unzufriedenheit hinsichtlich dessen und forderten Wissenschaftler, Berater öffentlicher Einrichtungen und Chefs anderer ethnischer Gruppen dazu auf, den Begriff „Makú“ nicht mehr zu verwenden und folglichen sich auf diese Gruppen mit Namen wie „Nadëhup“, „Nadëhupy“ oder „Naduhpy“ zu beziehen. Diese noch immer bestehenden Unterschiede in der Namenswahl sind Ergebnis einer noch fortwährenden Diskussion zwischen den vier Naduhupgruppen, welche bis zum Zeitpunkt eines Konsenses respektiert werden muss.

Schließlich haben wir in diesem Abschnitt die zentrale Bedeutung von Koch-Grünbergs Arbeit für ein besseres Verständnis der Transformation der „Makú“ im Lichte einer ethnischen Beleidigung gesehen, die alle Völker zusammenfasst, die bis zur Entstehung der Naduhup kein sesshaftes Leben führten. Von zentraler Bedeutung ist die Feststellung, dass Koch-Grünbergs Arbeit zwar die Verwendung des mit Vorurteilen beladenen Begriffs „Makú“ zur wissenschaftlichen Verwendung initiiert hat, sein Wert für spätere Sprachklassifikationen jedoch unverzichtbar ist.

Abschließende Bemerkungen

In diesem kurzen Artikel haben wir versucht die Rolle Koch-Grünbergs in der Transformation der sprachlichen und sozialen Kategorie „Makú“ in der Region des oberen und mittleren Rio Negros zu beleuchten. Die Arbeit des Ethnologen ist in diesem Zusammenhang aus mehreren Gründen hervorzuheben. Zunächst haben wir den methodischen Mehrwert Koch-Grünbergs Arbeit gezeigt, welcher vor allem durch den Zusammenschluss anthropologischer und philologischer Perspektiven zu einer Etablierung dieses unverzichtbaren Ansatzes im Bereich der Sprachbeschreibung und Sprachdokumentation beigetragen hat. Auf die gleiche Weise leistete der deutsche Ethnologe Pionierarbeit im Bereich der akustischen Sprachdokumentation, indem er seine Wortlisten auf Wachsplatten aufzeichnete. Des Weiteren gilt seine wegweisende Klassifikation der Naduhupsprachfamilie als Ausgangspunkt für die darauffolgenden Klassifikationen bis hin zu Epps und Bolaños (2017) Rekonstruktion. Im Gegensatz zu seinen Nachfolgern Rivet und Tastevin (1920) äußert Koch-Grünberg in seinen Beobachtungen bereits seine Zweifel an der Beziehung zwischen Kakua und den beiden Naduhupsprachen, die er in seiner Arbeit beobachtete. Letztlich war es Koch-Grünberg selbst, der die Unsichtbarkeit

dieser Gruppen zum ersten Mal konfrontiert und seinen Artikel „Die Makú“ (1906) separat veröffentlichte. Diese Hervorhebung wurde lange Zeit ignoriert und dabei die zentrale Rolle dieser Gruppen als vermutlich autochthone Bewohner dieser Region außer Acht gelassen (NIMUNEDAJÚ, 1955; NEVES, 1998). Neueste Arbeiten auf den Gebieten der Anthropologie und Linguistik zeigen, dass die Naduhupgruppen von zentraler Bedeutung für das Verständnis der sprachlichen Diversität und der Interaktionsnetzwerke zwischen den zahlreichen ethnischen Gruppen der Region des mittleren und oberen Rio Negros sind, da linguistische und kulturelle Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede zwischen den vier Naduhupsprachen größtenteils das Ergebnis des Kontaktes mit ihren tukano- und arawakstämmigen Nachbarn sind, welche Spuren in ihren Sprachen hinterlassen haben (EPPS; OBERT, im Druck). Die Anerkennung dieses Protagonismus und der Zentralität der Naduhupgruppen in diesem kulturellen und sprachlichen Schmelztiegel diesen Teils des Amazonasgebietes ist von grundlegender Bedeutung für die Präservierung ihrer sprachlichen und ethnischen Identität, ihrer Rechte, der Gebiete ihrer Vorfahren und für die Wahl zukünftiger Wege.

Dos Makú aos povos Naduhup: sobre o papel de Theodor Koch-Grünberg na classificação e documentação linguística dos povos Naduhup

Karolin Obert
Danilo Paiva Ramos

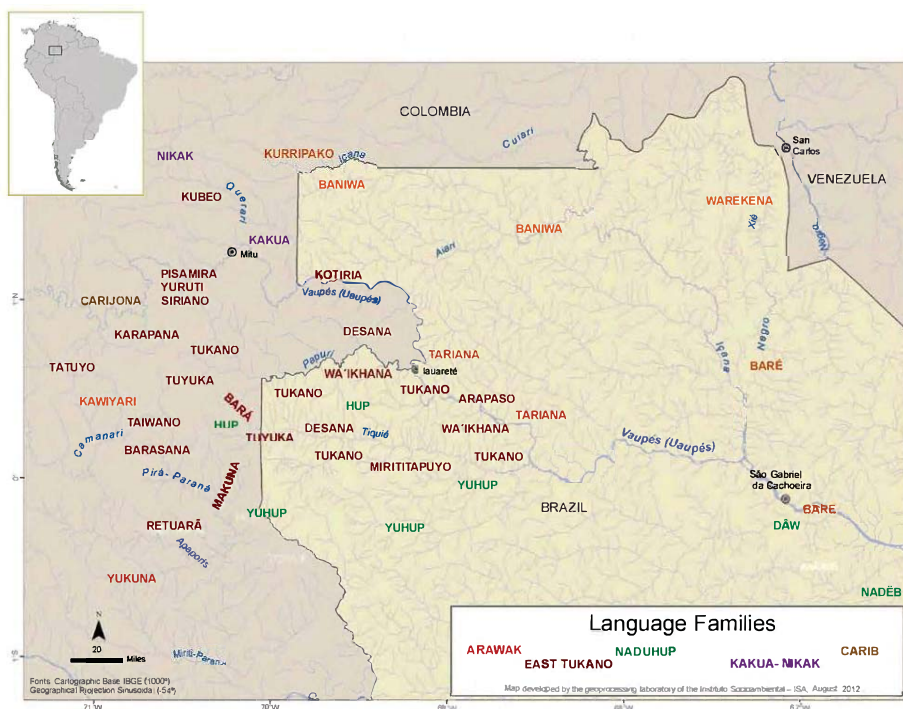
As palavras são articuladas de maneira muito incompreensível e, por conta das terminações consonânticas, são soltas de maneira curta, quase tímida, quase hesitante, animalesco como a índole desses inferiores habitantes da floresta. (KOCH-GRÜNBERG, 2017 [1906], p. 594)

Introdução

Foi com essas palavras que as línguas Makú foram descritas pela primeira vez pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg em 1906.¹ As palavras que Koch-Grünberg escolheu para descrever o som dessas línguas demonstram claramente que essa classificação se baseava em uma categoria social pejorativa e enraizada no contexto do alto rio Negro ontem e ainda hoje. Essa região é território de mais vinte e quatro línguas distribuídas em três famílias linguísticas principais (Naduhup,² Tukano-Oriental, Arawak), como demonstra o mapa 1 abaixo.

¹ Recomendamos como leitura suplementar: Koch-Grünberg (2005 [1909]), Kraus (2004) e Ramos e Obert (2017) para um panorama das viagens do etnólogo.

² Queremos agradecer nossos amigos e colaboradores indígenas dos povos Dâw, Hup, Nadëb e Yuhup, que durante muito tempo estão nos acolhendo e trabalhando conosco. Também queremos reconhecer o apoio institucional da Universidade Federal da Bahia, da Universidade São Paulo e da Universidade de Texas em Austin, e das organizações Fundação Nacional do Índio – Funai, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e Instituto Socioambiental – ISA. Essas pesquisas foram apoiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, Firebird Foundation, Museu do Índio (RJ), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco e pela National Science Foundation.



Mapa 1 – Distribuição contemporânea das línguas no médio e alto rio Negro (EPPS; STENZEL, 2013, p. 10)

Imersos entre grupos das outras famílias linguísticas, encontramos as línguas Nadëb, Dâw, Hup e Yuhup, que os linguistas (EPPS; BOLAÑOS, 2017) hoje classificam como as línguas Naduhup. São essas às quais o etnólogo alemão se refere na citação acima. Apesar de várias semelhanças relacionadas a práticas culturais, permanece uma distinção muito saliente entre esses povos da região que envolve principalmente afiliação linguística, práticas de casamento e modos de subsistência (EPPS; STENZEL, 2013; EPPS; BOLAÑOS, 2016). Essas distinções são frequentemente espelhadas na dicotomia dos “povos do rio” e “povos da floresta” (REID, 1979; SILVERWOOD-COPE, 1990; POZZOBON, 1997; ATHIAS, 1995). Os povos do rio (povos Arawak e Tukano-Oriental) tradicionalmente habitam as margens dos rios maiores, dependem da pesca e do cultivo da maniva e praticam a exogamia linguística, i.e., a preferência pelo casamento fora da própria etnia. Os povos da floresta, ou os falantes das línguas “Naduhup”, ocupam tradicionalmente as zonas dos interflúvios, mostram uma forte mobilidade espacial (RAMOS, 2018; RAMOS; OBERT, 2017), sustentam-se da caça e da coleta e não se engajam

no sistema da exogamia linguística como seus vizinhos, pois praticam a endogamia linguística. Essas características dos “povos da floresta” formaram uma categoria social e linguística, a saber, “Makú”, que, de acordo com a literatura científica, expressariam um desequilíbrio contínuo em relação aos povos do rio.

Um breve olhar ao próprio termo “*makú*”, de origem Arawak, que significa “gente sem fala” (Baniwa-Curripaco: *ma-aku*, “negativo-falar”, cf. EPPS; BOLAÑOS, 2017, p. 470), demonstra claramente o modo como são vistos por outros povos da região. Incorporando em sua descrição o chamado “viés tukano”, Koch-Grünberg (2017 [1906]) adjetivou pejorativamente a fala desses povos como “animalesca”. O termo “*makú*” é o modo como povos falantes de línguas Tukano e Arawak referem-se aos povos Nadëb, Hupd’äh, Yuhupdëh e Dâw, sempre reforçando sua posição de inferioridade hierárquica por entenderem, de modo etnocêntrico, que o nomadismo e a endogamia linguística são comportamentos “animalescos”, “infantis” e/ou “incestuosos” (REID, 1979; RAMOS, 2018; SILVERWOOD-COPE, 1990, p. 72). De modo contrário, do ponto de vista dos povos falantes de línguas Naduhup, a exogamia linguística, a economia pesqueira, a pretensa posição de mando e a braveza das pessoas de etnias Tukano e Arawak seriam índices de sua inferioridade e animalidade (MARQUES; RAMOS, 2019).

Mais próximo dos interlocutores Tukano do que dos falantes de línguas Naduhup, não é surpreendente que até o “sensível” Koch-Grünberg, como Münzel descreve o etnólogo (MÜNDEL, 1969, p. 146), tenha adotado essa categoria em seu trabalho “Die Makú” (1906). Koch-Grünberg obteve a maioria das informações sobre esses povos nas aldeias Tukano,³ visitadas por ele ao longo da sua viagem, enquanto famílias Hupd’äh realizavam trabalhos e trocas com os Tukano (KRAUS, 2004). Durante essas visitas, o contato direto com indivíduos foi impossibilitado. Assim, Koch-Grünberg tomou como referência o “viés tukano” para a elaboração dos seus apontamentos sobre os “Makú” (RAMOS; OBERT, 2017, p. 591). A partir desse trabalho, foi Koch-Grünberg quem propôs a primeira classificação das línguas “Makú” baseada em listas de palavras que ele coletou no rio Curicuriari, com falantes da língua Dâw, e no rio Tiquié, com falantes da língua Yuhup em uma aldeia Tukana em Pari-Cachoeira, e no rio Papury, onde coletou palavras da língua Kakua.

³ Da mesma maneira, visitantes mais recentes dessa região que trabalharam com os povos da floresta, como Reid (1979), Silverwood-Cope (1990) e Pozzobon (1997), relatam um primeiro contato mediado pelos povos do rio, que Epps e Bolaños (2017) explicam como o contato mais extenso entre a sociedade não indígena e esses povos.

Mais de cem anos depois da chegada de Koch-Grünberg a essa região, novos esforços na área da documentação e descrição linguística das línguas levaram pesquisadores a reavaliar e refinar as análises de Koch-Grünberg e seus sucessores. Contudo, o valor do trabalho de Koch-Grünberg é fundamental para as classificações mais recentes (cf. EPPS; BOLAÑOS, 2017), que confirmam uma relação genética entre as línguas Nadëb, Dâw, Yuhup e Hup. Essa releitura da família linguística “Makú”, como foi proposta por Koch-Grünberg, junto com trabalhos etnográficos recentes, levou a uma reanálise dessa categoria, começando pela troca do nome da família linguística para *Naduhup* – um acrônimo dos termos para *gente* nas quatro línguas. Isso corresponde a uma demanda política dos próprios povos que anteriormente foram resumidos nesse etnônimo pejorativo.

Gostaríamos, então, de mostrar neste breve trabalho a trajetória de transformação dos povos “Makú” – uma categoria social e linguística contrastando certos povos indígenas da região do alto e médio rio Negro – para uma família linguística hoje chamada *Naduhup* através de esforços de classificação e documentação linguística de ontem e hoje. Veremos como o trabalho de Koch-Grünberg foi fundamental para futuros olhares em relação à afiliação genética entre as línguas *Naduhup* e também para o entendimento de uma categoria social “Makú” que ainda permeia a região. Demonstraremos, além disso, o caráter pioneiro do trabalho de Koch-Grünberg por proporcionar esforços para integrar estudos filológicos com estudos antropológicos que têm repercussão até hoje na documentação linguística, que exige uma abordagem holística para uma descrição compreensível de uma língua (SHERZER, 1987).

Contexto da produção

Em 1903, Koch-Grünberg viaja da Alemanha ao Brasil para a observação dos povos do grupo Pano na região dos rios Ucayali e Purus. Os conflitos entre comerciantes, exploradores da borracha e indígenas fizeram com que seus planos tivessem que ser alterados. Decidiu, então, aventurar-se pela região do alto rio Negro e do rio Japurá para a realização da expedição etnográfica. Pouco antes da viagem, Koch-Grünberg apresentara sua tese de doutorado em filologia à Faculdade de Würzburg. Além da competência como filólogo, Koch-Grünberg teve sua habilidade como etnógrafo reconhecida após o retorno da expedição de 1899 ao alto Xingu coordenada por Herrmann Meyer. Assim, filologia e etnografia consolidam as bases dos empreendimentos científicos que possibilitarão, além de valiosos relatos

sobre os povos indígenas, ricos acervos de objetos de cultura material, gravações sonoras e fotografias.

Apesar da importância para sua trajetória, a expedição proporcionou pouco contato com os indígenas e igualmente poucos dados científicos. Naufrágios, brigas, enfermidades e o receio da convivência com os indígenas culminaram nos resultados ruins da expedição. Regressado à Alemanha, elabora e redige seu primeiro artigo científico, intitulado “Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer” (“A antropofagia dos indígenas sul-americanos”) na revista *Internationales Archiv für Ethnographie*, em 1899. O artigo chamou a atenção do círculo etnológico alemão e possibilitou a continuidade e aprofundamento da formação do pesquisador (CARVALHO, 2016, p. 670). Em 1901, Theodor Koch-Grünberg busca completar sua formação acadêmica como filólogo e, ao mesmo tempo, como antropólogo. Começou a atuar como voluntário no Museu Real de Antropologia de Berlim por intermédio de Adolf Bastian e Karl von den Steinen, e em 1902 foi contratado pelo museu como auxiliar científico. Em paralelo, elabora e conclui sua tese de doutorado em Filologia na Faculdade de Würzburg, tendo como foco a articulação e análise de dados linguísticos e etnográficos.

A combinação entre as abordagens etnográfica e linguística consolidou um modo de fazer Antropologia em sintonia com as elaborações teóricas de pensadores do século XIX, como Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt e Adolf Bastian. Segundo a concepção de W. von Humboldt, a observação empírica direta de costumes, crenças, línguas e artes de cada povo, os condicionamentos metafísicos dos povos, é que permitiria entender o caráter da humanidade como espécie em contextos histórico-ambientais distintos (FRANK, 2005, p. 565-566). Para Bastian, as culturas seriam essencialmente distintas, podendo as semelhanças entre elas ser observadas pelas respostas dadas a problemas ambientais comuns e pelas ideias elementares que compartilham (FRANK, 2005, p. 565-570). A dinâmica de cada cultura é histórica, devendo a historiografia cultural ser feita a partir da linguística comparativa, “capaz de revelar e de organizar as relações entre os povos, além das semelhanças e diferenças entre eles” (FRANK, 2005, p. 567).

A observação empírica e holística da diversidade humana encontraria nos relatos de viagem um gênero literário-científico capaz de apresentar o empreendimento científico através do relato pessoal do diário (texto na primeira pessoa do singular) e da crônica (escrita na terceira pessoa) (FRANK, 2005, p. 565-570). Os relatos de viagem de A. von Humboldt (*Reise*

in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents, de 1814), de Coudreau (*La région équinoxiale*, de 1887) e de A. Wallace (*A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*, de 1889) exercem profunda influência sobre a escrita e interesses etnográficos de Koch-Grünberg. A documentação e comparação de ações, ideias e produções sociais de diferentes povos numa mesma região permitiria evitar o erro do evolucionismo antropológico, que estaria na generalização descontrolada (FRANK, 2005, p. 572). Seguindo a perspectiva de Bastian, Koch-Grünberg mantém-se atento à dinâmica histórica de cada cultura. Registra sistematicamente listas de palavras e dados discursivo-textuais, como mitos, canções, provérbios, que permitiriam a classificação e análise das relações entre os povos visitados e o entendimento de suas visões de mundo (FRANK, 2005, p. 573).

Na expedição de 1903 aos rios Negro e Japurá, Koch-Grünberg procura estabelecer uma relação diferente com os interlocutores indígenas, tornando muitos deles seus guias, tradutores e colaboradores de pesquisa. Em companhia de Otto Schmidt, percorre diversos rios e visita centenas de comunidades indígenas na região de fronteira entre o Brasil e a Colômbia. A etnografia realizou-se através do princípio da observação participante, sendo possível encontrar descrições entusiasmadas de festas, bailes, rituais, conversas e demais atividades presenciadas pelo pesquisador. Segundo Kraus (2010, p. 17), essa atitude é chave para entender o sucesso do empreendimento científico que resultou em uma notável quantidade de exemplares de cultura material, listas de palavras, fotografias, textos e gravações sonoras, além de ter rendido a fama de “amigo dos indígenas”. Exposições em museus, a publicação do livro *Dois anos entre os indígenas* e de um grande número de artigos científicos consolidam o reconhecimento acadêmico de Koch-Grünberg. A documentação linguística de Koch-Grünberg lança as bases iniciais para a compreensão do fenômeno da exogamia linguística, estudado de modo aprofundado décadas mais tarde por Sorensen (1967) e Jackson (1983) (KRAUS, 2010, p. 28).

Quando regressa à Alemanha, em 1913, Koch-Grünberg é nomeado professor extraordinário da Universidade de Friburgo e, em 1915, assume a direção científica do Museu Linden de Stuttgart e o cargo de professor de Antropologia da Universidade de Heidelberg (KRAUS, 2010, p. 21). No início dos anos 1920, após a Primeira Guerra Mundial, a Alemanha é assolada por uma grave crise financeira que atinge as instituições científicas. O Museu Linden é obrigado a encerrar suas atividades em 1923 e Koch-Grünberg aceita integrar a expedição coordenada pelo geógrafo norte-americano Hamilton

Rice, que buscava as fontes do rio Orinoco. Em 1924, Koch-Grünberg chega ao Brasil para sua quarta incursão científica. Infelizmente, o pesquisador contrai uma enfermidade séria, provavelmente malária, e morre em 8 de outubro de 1924 na comunidade de Vista Alegre, na cidade de Caracarái, em Roraima, às margens do rio Branco (FRANK, 2005, p. 561).

“Amigo dos índios”, Koch-Grünberg combinou etnografia e linguística como formas de conhecer e conviver com pessoas de outros povos e culturas, sempre os reconhecendo como semelhantes com respostas a desafios ambientais e existenciais diferentes. A amizade, convívio e colaboração parecem ter sido chave também para a denúncia dos abusos sofridos pelos indígenas em meio à violência colonial. Em sintonia com os teóricos alemães, a documentação linguística permitiu a análise e proposição de hipóteses históricas sobre migrações, modos de diferenciação e relações políticas entre os povos de uma mesma região, sem extrapolar para abstrações descontextualizadas como os teóricos evolucionistas. Já a atenção para as artes verbais (por exemplo: narrativas míticas, cantos, provérbios) e para a cultura material garantem sua contribuição para a compreensão das formas expressivas e das visões de mundo dos diferentes povos indígenas com quem Koch-Grünberg conviveu. Por fim, os relatos de viagem que fizeram tanto sucesso seja no meio científico, seja fora dele, podem ser vistos também como textos de narrativa autobiográfica que, registrando a experiência vivida pelo pesquisador ao longo de seus itinerários, revela também dimensões importantes do contexto histórico e social de centenas de povos indígenas nas fronteiras entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela.

“Gente sem fala”: Koch-Grünberg e a história da classificação das quatro línguas Naduhup

A categoria “Makú”, ou as tais “pessoas sem fala”, já permeou a região do médio e alto rio Negro antes da chegada de Koch-Grünberg. Ele próprio, no seu trabalho de 1906, faz referência aos seus predecessores europeus (WALLACE, 1853; MARTIUS, 1867; COUDREAU, 1887; STRADELLI, 1890; EHRENREICH, 1904) que fizeram uso dessa categoria em oposição aos grupos que demonstraram menos mobilidade. Guiado pelas anotações dos outros viajantes e pelos seus anfitriões Arawak e Tukano, o etnólogo nota que “[...] entende-se por este nome coletivo um número de hordas com línguas muito divergentes [...]” (KOCH-GRÜNBERG, 2017 [1906], p. 602).

Da mesma maneira, Koch-Grünberg aplica a categoria “Makú” para vários outros grupos não relacionados da região que mantêm os mesmos hábitos de vida e que também falam as ditas “línguas feias” (KOCH-GRÜNBERG, 2017 [1906], p. 602). O uso indiscriminado desse termo promoveu classificações linguísticas e étnicas que não levaram em consideração as características particulares de cada grupo (MAHECHA; FRANKY; CABRERA et al., 1996-1997, p. 87). Não é surpreendente que as classificações subsequentes das línguas da América do Sul mantiveram essa categoria para se referir a uma família linguística chamada “Makú”, “Puinave” ou “Makú-Puinave”, cujos membros se encontram espalhados entre o noroeste amazônico brasileiro e colombiano. Essas classificações incluem as línguas Hup, Yuhup, Dâw, Nadëb, Kakua, Nukak e Puinave (cf. RIVET; TASTEVIN, 1920; NIMUENDAJÚ, 1955; MASON, 1950; KAUFMANN, 1990; MARTINS, 2005).⁴

Apesar de em vários momentos de seu trabalho Koch-Grünberg referir-se com desprezo aos povos Naduhup, é surpreendente observar o esforço, a dedicação e, como Epps e Bolaños (2017, p. 472) descrevem, a “percepção extraordinária” com a qual Koch-Grünberg elaborou sua classificação preliminar dessa família. Diferentemente dos seus sucessores, Koch-Grünberg (2017 [1906], p. 605) nota em sua comparação das três línguas⁵ “Makú” – Makú do rio Curicuriari (língua Dâw); Makú do rio Tiquié (língua Yuhup); e Makú do Papury (língua Kakua) – que a língua Kakua “[...] difere completamente na maioria das palavras” das outras duas línguas e de que até:

[...] uma grande quantidade de expressões é totalmente diferente, entre elas, muitas palavras importantes para a comparação de línguas, por exemplo, mão, pé, água, fogo e as expressões relacionadas a elas, sol, estrela, casa, homem e outras. (KOCH-GRÜNBERG, 2017 [1906], p. 604)

Apesar dessas diferenças observadas por Koch-Grünberg, sua justificativa para incluir a língua Kakua em uma possível família Makú baseia-se nas semelhanças fonológicas e na estrutura das palavras.

Mais de cem anos depois dessa observação do etnólogo, avanços recentes na documentação e descrição dessas línguas levaram linguistas (MARTINS, 2005; EPPS; BOLAÑOS, 2017) a revisar as classificações existentes

⁴ Por motivos de limitações de espaço, não podemos apontar as argumentações dos autores quanto a essas classificações, porém recomendamos, além das fontes primárias, Epps e Bolaños (2017) para um panorama histórico de todas as classificações.

⁵ A análise de Koch-Grünberg apoia-se na lista de vocabulário básico, que corresponde hoje à lista do Swadesh, contendo 300 palavras das línguas Yuhup e Kakua e um pouco menos para a língua Dâw.

a fim de entender a possível afiliação filogenética entre as línguas em discussão. Epps e Bolaños (2017, p. 477) confirmam essa observação de Koch-Grünberg dizendo que essas línguas compartilham características fonológicas semelhantes que eram responsáveis por entendê-las como línguas relacionadas, tais como, por exemplo, a preferência por raízes monossilábicas com estrutura CVC, o que difere notavelmente das outras línguas da região. Entretanto, as autoras demonstram claramente, através de uma comparação do vocabulário básico entre os dois grupos, Naduhup e Kakua-Nukak, que não há evidências para poder afirmar uma relação genética entre essas duas famílias, uma vez que as formas reconstruídas nas protolínguas não demonstram semelhanças. Para dar alguns exemplos, as autoras (EPPS; BOLAÑOS, 2017, p. 482) reconstróem as formas *ʔǎ:j (Proto-Naduhup) e *jad (Proto-Kakua-Nukak), para a palavra “mulher”, ou *g’æ:d (Proto-Naduhup) e *~d̥i:w (Proto-Kakua-Nukak), para a palavra “folha”, e demonstram que apenas algumas palavras se assemelham parcialmente e que as poucas palavras que parecem cognatas podem ser provavelmente resultado do intenso contato linguístico na região (EPPS; BOLAÑOS, 2017, p. 484). Da mesma maneira, as autoras (EPPS; BOLAÑOS, 2017, p. 485) excluem a possibilidade de uma relação genética entre as línguas Naduhup e Puinave, porém mostram uma proximidade entre Puinave e Kakua-Nukak. A argumentação das autoras mostra evidências fortes para agrupar as línguas Nadëb, Dâw, Hup e Yuhup dentro de uma família linguística, mostrando que Dâw, Hup e Yuhup podem formar um subgrupo pelo fato de terem inovado um sistema tonal, enquanto Nadëb não demonstra a mesma característica.

Essa classificação recente necessariamente implicou uma mudança do nome da família, por um lado para evitar resumir novamente certas línguas com o nome “Makú” e, por outro, para demonstrar uma virada nas classificações equivocadas (EPPS; BOLAÑOS, 2017, p. 501). Uma vez estabelecida essa relação entre os quatro povos que falam línguas distintas, porém relacionadas, foi mais do que necessário encontrar um termo que contrastasse a suposição anterior de que essas pessoas “são gente sem fala”, ou seja “Makú”. Epps (2008) e Epps e Bolaños (2017) sugerem por esse motivo o nome *Naduhup* – um termo formado pela aglutinação de palavras para “gente” e “humanos” em cada uma das línguas da família – como uma forma de equacionar o problema da nomeação. Isso corresponde à demanda das lideranças dos quatro povos, para os quais o uso do etnônimo “Makú” em trabalhos linguísticos e antropológicos foi motivo de

intensa crítica política. O termo *Naduhup* foi primeiramente apresentado pelos autores deste artigo junto com as linguistas Patience Epps, Luciana Storto e o antropólogo Bruno Marques em um seminário de educação em 2016 em São Gabriel da Cachoeira (AM). Nessa ocasião, os professores e lideranças desses povos explicitaram sua revolta e sugeriram aos pesquisadores, assessores e lideranças de outras etnias que deixassem de utilizar o termo “Makú” e passassem a empregar o termo *Nadëhup*, *Nadëhupy* ou *Naduhpy*. As variações do nome da família linguística são resultado de discussões em andamento entre membros das comunidades e de reuniões entre os quatro povos, que têm que ser respeitados até chegarem a um consenso.

Finalmente, vimos nesta seção a centralidade do trabalho de Koch-Grünberg para entender melhor a transformação dos povos “Makú”, à luz de um insulto étnico, resumindo todos os povos que não mantiveram uma vida mais sedentária, até a gênese dos povos *Naduhup*. É central ressaltar que, ainda que o trabalho de Koch-Grünberg tenha dado início ao uso do termo “Makú”, carregado de preconceito, para ser utilizado cientificamente, seu valor para as classificações linguísticas subsequentes são indispensáveis.

Considerações finais

Neste breve trabalho, mostramos o papel de Theodor Koch-Grünberg para o entendimento da transformação da categoria linguística e social “Makú” da região do alto e médio rio Negro. O trabalho do etnólogo, nesse âmbito, destacou-se por diversos motivos. Primeiramente, vimos que Koch-Grünberg se destacou do ponto de vista metodológico por unir perspectivas antropológicas e filológicas nos seus trabalhos, contribuindo para a consolidação de uma abordagem indispensável no âmbito da documentação e descrição das línguas indígenas. Da mesma maneira, o etnólogo alemão foi pioneiro na documentação sonora, gravando suas listas de palavras em discos de cera. Em segundo lugar, a sua classificação pioneira da família linguística *Naduhup* formou o ponto de partida para as classificações subsequentes, até a reconstrução mais recente por Epps e Bolaños (2017). Diferentemente de seus sucessores Rivet e Tastevin (1920), Koch-Grünberg já manifestou em suas observações suas dúvidas sobre a relação entre a língua *Kakua* e as duas línguas *Naduhup* que ele observou no seu trabalho. Por último, foi o próprio Koch-Grünberg que, pela primeira vez, enfrentou a invisibilidade desses povos ao publicar seu artigo “Die Makú” (1906) de

maneira separada. Esse destaque foi, durante muito tempo, ignorado, deixando de lado o papel central desses povos como os primeiros habitantes dessa região (NIMUNEDAJÚ, 1955; NEVES, 1998). Trabalhos recentes nos campos da Antropologia e da Linguística mostram que o caso Naduhup de fato é central para o entendimento da diversidade linguística e das redes de interações entre os povos da região do médio e alto rio Negro, uma vez que as semelhanças e diferenças entre as quatro línguas Naduhup são, em boa parte, resultado de contato com seus vizinhos ribeirinhos (Tukano e Arawak), deixando rastros nas suas línguas (EPPS; OBERT, no prelo). Esse reconhecimento do protagonismo e da centralidade dos povos Naduhup nesse trançado cultural e linguístico amazônico é fundamental para a manutenção da sua identidade linguística e étnica, dos seus direitos, dos territórios ancestrais e para a escolha de caminhos futuros.

Literatur / Referências bibliográficas

ATHIAS, Renato. *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupéis, amazonien (Brésil)*. Tese (Doutorado) – Université de Paris X, Paris, 1995.

CARVALHO, Fábio A. Theodor Koch-Grünberg e a cultura brasileira. *Gragoatá*, n. 41, p. 665-685, 2016.

COUDREAU, Henri A. *La France équinoxiale: v. 2: voyage à travers les Guayanes et l'Amazone*. Paris, 1887.

EHRENREICH, P. Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas. In: INTERNATIONALER AMERIKANISTEN-KONGRESS, 14ª Tagung/Conferência, Stuttgart, 1904. 2ª Hälfte/Parte. Stuttgart, 1906, p. 659-680.

EPPS, Patience. *A Grammar of Hup*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2008. [Mouton Grammar Library, n. 43].

EPPS, Patience; BOLAÑOS, Katherine. Reconsidering the “Makui” Language Family of Northwest Amazonia. *International Journal of American Linguistics – IJAL*, v. 83, n. 3, p. 467-507, 2017.

EPPS, Patience; OBERT, Karolin. Linguistic Clues to Hunter-Gatherer Histories: The Naduhup Peoples of Northwest Amazonia. *Journal of Hunter-Gatherer Research*, no prelo.

EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (ed.). *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Funai, Museu do Índio, 2013.

FRANK, Erwin. Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 48, n. 2, p. 559-584, 2005.

- HUMBOLDT, Alexander von. *Personal Narrative of a Journey to the Equinoctial Regions of the New Continent*. London: Penguin Books, 1995 [1814].
- JACKSON, Jean. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- KAUFMAN, Terence. Language History in South America: What We Know and How to Know More. In: PAYNE, Doris L. (ed.). *Amazonian Linguistics: Studies in Lowland South American*. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 13-67.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer [A antropofagia dos indígenas sul-americanos]. *Internationales Archiv für Ethnographie*, v. 12, p. 78-110, 1899.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Die Makú. *Anthropos*, v. 1, n. 4, p. 877-906, 1906.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Die Makú. Tradução Danilo Ramos; Karolin Obert. In: RAMOS, Danilo; OBERT, Karolin. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906). *Revista da Antropologia USP*, v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017 [1906].
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. Introdução Nádia Farage; Paulo Santilli. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005 [1909].
- KRAUS, Michael. De la teoría al índio: experiencias de investigación de Theodor Koch-Grünberg. *Maguaré*, n. 24, p. 13-36, 2010.
- KRAUS, Michael. Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso solo lo saben los dioses. *Boletín de Antropología*. Medellín, v. 18, n. 35, p. 192-209, 2004.
- MAHECHA, Dany; FRANKY, Carlos; CABRERA, Gabriel. Los Makú del noroeste Amazónico. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 33, p. 85-132, 1996-1997.
- MARQUES, Bruno; RAMOS, Danilo. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd’äh nas relações do “Sistema regional do Alto Rio Negro”. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 104-131, 2019.
- MARTINS, Valteir. *Reconstrução fonológica do Protomaku Oriental*. Tese (Doutorado em Linguística) – Vrije Universiteit, Amsterdam, 2005.
- MARTIUS, Carl F. P. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.
- MASON, John A. The Languages of South American Indians. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1950, p. 157-318.

- MÜNZEL, Mark. Notas preliminares sôbre os Kabori (Makú entre o rio Negro e o Japurá). *Revista de Antropologia*, v. 17-20, p. 137-181, 1969.
- NEVES, Eduardo Goes. *Paths in Dark Waters: Archeology as Indigenous History in Upper Rio Negro Basin*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Indiana University, Bloomington, 1998.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí, e Uaupés, março a julho de 1927: apontamentos linguísticos. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 44, n. 1, p. 149-178, 1955.
- POZZOBON, Jorge. Hiérarchie, liberté, et exclusion (les Maku et la démarcation de terres indigènes dans le haut Rio Negro). *Journal de l'Institut des Hautes Études d'Amérique Latine*, n. 23, p. 143-157, 1997.
- RAMOS, Danilo. *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. São Paulo: Hedra, 2018.
- RAMOS, Danilo; OBERT, Karolin. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grunberg (1906). *Revista da Antropologia USP*, v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017.
- REID, Howard. *Some Aspects of Movement, Growth and Change among the Hupdu Maku Indians of Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, Cambridge, 1979.
- RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Affinités du makú et du puinave. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. 12, p. 60-82, 1920.
- SHERZER, Joel. Discourse Centered Approach to Language and Culture. *American Anthropologist*, v. 89, n. 2, p. 295-309, 1987.
- SILVERWOOD-COPE, Peter. *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- SORENSEN, Arthur. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v. 69, p. 670-684, 1967.
- STRADELLI, Ermanno. L'Uaupés e gli Uaupés. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, n. 3, p. 425-453, 1890.
- WALLACE, Alfred R. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*. London: Reeve, 1853.

Sagen der Temb , gesammelt von Curt Nimuendaj 

Elena Welper

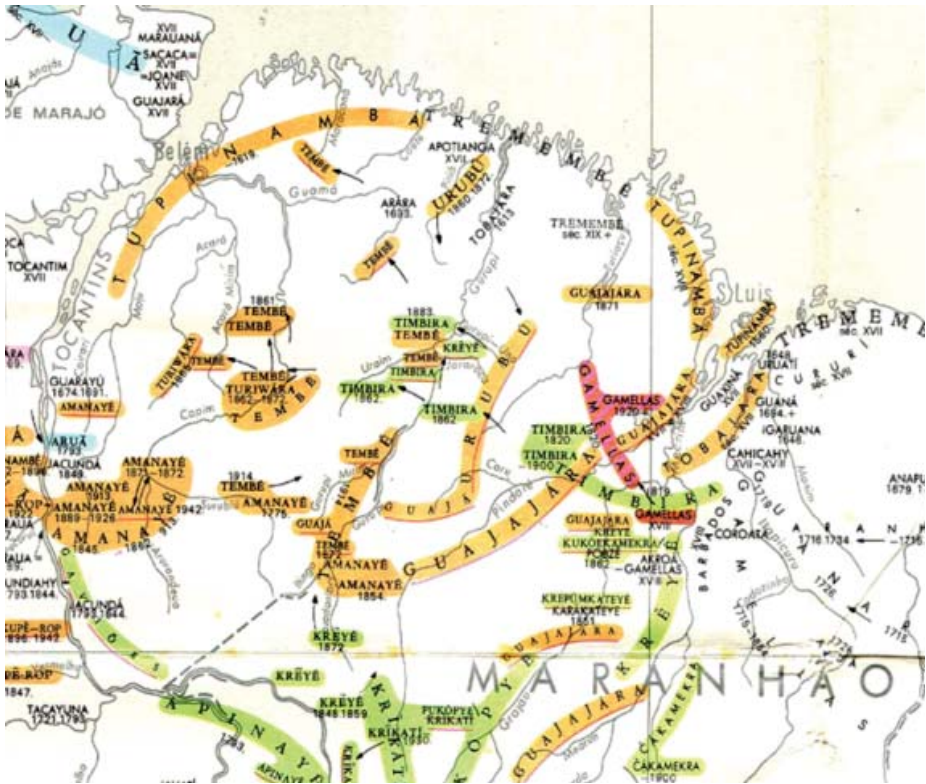


Abbildung 1 – Fragment einer ethnisch-historischen Karte von Curt Nimuendaj 

Die Temb  sind ein Stamm der Tupi, sie bilden gemeinsam mit den Guajajara die Nation der Tenetehara. Bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebten sie in der Region des oberen Pindaré. Nach der Cabana-Revolution wanderten sie in den Nordwesten und verteilten sich über die Region des oberen Gurupi, des Guam , des Capim, des Acar  Pequeno und am Oberlauf des Maracan , wo man sie heute noch findet. (NIMUENDAJ , 1945)

Einführung

Curt Unckel Nimuendajú (1883-1945), bekannt für seine Forschungen und Studien der Urvölker Brasiliens, ist einer der Mitbegründer der brasilianischen Anthropologie (RIBEIRO, 1979; MELATTI, 1985; LARAIA, 1988). In den 42 Jahren seines Aufenthaltes in Brasilien arbeitete er für die wichtigsten indigenen und wissenschaftlichen Institutionen des Landes und verfasste Monografien, welche die indigenen Völker Brasiliens in den Fokus des internationalen akademischen Szenarios brachten (NIMUENDAJÚ, 1914a, 1939, 1942, 1946). Obwohl er keine eigene Denkrichtung begründete, vereinte Curt Nimuendajú eine große Anzahl von Bewunderern um sich und begründete eine Praxis, die unter den brasilianischen Ethnologen, die ihm nachfolgten, Bestand fand: die Sorge um das Schicksal der indigenen Bevölkerung (OLIVEIRA, 1964, S. 26-27)¹.

Curt Unckel wurde in Jena geboren und wanderte mit etwa 20 Jahren nach Brasilien aus, wo er 1903 im Hafen von Santos an Land ging (WELPER, 2002b; WELPER, 2013). In den ersten zehn Jahren lebte Curt in São Paulo, wo er in die brasilianische Ethnologie eingeführt wurde, durch seine Laufbahn bei den damals wichtigsten indigenen Institutionen, wie zum Beispiel der *Comissão Geográfica* von São Paulo, dem *Museu Paulista* und schließlich der indigenen Schutzbehörde *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), die er in der Ansiedelung der Guarani und in der Pazifizierung der Kaingang im Westen des Staates São Paulo unterstützte, bis er nach Belém versetzt wurde (WELPER, 2013).²

Wir können vermuten, dass sich Curt Unckel mit seiner Versetzung nach Pará einen alten Wunsch erfüllte, da er bereits seit einigen Jahren die Forschungen und Expeditionen in den Norden des Landes aufmerksam verfolgte und die Nachrichten über die Indigenen dieser Region sorgfältig sammelte (WELPER, 2002b). Dies war ein wichtiger Moment, denn mit seinem Umzug nach Belém bekam der deutsche Abenteurer und Autodidakt Kontakt zu einem wichtigen Netz europäischer Wissenschaftler und Reisender, die in der Stadt das Eingangstor nach Amazonien sahen.³

¹ Zu den Umständen seines Todes, siehe WELPER, 2016.

² Der Name „Nimuendajú“ wurde ihm von den Apapokuva Guarani um 1906 verliehen (NIMUENDAJÚ, 2001). Die Bedeutung wird von Nimuendajú selbst erklärt (1987 [1914a], S. 32): „*Nimuendajú muendá* – machen (*mō*), Unterkunft (*endá*) also jemand, „der sich sein eigenes Heim erschafft“.

³ Das *Museu Paraense* war beispielsweise eine der wichtigsten damaligen Forschungsinstitutionen und konsolidierte sich als solches unter der Leitung des Schweizer Zoologen Emílio Goeldi (1894 bis 1907) und in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war es eine „Art wissenschaftliches Paradies in tropischen Gefilden“, laut „Handbuch der deutschen Wissenschaft“ (CORREA, 1995, S. 40).

Im Werdegang von Curt Unckel Nimuendajú in Amazonien können wir verschiedene Facetten seiner Arbeit kennenlernen, da er erfolgreich in den Bereichen Archäologie (NORDENSKIÖLD, 1930), Linguistik (MANSUR GUÉRIOS, 1948; LEITE, 1960; RIBEIRO; VAN DER VOORT, 2010) und als Sammler (GRUPIONI, 1998) war. Die nun vorgestellten Sagen der Tembé lassen sich auf seinen ersten Kontakt mit Amazonien zurückführen, als er – als Mitarbeiter des SPI – nach Belém versetzt wurde und Gelegenheit bekam, im Zentrum für Indigene „Felipe Camarão“ zu arbeiten, am Fluss Jararaca, einem Nebenfluss des Gurupi, der die Grenze zwischen den Staaten Maranhão und Pará bildet. Hier bemühte sich die indigene Schutzbehörde SPI um eine Annäherung an die Urubu Ka’apor, es wurden aber auch die Tembé (RIBEIRO, 1962) betreut, unter denen er sprachliches und mythologisches Material sammelte, das bald in der bekannten *Zeitschrift für Ethnologie*, die auch seine erste Monografie über die Mythologie der Guarani herausbrachte, veröffentlicht wurde: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva Guarani* im Jahr 1914 (WELPER, 2002b).⁴

In den beiden Publikationen von Nimuendajú über die Tembé – *Vocabulário da língua geral do Brasil nos dialectos dos Manajú do rio Ararandéu, Tembé do Acará pequeno e Turiwara do rio Acará Grande, Estado do Pará* (1914b) und *Sagen der Tembé Indianer: Pará und Maranhão* (1915) – wird ausschließlich sprachliches und mythologisches Material vorgestellt, auf die Feldforschung an sich wird nicht eingegangen, mit Ausnahme der Information, dass „Antônio Honorato“ Informant gewesen sei. Aus einem Heft mit dem Titel *Sagen der Tembe: Die Totenseelen* (Santo Antônio do Prata, PA, 1916)⁵ gehen noch weitere Informanten wie Major Leopoldino Oliveira, Jose Levinho und Kapitän Vicente Tucura hervor. Etwas mehr zu diesem Kontext erfahren wir aus seinem Briefwechsel. Mitte 1939 beschrieb Curt Nimuendajú in einem Brief an Herbert Baldus, einem seiner wichtigsten Gesprächspartner, kurz seine anfänglichen Erwartungen und seine Forschungsmethoden:

⁴ Als Nimuendajú 1913 nach Belém kam, wurde das *Museu Goeldi* vom Schweizer Botaniker Jacques Huber geführt, nach dessen Ableben am Anfang des darauffolgenden Jahres, wurde diese Institution von der deutschen Vogelkundlerin Emilie Snethlage geführt, die bis dato Leiterin der zoologischen Abteilung gewesen war (SANJAD, 2019). Über sie stellte Nimuendajú einen Kontakt mit dem renommierten Ethnologen Theodor Koch-Grünberg und mit den Herausgebern der Berliner *Zeitschrift für Ethnologie* her (WELPER, 2002b; SANJAD, 2019).

⁵ Dieses Heft sowie die hier genannten Briefe waren Teil des Archivs von Curt Nimuendajú (CELIN/ MN-UFRJ), das beim Brand im Nationalmuseum im September 2018 zerstört wurde.

Damals – vor 25 Jahren – begegnete ich den Temb  mit einer einfachen Fragestellung: Was unterscheidet sie von den Guarani? Um eine Antwort zu erhalten, habe ich es mir einfach gemacht: Ich habe sie einfach alle Beispiele, die Montoya und Tastevin in ihren Werken vorstellen, ins Temb  übersetzen lassen. Dagegen ließen sich keine Einwände anbringen, wenn ich danach die Besonderheiten der Temb , die sich nicht erforschen ließen, systematisch nachweisen würde. Dies habe ich leider nur hin und wieder gemacht. Dennoch konnte ich neben den Beispielen von Montoya und Tastevin noch eine Anzahl weiterer mit einflechten, so dass ich viel Material zusammentragen konnte, mit dem ich vielleicht eine Temb  Grammatik erstellen könnte, wenn auch nicht ganz vollständig, hierzu würde mir wohl die Zeit fehlen. (Brief von Nimuendaj  an Herbert Baldus, 08. Juli 1939, in WELPER, 2019, S. 103)⁶

Aus dieser Aussage können wir schließen, dass Curt Nimuendaj  bei den Temb  dieselbe Forschungsmethode anwandte wie bei den Guarani, das heißt, er widmete sich erst der Sprache und dokumentierte in diesem Kontext Sagen in der indigenen Sprache. Danach begann er mit der Niederschrift der Kultur an sich, was aus seiner Sicht eine Beherrschung der Sprache erforderlich machte sowie die Vertrautheit des Forschers mit dem *Volksgeist*, ein Konzept, das in unterschiedlichen Bereichen des deutschen Denkens zu finden ist, von der Literatur bis zur Ethnologie und das die Idee vertritt, dass die Menschen auch von einem gemeinsamen kollektiven Geist geleitet wurden (STOCKING, 1996). Als er in seiner Monografie über die Apoc va Guarani (1914a) die Sammlung der Sagen und das Studium der Religionen beschrieb, hinterfragte Curt Nimuendaj  die Gültigkeit der ethnografischen Daten in Hinblick auf ihre Produktionsbedingungen. Wenn es seiner Meinung nach „einen Überfluss an Mythen über Tiere in der ethnischen Literatur gebe“, so sei dies eher auf die „angewandte Beobachtungsform“ und die Unfähigkeit der Anthropologen zurückzuführen, die „Sprache zu beherrschen“ als auf die zentrale Rolle dieser „Fabeln“ im Leben der Indianer (WELPER et. al. 2013, S. 21).

[...] die Anzahl der Tierfabeln ist groß. Diese Angaben sind von den Indianern leichter zu erhalten, hierüber haben sie weniger Angst, mit Fremden zu reden. Aus diesem Grund wurden diese Mythen häufiger beobachtet und genauer beschrieben. Daraus erwächst sehr leicht der Eindruck, dass die Religion der Indianer nur aus diesen Fabeln bestehe oder dass sie zumindest ein zentrales

⁶ Wenige Monate zuvor, als Herbert Baldus ihn bat, ihm sein sprachliches Material über die Temb  zu liefern, enttäuschte Curt Nimuendaj  seine Erwartungen und teilte mit, dass es nicht möglich sei, das bestehende Material fristgerecht für Baldus zu organisieren und er empfahl das Manuskript von E. H. Snethlage (*Wörter und Texte der Temb -Indianer aufgezeichnet von Cyriaco Batista, 1932*) zu Rate zu ziehen. Dies basiert auf den Unterlagen desselben Informanten wie von Nimuendaj , seinem „Paten“ Cyriaco Batista (am 04. April 1939, in WELPER, 2019, S. 97).

Element seien. Wenn jedoch der Beobachter von den Indianern stets als Stammesmitglied und Glaubensbruder angesehen worden wäre und wenn er die Sprache beherrscht hätte, würde sich das Bild der ursprünglichen südamerikanischen Religionen möglicherweise unter vielen Aspekten anders darstellen, insgesamt weniger primitiv und einfach als es heute allgemein der Fall ist, schon wegen der angewandten Beobachtungsform. Es ist unmöglich von einem Indianer die Übersetzung von Mythen wie *Iñypuru* in eine europäische Sprache zu verlangen, die dem Geist des Originals entsprechen würde. Während wir versuchen müssen, die der ursprünglichen Religion zugrunde liegenden Konzepte herauszufinden, setzt der Indianer diese Kenntnis als absolut natürlich und offensichtlich voraus, sowie viele andere, die der Beobachter normalerweise nicht besitzt. (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914a], S. 110)

In diesem Erstlingswerk besprach Nimuendajú die Sagen, die Erland Nordenskiöld von den Chiriguanos (Chaco) und Karl von den Steinen von den Bakairi (Xingu) brachte, er versuchte aber auch sein eigenes Material in die Vergleichsstudien von Paul Ehrenreich⁷ und in die Überlegungen von Theodor Koch-Grünberg⁸ über die Religionen der Urvölker einzubringen. Der Einsatz dieses Materials wies jedoch bereits auf seine diffusionistische Perspektive hin, die ihn der historisch-kulturellen Wiener Schule und den Sagen als eine mögliche historische Dokumentation näherbrachte. Nachdem die oben genannten Autoren keine besondere Studie über die Mythologie

⁷ Im Jahr 1904 stellte Paul Ehrenreich seine Arbeit „Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas“ auf dem XIV. Internationalen Amerikanisten-Kongress in Stuttgart vor, dort deutete er eine Vergleichsstudie der südamerikanischen Mythologie an. Im darauffolgenden Jahr veröffentlichte er eine erweiterte Ausgabe dieser Präsentation in der *Zeitschrift für Ethnologie* mit dem Titel „Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt“. Dieses Material wurde zu einer wichtigen Referenz für die Studie der Mythologie der Indigenen in Brasilien, aber seine Hypothesen wurden eher zurückhaltend behandelt (BALDUS, 1954). Als Vertreter einer Schule, welche die Mythen als Reflexionen über die natürlichen Phänomene verstand, symbolisiert durch „Rhapsodien“ (MALINOWSKI, 1926, S. 74), stellte Paul Ehrenreich ein Gegengewicht zu den psychologischen Theorien von Adolf Bastian her, der die Mythen als kollektiven Ausdruck der elementaren Ideen verstand. Später wurden seine Ideen auch von der kulturhistorischen Wiener Schule abgelehnt.

⁸ Koch-Grünberg veröffentlichte seine Mythen als zweiten Band der Reihe über seine Reise vom Roraima zum Orinoco (*II: Mythen und Legenden der Taulipáng- und Arekuna-Indianer*, 1916) und danach eine allgemeinere Sammlung (*Indianermärchen aus Südamerika*, 1920), als Herausgeber von Material, das von anderen Autoren dokumentiert wurde. Im Vorwort des Letzteren bezieht sich Koch-Grünberg auf seine Quellentexte sowie die Parallelen zur nordamerikanischen Mythologie und betont die Bedeutung, die Mythen so niederzuschreiben, wie sie gehört wurden und die Vorteile, diese am „Lagerfeuer“ zu hören. Es fällt auf, dass Koch-Grünberg die Arbeiten von Curt Nimuendajú nicht erwähnte, der zu diesem Zeitpunkt, neben dem kleinen Artikel über die Sagen Tembé (1915), bereits seine Monografie über die Guarani (1914a) veröffentlicht hatte.

der brasilianischen Indigenen veröffentlichten, können wir behaupten, dass in der deutschen ethnografischen Tradition die Monografie über die Guarani von Nimuendajú die erste veröffentlichte Studie über die Indigenen Brasiliens war⁹.

Wegen finanzieller Schwierigkeiten unterbrach die indigene Schutzbehörde SPI 1915 ihre Tätigkeiten zur Pazifizierung der Urubu Ka'apor und Curt Nimuendajú wurde entlassen. Viele Jahre später, in einem Brief vom 17. Mai 1938, berichtete er an seinen Kollegen Herbert Baldus über diese Erfahrung und machte einer gewissen Frustration Luft:

Was nun die Urubu betrifft, so war ich seit 1914 nie wieder im Gurupi-Gebiet. Damals waren sie noch sehr feindlich. Mein Versuch der Pazifizierung wurde in dem Augenblick unterbrochen, als der Erfolg nahe war, weil man mich nach dem Ausbruch des I. Weltkriegs (von dem ich im Januar 1914 gehört hatte), telegraphisch aus der indigenen Schutzbehörde entlassen hatte. (Curt Nimuendajú, 17. Mai 1938, bei WELPER, 2019, S. 90)

Bei dieser Gelegenheit griff Emilie Snethlage ein und regte das ethnologische Museum in Berlin an, Nimuendajú zu beauftragen, um an den Flüssen Araguaia oder Xingu ethnografische Sammlungen durchzuführen. Nachdem dies vom Direktor der Institution wegen fehlender finanzieller Ressourcen abgelehnt wurde, unterstützte sie selbst eine Expedition von Nimuendajú zu den Flüssen Jari, Maracá und Paru, wo er Kontakt mit den Apalaí hatte. Hier organisierte er seine erste ethnografische Sammlung, die schließlich zwischen dem Museum Goeldi und dem Museum von Philadelphia aufgeteilt wurde (SANJAD, 2019).

Im Jahr 1916 fuhr Nimuendajú an die Flüsse Xingu, Iriri und Curuá¹⁰ (SCHRÖDER, 2019), bevor er sich jedoch dieser langen Aufgabe widmete, fuhr er in die Mission Santo Antônio do Prata, in die Gemeinde Igarapé-Açu im Nordosten des Staates Pará, um „die Tembé Sprache zu lernen und die

⁹ Nach Nimuendajú erschienen die Studien von Herbert Baldus, der 1932 den Artikel „Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme“ veröffentlichte. Der Autor verwendet den Begriff der „Allmutter“ als eine Erweiterung des Konzeptes der „Urmutter“ aus der Tradition der Kágaba von Kolumbien und der Tumerehá aus dem Chaco. Kurz nach dem Ableben von Nimuendajú, veröffentlichte Baldus eine Zusammenstellung von Mythen mit dem Titel *Lendas dos Índios do Brasil* (1946) und 1950 veröffentlichte er *Lendas dos Índios Tereno*.

¹⁰ Zwischen 1916 und 1919 erforschte Nimuendajú den Einzugsbereich der Flüsse Xingu, Iriri und Curuá (SANJAD, 2019), eine Region, die laut Emilie Snethlage, den ethnologischen Reichtum der Region widerspiegelte und eine längere Studie Wert sei, die dieser von der Zivilisation bedrohten Kultur gerecht werde (SNETHLAGE, 1910).

Sagen zu dokumentieren, die er am Fluss Gurupi nicht in Erfahrung bringen konnte“ (SANJAD, 2019, S.13). Bei dieser Gelegenheit sammelte Nimuendajú die Sagen, die im oben genannten Manuskript dokumentiert sind, besonders die Sage *A Tapera das Almas dos Defuntos*, die in den Sagen der Temb  von 1915 nicht veröffentlicht wurde.

Die Sagen der Temb 

Die hier zusammengefassten über zwanzig Sagen der Temb  stammen aus dem letzten Manuskript, das Curt Nimuendaj  nach der Zusammenstellung und Übersetzung aller Sagen, die er gesammelt hatte, erstellte. Unserer Kenntnis nach entstand diese „Sammlung von Sagen“ nach einem Gespräch mit Herbert Baldus, der ihm die Idee als Möglichkeit vorstellte, Geld zu verdienen:

Sie sagten, Sie hätten aktuell nichts zur Veröffentlichung. Ich erinnere mich, dass Sie mir von der großen Sammlung unbekannter Sagen berichtet haben.¹¹ Ich finde es eine wunderbare Idee, das gesamte mythologische Material von unterschiedlichen Stämmen zusammen mit dem, das bereits veröffentlicht wurde (Temb , Apapoc va, Xipaia etc.) als Erstveröffentlichung in einem Band der Reihe *Brasiliana* (auf Portugiesisch) herauszugeben. Mit meinen Freunden der Companhia Editora Nacional lässt sich die Veröffentlichung leicht organisieren und eine Vorauszahlung nach Vorlage des Manuskripts vereinbaren. [...] Die Sagen wurden auch schon ins Portugiesische übersetzt. Ich schickte Ihnen ein von der Hochschule für Soziologie [Escola de Sociologia de S. Paulo] kopiertes Exemplar. Haben Sie es erhalten? Auf jeden Fall könnten Sie, mein Freund, diese Übersetzung für Ihre „Mitologia Brasileira“ verwenden und diese dann nach Bedarf verbessern“ (Herbert Baldus, 19. Februar 1943, bei WELPER, 2019, S. 144)

Curt Nimuendaj  ging in der Regel mit den Überlebensstrategien von Baldus nicht konform, aber dieser Vorschlag war anders, obwohl er seine Vorbehalte gegenüber den möglichen Verlegern zum Ausdruck brachte:

Ich fand die Idee, in einem einzigen Band alle bereits veröffentlichten Sagen und die Erstver ffentlichungen herauszugeben, hervorragend. Auf diese Idee

¹¹ Baldus bezog sich auf das Schreiben von Nimuendaj  vom 9. Oktober 1941, in dem es heißt: „Texte über Sagen habe ich viele. Neben den bereits veröffentlichten, noch etwa weitere 200 nicht veröffentlichte, die sich fast alle in den Händen von Lowie befinden: 10 Sagen über die Ramkokamekr , 2 über die Apinajé, 2 über die Kre’pi’mkataye, 1 über die Pukoby , 8 über die Xerente, 24 über die Kamak , 4 über die Indigenen in Santa Rosa-Bahia (Mischung aus Kariri und Tupinaki), 35 über die Botocudos von Minas, 32 über die Kayap  des Nordens, 66 über die Ticuna, 1 über die Kuniba (Aruak von Jandiatuba), 2 über die Temb , 2 über die Mura sowie einige Fragmente der Mythologie der Kaingang. Von den bereits veröffentlichten habe ich leider keine Freixemplare mehr“ (Curt Nimuendaj , 9. Oktober 1941, bei WELPER, 2019, S. 123).

war ich noch nicht gekommen, aber ich denke, das gibt ein Buch, das sich verkaufen lässt. Wenn ich ganz ehrlich sein soll, habe ich gewisse Vorbehalte gegen das Verlagshaus Companhia Editora Nacional entwickelt, zumal diese Herren die Frechheit besaßen, Ihnen und Ihrem Mitarbeiter 3 contos de réis für das „Wörterbuch der Ethnologie und Soziologie“ zu bezahlen! Wenn sie so einen „Freund“ behandeln, wie erst würden sie einen Feind wie mich behandeln! Und während sich der Teufel ein Auge reibt, hätte ich – durch einen gut ausgearbeiteten Vertrag – die Rechte an meinem Material verloren – das mir so am Herzen liegt, weil ich weiß, was es mich gekostet hat – als Gegenleistung für eine „Linsensuppe“! Auch in meiner aktuellen schwierigen Situation, würde es mich zufriedener machen, meine Arbeit kostenlos einer Fachzeitschrift anzubieten, wie ich es mit „Apinajé“ und „Xerente“ tat, die ich Lowie zur Übersetzung und Publikation gegeben habe, ohne dass er oder ich einen Gewinn dadurch hatten. Aber ich werde ihm auch kein anderen geben, denn ich fand es eine Dreistigkeit, dass mir die Verleger nur 20 Freixemplare des letzten Werkes überlassen hat“ (Curt Nimuendajú, Belém do Pará, 13. März 1943, bei WELPER, 2019, S. 145)

Aus den oben genannten Gründen entschied sich Curt Nimuendajú, die *Coletânea de Lendas* [Sammlung von Sagen] dem Nationalmuseum zu geben, und begann „[...] alle von mir gesammelten, veröffentlichten und unveröffentlichten Sagen zu organisieren, um diese vollständig in einer gemeinsamen Publikation herauszugeben“ (Brief von Nimuendajú an Herbert Baldus, 21. März 1944, bei WELPER, 2019, S.156). Am Ende dieser Arbeit, die fast zwei Jahre andauerte, verglich er sich mit dem Dichter Heinrich Heine und drückte somit seine Erwartung auf eine mögliche finanzielle Belohnung aus:

Ich denke, ich werde erst im August zu den Tukuna gehen. Bis dahin, arbeite ich an der Sammlung von Sagen und spiele die Rolle des Wanzerich im letzten Vers des Gedichts von Heine:

„Er sitzt mit dem Geldsack unterm Arsch
Und trommelt siegreich den Dessauer Marsch“
(Nimuendajú,¹² apud WELPER, 2002a, S. 47)

Vermutlich haben die Anreize von Herbert Baldus und auch des persönlichen Freundes Manuel Nunes Pereira, der die *Sammlung* als „Die Dreihundert“¹³ nannte, dazu beigetragen, dass Nimuendajú an die

¹² Brief von Nimuendajú an Harald Schultz vom 26. Juni 1945. Dieser Brief war Teil des Archivs von Curt Nimuendajú, das im Brand des Nationalmuseums zerstört wurde.

¹³ „[...] Curt Nimuendajú führte bereits seit vielen Jahren Studien im Bereich der indigenen Sexologie durch, er hat über dreihundert mündliche Geschichten von verschiedenen Stämmen Brasiliens gesammelt, die er unter dem Titel „Die Dreihundert“, veröffentlichen wollte, selbstverständlich sollte dem ein Essay über das Thema mit Hinweisen und Kommentaren vorausgehen“ (NUNES PEREIRA, 1946).

Wirtschaftlichkeit seines Werkes glaubte. Aber er begeisterte sich auch für die Möglichkeit, ein wissenschaftliches Werk zu schaffen, das auch eine eher literarische und jugendliche Leserschaft erreichen könnte, ähnlich wie jene, die ihn zur Ethnologie gebracht hat (WELPER, 2013), wie dies mit den Sagen geschah, die von Koch-Grünberg veröffentlicht wurden, sie waren der wichtigste Ausgangspunkt für das Buch *Macunaíma* (1928) von Mário de Andrade. Und obwohl die *Sammlung der Sagen* eines der letzten Werke von Nimuendajú war, ist es vielleicht das Werk, das am besten seine wissenschaftlich-literarische Inspiration zusammenfasst.

Die *Sammlung der Sagen* wurde nie veröffentlicht, obwohl Autoren wie Câmara Cascudo und Sergio Buarque de Holanda an diesem Material interessiert waren. Auf Anregung von Mário de Andrade diente das Leben von Nimuendajú als Inspiration für eine Rhapsodie mit dem Titel: *A Saga de Nimuendajú* (COELI, 2005) und zuvor für den Roman *O Instinto Supremo* (1968) von Ferreira de Castro, der über die Mission der Pazifizierung der Indigenen Parintintim sprach, die von Curt Nimuendajú zwischen 1921-1923 angeführt wurde.

Im September 1945 stellte Nimuendajú, kurz vor Beginn seiner letzten Reise zu den Tikuna, das 221-seitige Manuskript fertig. Er kam aber nicht dazu, dieses an Heloisa Torres zu senden, denn er wollte noch neues Material aus dieser schließlich letzten Feldforschung unter den Tikuna hinzufügen.

Nach dem Tod von Nimuendajú wurde diese letzte Version der *Coletânea de Lendas* von Jose Maria da Gama Malcher (SPI), der sie aus dem Nachlass von Curt Nimuendajú in seinem Haus in Belém barg, an Heloisa Alberto Torres gesandt. Die *Coletânea de Lendas* wurde lektoriert, aber nicht veröffentlicht. Im Jahr 1986 wurde nach einer Initiative von Eduardo Viveiros de Castro und Charlotte Emmerich der größte Teil des unveröffentlichten Materials in einer Sammlung von 104 Sagen (NIMUENDAJÚ, 1986) veröffentlicht. Einige Sagen blieben allerdings unveröffentlicht, darunter die Sage der Tembé *A Tapera das Almas dos Defuntos*, die 1916 in der Mission Santo Antonio do Prata aufgezeichnet wurde, nach der Veröffentlichung des Artikels „Sagen der Tembé Indianer“ (1915) in der *Zeitschrift für Ethnologie* (NIMUENDAJÚ 1951 [1915]). Obwohl das hier organisierte Material mit dem Ziel erstellt wurde, es in portugiesischer Sprache verfügbar zu machen, was bisher nur auf Deutsch vorhanden war, gibt es dennoch einiges Neues.¹⁴

¹⁴ Deutsche Ausgabe: NIMUENDAJÚ, 1915.

Nach dem Willen von Curt Nimuendajú (ausgedrückt in einem Brief an die Lektorin des Manuskriptes), sollten im Lektorat nur Rechtschreibfehler korrigiert werden.¹⁵ So vermied er es, dass Änderungen vorgenommen wurden: „[...] die dem Manuskript eine literarische Perfektion verleihen würden, die weder dem Thema noch dem Autor gemäß seien. Geschichten, die aus dem Mund einfacher Menschen, wie den Indianern, aufgezeichnet wurden, benötigen meiner Ansicht nach keiner klassischen und ausgearbeiteten Form, im Gegenteil, das würde in gewisser Weise ihren Charakter verändern [...]“ (Brief von Nimuendajú an Naide de Vasconcellos, 14. Juni 1945).

¹⁵ Da der Text dem 1915 veröffentlichten deutschen Text ähnelt, haben wir die Fußnoten dieser Publikation aufgenommen.

Introdução

Consagrado por sua contribuição ao estudo dos indígenas do Brasil, Curt Unckel Nimuendajú (1883-1945) é um dos personagens fundadores da antropologia brasileira (RIBEIRO, 1979; MELATTI, 1985; LARAIA, 1988). Ao longo dos 42 anos em que viveu no Brasil, prestou serviços às principais instituições indigenistas e científicas desse país, e foi autor de monografias que projetaram os povos indígenas do Brasil no cenário acadêmico internacional (NIMUENDAJÚ, 1914a; 1939; 1942; 1946). Embora não tenha formado uma “escola” de pensamento, Curt Nimuendajú atraiu uma legião de admiradores e consagrou uma característica que se tornou constante entre os etnólogos brasileiros que o sucederam: a preocupação com o destino das populações indígenas (OLIVEIRA, 1964, p. 26-27).¹

Curt Unckel nasceu em Jena, e próximo dos seus 20 anos emigrou para o Brasil, onde desembarcou no porto de Santos em 1903 (WELPER, 2002b; WELPER, 2013). Nos dez primeiros anos, Curt viveu em São Paulo, onde foi iniciado na etnologia brasileira através de um percurso subsidiado por importantes instituições indigenistas da época, tais como a Comissão Geográfica de São Paulo, o Museu Paulista e, finalmente, o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, por meio do qual atuou no aldeamento dos Guarani e na pacificação dos Kaingang do oeste paulista, até ser transferido para Belém (WELPER, 2013).²

Podemos supor que essa transferência para o Pará saciasse um antigo anseio de Curt Unckel, pois já há alguns anos ele acompanhava as pesquisas e expedições realizadas no norte do país, colecionando cuidadosamente as notícias sobre os indígenas dessa região (WELPER, 2002b). Este fato tem relevância, pois, com a mudança para Belém, o aventureiro e autodidata alemão aproximou-se de uma importante rede de cientistas e viajantes europeus que tinham aquela cidade como porta de entrada para a Amazônia.³

¹ Sobre as circunstâncias de sua morte ver WELPER, 2016.

² O nome “Nimuendajú” recebeu dos Apapocúva Guarani, em meados de 1906 (NIMUENDAJÚ, 2001). O significado dado pelo próprio Nimuendajú (1987 [1914a], p. 32) é: “Nimuendajú muendá – fazer (mō), moradia (endá)”; isso significaria “o ser que cria ou faz o seu próprio lar”.

³ O Museu Paraense, por exemplo, era uma das principais instituições de pesquisas daquele tempo, tendo se consolidado como tal durante a direção do zoólogo suíço Emílio Goeldi (de 1894 a 1907), e nas duas primeiras décadas do século XX foi uma “espécie de paraíso científico em terras tropicais”, seguindo o “figurino da ciência alemã” (CORREA, 1995, p. 40).

A trajetória de Curt Unckel Nimuendajú na Amazônia nos permitiria explorar várias de suas facetas, visto que é pontuada por um exitoso trabalho nos campos da arqueologia (NORDENSKIÖLD, 1930), da linguística (MANSUR GUÉRIOS, 1948; LEITE, 1960; RIBEIRO; VAN DER VOORT, 2010) e do colecionismo (GRUPIONI, 1998). Os mitos Tembé que agora são apresentados, entretanto, pedem que atentemos para o seu primeiro contato com a Amazônia, quando ele – enquanto funcionário do SPI – foi transferido para Belém e depois conduzido ao trabalho no Posto Indígena Felipe Camarão, localizado no rio Jararaca, um afluente do rio Gurupi, divisor natural entre os estados do Maranhão e do Pará. Ali o SPI fazia suas tentativas de aproximação com os Urubu Ka’apor, mas também atendia aos índios Tembé (RIBEIRO, 1962), entre os quais coletou material linguístico e mitológico que foi logo publicado na renomada *Zeitschrift für Ethnologie*, que também publicou a sua monografia inaugural sobre a mitologia guarani: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva Guarani*, em 1914 (WELPER, 2002b).⁴

As duas publicações de Nimuendajú sobre os Tembé – *Vocabulário da língua geral do Brasil nos dialectos dos Manajú do rio Ararandéu, Tembé do Acará pequeno e Turiwara do rio Acará Grande, Estado do Pará* (1914b) e *Sagen der Tembé Indianer: Pará und Maranhão* (1915) – tratam exclusivamente de material linguístico e mitológico, e não trazem qualquer informação sobre a condução desse trabalho de campo, a não ser o fato de que teve “Antônio Honorato” como informante. Em uma caderneta intitulada *Sagen der Tembe: Die Totenseelen* (Santo Antônio do Prata, PA, 1916)⁵ é possível identificar outros informantes, como Major Leopoldino Oliveira, Jose Levinho e Capitão Vicente Tucura. Um pouco mais sobre esse contexto podemos extrair de suas correspondências. Em meados de 1939, em carta para Herbert Baldus, um dos seus mais importantes interlocutores, Curt Nimuendajú escreveu brevemente sobre suas expectativas iniciais e metodologia de pesquisa:

⁴ Quando Nimuendajú chegou a Belém, em 1913, o Museu Goeldi era dirigido pelo botânico suíço Jacques Huber e, após o falecimento deste no início do ano seguinte, essa instituição passou a ser dirigida pela ornitóloga alemã Emilie Snethlage, que até então ocupava o posto de chefe da seção zoológica (SANJAD, 2019). Por meio dela, Nimuendajú estabeleceu contato com o renomado etnólogo Theodor Koch-Grünberg e com os editores da revista berlinense *Zeitschrift für Ethnologie* (WELPER, 2002b; SANJAD, 2019).

⁵ Esta caderneta, bem como as correspondências aqui citadas, pertenciam ao Arquivo Curt Nimuendajú (CELIN/ MN-UFRJ), que foi destruído pelo incêndio no Museu Nacional em setembro de 2018.

Naquele tempo – 25 anos atrás – cheguei aos Tembé com uma simples pergunta: como se distinguem dos Guarani? E para obter uma resposta, agi da maneira mais fácil: simplesmente mandei traduzir para o tembé todos os exemplos que Montoya e Tastevin apresentam em suas obras. Contra isso não se poderia fazer objeção nenhuma, se em seguida, eu comprovasse sistematicamente as singularidades do Tembé que não se deixavam investigar. Mas, lamentavelmente, fiz isto apenas de vez em quando. Mas, em todo caso, fora os exemplos de Montoya e Tastevin, estão entrelaçados um bom número de outros, de modo que, ainda assim, consegui juntar bastante material, com o qual talvez consiga montar uma gramática tembé, ainda que não totalmente completa; mas para isso eu provavelmente não terei mais tempo. (Carta de Nimuendajú para Herbert Baldus, 08 jul. 1939, apud WELPER, 2019, p. 103)⁶

Com base nesse depoimento, devemos entender que Curt Nimuendajú repetiu entre os Tembé a mesma metodologia de pesquisa executada entre os Guarani, isto é, primeiro dedicou-se ao aprendizado da língua, fazendo parte disso o registro dos mitos em língua nativa, para depois se ocupar com o registro da cultura propriamente dita, o que, na sua perspectiva, exigia o domínio da língua e a familiarização do pesquisador com o “espírito do povo” (*Volksgeist*), um conceito que passou pelos diversos campos do pensamento alemão, desde a literatura até a etnologia, representando a ideia de que as pessoas fossem também governadas por um espírito coletivo e comum (STOCKING, 1996). Naquela sua monografia sobre os Apapocúva Guarani (1914a), ao falar sobre a coleta de mitos e o estudo das religiões, Curt Nimuendajú questionou a validade dos dados etnográficos em função das suas condições de produção. Na sua opinião, se “existia uma abundância de mitos sobre animais na literatura etnológica”, isso se devia, segundo ele, mais à “forma de observação empregada” e à incapacidade dos antropólogos de terem o “domínio da língua” do que à centralidade dessas “fábulas” na vida dos indígenas (WELPER et al., 2013, p. 21).

[...] grande é o número de fábulas de animais. Estes são os elementos que mais facilmente se obtêm do índio, que ele menos teme comunicar ao estranho. Por isso, este tipo de mito foi mais frequentemente observado e detalhadamente registrado. Disto decorre facilmente a impressão de que a religião dos índios consiste apenas nestas fábulas ou que, pelo menos, elas constituem seu elemento principal. Se, contudo, o observador tivesse sempre

⁶ Poucos meses antes, quando Herbert Baldus lhe pediu que fornecesse seu material linguístico dos Tembé, Curt Nimuendajú frustrou suas expectativas informando que não seria possível organizar o material existente a tempo da necessidade de Baldus e recomendou que ele consultasse o manuscrito de E. H. Snethlage (*Palavras e textos dos índios Tembé gravado de Cyriaco Batista, 1932*), feito com base nos registros do mesmo informante de Nimuendajú, seu “compadre” Cyriaco Batista (em 04 de abril de 1939, cf. WELPER, 2019, p. 97).

sido considerado pelos índios como companheiro de tribo e de crença, e tivesse tido o domínio de sua língua, o quadro das religiões sul-americanas originais ter-se-ia configurado, provavelmente, como diferente sob muitos aspectos, e menos primitivo e rústico na sua totalidade, do que é hoje em geral o caso, devido à forma de observação empregada. É impossível exigir de um índio a tradução numa língua europeia de mitos como o *Iñypuru*, que se conformasse ao espírito do original. Ao passo que nós precisamos procurar encontrar as concepções fundamentais da religião original, o índio pressupõe, como absolutamente naturais e óbvias, este conhecimento e um número de outros que o observador normalmente não possui. (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914a], p. 110)

Nesta obra inaugural, Nimuendajú dialogou com o material mítico trazido por Erland Nordenskiöld dos Chiriguano (Chaco) e por Karl von den Steinen dos Bakairi (Xingu), mas também procurou situar o seu próprio material dentro dos estudos comparativos de Paul Ehrenreich⁷ e das considerações de Theodor Koch-Grünberg⁸ a respeito das religiões indígenas. O uso que fazia desse material, no entanto, já sinalizava a perspectiva difusionista que o aproximaria da escola histórico-cultural de Viena, entendendo o mito como um potencial registro histórico. Considerando que os autores anteriormente citados não produziram nenhum estudo específico da mitologia dos índios do Brasil, poderíamos reconhecer que, na tradição etnográfica alemã, a monografia de Nimuendajú

⁷ Em 1904 Paul Ehrenreich apresentou seu trabalho “Sobre a distribuição e mistura de mitos entre os povos nativos da América do Sul” no XIV Congresso Internacional de Americanistas em Stuttgart, e ali esboçou um estudo comparativo da mitologia sul-americana. No ano seguinte, publicou uma versão ampliada dessa apresentação na revista *Zeitschrift für Ethnologie* com o título “Os mitos e lendas da América do Sul e suas relações com os da América do Norte e Velho Mundo”. Esse material tornou-se uma referência importante para o estudo da mitologia dos índios do Brasil, mas suas hipóteses foram tratadas com certa reserva (BALDUS, 1954). Como representante de uma escola que entendia os mitos como reflexões sobre os fenômenos naturais simbolizados por “rapsódias” (MALINOWSKI, 1926, p. 74), Paul Ehrenreich se contrapunha às teorias psicológicas de Adolf Bastian, que entendia os mitos como expressões coletivas das ideias elementares. Mais tarde suas ideias foram também combatidas pela escola histórico-cultural de Viena.

⁸ Koch-Grünberg publicou seus mitos como segundo volume da série sobre a viagem do Roraima ao Orinoco (*II: Mythen und Legenden der Taulipáng- und Arekuna-Indianer*, Berlin 1916), e depois publicou uma coletânea mais geral (*Indianermärchen aus Südamerika*, 1920), que compilava material registrado por outros autores. No prefácio deste último livro, Koch-Grünberg se refere às fontes consultadas, bem como aos paralelos com a mitologia norteamericana, e destaca a importância de se transcrever os mitos tal como foram ouvidos e das vantagens de ouvi-los em meio às “fogueiras de acampamento”. É curioso que neste prefácio Koch-Grünberg não tenha feito menção aos trabalhos de Curt Nimuendajú, que nesta época já havia publicado a sua monografia sobre os Guarani (1914a), além do pequeno artigo sobre os mitos Tembé (1915).

sobre os Guarani foi o primeiro estudo deste gênero publicado sobre os povos indígenas do Brasil.⁹

Em 1915, em função de restrições orçamentárias, o SPI interrompeu as atividades de pacificação dos Urubu Ka'apor e Curt Nimuendajú foi demitido do órgão. Muitos anos mais tarde, em carta datada de 17 de maio de 1938 para o colega Herbert Baldus, ele comentou sobre essa experiência, expondo uma certa frustração:

No que se refere aos Urubu, desde 1914, nunca mais estive no Gurupi. Naquele tempo eles ainda eram hostis. Minha tentativa de pacificação foi interrompida no momento em que o êxito já estava próximo, pelo fato de que, após a eclosão da I Guerra Mundial (da qual eu ouvi falar em janeiro de 1914), me expulsaram telegraficamente do Serviço de Proteção aos Índios. (Curt Nimuendajú, 17 de maio de 1938, apud WELPER, 2019, p. 90)

Foi então neste contexto que Emilie Snethlage empenhou-se para que o Museu Etnológico de Berlim contratasse Nimuendajú para realizar coletas etnográficas nos rios Araguaia ou Xingu. Diante da negativa do diretor daquela instituição, que alegava falta de recursos financeiros, apoiou ela própria uma expedição de Nimuendajú aos rios Jari, Maracá e Paru, onde ele entrou em contato com os Apalaí, e organizou sua primeira coleção etnográfica, que acabou repartida entre o Museu Goeldi e o Museu da Filadélfia (SANJAD, 2019).

Em 1916, Nimuendajú seguiu para os rios Xingu, Iriri e Curuá¹⁰ (SCHRÖDER, 2019), mas, antes de se dedicar a esta longa missão, se dirigiu à Missão Santo Antônio do Prata, localizada no município de Igarapé-Açu, no nordeste do estado do Pará, tendo como objetivo “estudar a língua Tembé e registrar as lendas que não havia conseguido obter no rio Gurupi” (SANJAD, 2019, p. 13). Foi neste contexto que Nimuendajú registrou os mitos aqui publicados, especialmente aquele intitulado “A tapera das almas dos defuntos”, que não consta na sua publicação dos mitos Tembé de 1915.

⁹ Depois de Nimuendajú, apareceram os estudos de Herbert Baldus, que em 1932 publicou o artigo “A Mãe Comum na mitologia de duas tribos indígenas”, no qual o autor emprega o termo “mãe comum” (*Allmutter*) como uma ampliação do conceito de mãe primária (*Urmutter*) a partir da tradição dos Kágaba da Colômbia, e dos Tumerehá do Chaco. Logo após a morte de Nimuendajú, Baldus publicou uma compilação de mitos intitulada *Lendas dos Índios do Brasil* (1946) e em 1950 publicou *Lendas dos Índios Tereno*.

¹⁰ Entre 1916 e 1919, Nimuendajú explorou os rios Xingu, Iriri e Curuá (SANJAD, 2019), uma região que havia sido visitada por Emilie Snethlage, que ressaltou a riqueza etnológica da região e a necessidade de se fazer um estudo mais demorado, que desse conta desta cultura ameaçada pela civilização (SNETHLAGE, 1910).

Os mitos Tembé

Os mais de vinte mitos Tembé aqui reunidos foram extraídos do último manuscrito produzido por Curt Nimuendajú a partir da reunião e tradução de todos os mitos que ele havia coletado. Até onde sabemos, essa “Coletânea de Lendas” foi elaborada a partir da interlocução com Herbert Baldus, que lhe apresentou a ideia como forma de ganhar dinheiro:

O Sr. disse que, no momento, não possui nada que possa publicar. Quero lembrar que me contou outrora de sua grande coleção de mitos inéditos.¹¹ Acho ótima a ideia de reunir todo o seu material mitológico de diferentes tribos junto com aquele que já foi publicado (Tembé, Apapocúva, Xipaia etc.) como inédito num volume da série Brasileira (em língua portuguesa). Com os meus amigos da Companhia Editora Nacional, posso facilmente arranjar a publicação e, principalmente, também o pagamento adiantado logo que o manuscrito estiver aqui. [...] Aliás, as lendas também já foram traduzidas para o português. Mande-i-lhe um exemplar mimeografado pela Escola de Sociologia de S. Paulo. Recebeu? Em todo caso, o amigo já poderia utilizar essa tradução para a sua “Mitologia Brasileira”, depois de melhorá-la convenientemente. (Herbert Baldus, 19 de fevereiro de 1943, apud WELPER, 2019, p. 144)

Curt Nimuendajú não costumava concordar com as estratégias de sobrevivência de Baldus, mas com esta sugestão foi diferente, embora tenha feito suas ressalvas com relação aos possíveis editores:

Achei de fato excelente a ideia de reunir num só volume todas as lendas publicadas e inéditas. Nunca tive esta ideia, mas creio que daria um livro que teria alguma saída. Para lhe falar com franqueza, porém, eu criei certo receio em relação a essa Companhia Editora Nacional, uma vez que esses senhores tiveram o desprazer de pagar ao Sr. e a seu colaborador 3 contos de réis pelo “Dicionário de Etnologia e Sociologia”! Se fizeram isto a um “amigo”, o que não farão com um inimigo como eu! E enquanto o diabo esfregasse um olho eu teria – mediante um contrato muito bem redigido – perdido os direitos sobre o meu material – ao qual eu quero muito bem, porque sei o que me custou – em troca de um “prato de lentilhas”! Mesmo na minha situação difícil de agora, eu teria mais satisfação em oferecer um trabalho meu gratuitamente a uma revista científica, como fiz com os “Apinajé” e “Xerente”, que dei a Lowie para traduzir e publicar, sem tirarmos lucro nenhum, nem ele, nem eu. Mas também não

¹¹ Baldus referia-se à carta de 9 de outubro de 1941, na qual Nimuendajú escreveu: “Textos de mitos, eu tenho aos montes. Além dos publicados, mais ou menos 200 não publicados, que se encontram quase todos nas mãos de Lowie: 10 lendas dos Ramkokamekrá, 2 dos Apinajé, 2 dos Kre’pi’mkatéye, 1 dos Pukobyé, 8 dos Xerente, 24 dos Kamakã, 4 dos índios de Santa Rosa-Bahia (mistura de Kariri e Tupinaki), 35 dos Botocudos de Minas, 32 dos Kayapó do norte, 66 dos Ticuna, 1 de Kuniba (Aruak do Jandiatuba), 2 dos Tembé, 2 dos Mura e alguns fragmentos da mitologia dos Kaingang. Dos publicados, infelizmente, não tenho mais separatas.” (Curt Nimuendajú, 9 de outubro de 1941, apud WELPER, 2019, p. 123).

lhe darei nenhum outro porque achei um desaforo os editores me darem apenas 20 separatas do último desses trabalhos. (Curt Nimuendajú, Belém do Pará, 13 de março de 1943, apud WELPER, 2019, p. 145)

Pelas razões acima explicadas, Curt Nimuendajú decidiu entregar a *Coletânea de Lendas* ao Museu Nacional, pondo-se a “[...] organizar a coleção completa de todas as lendas colhidas por mim, publicadas e inéditas, para uma publicação em conjunto” (Carta de Nimuendajú para Herbert Baldus, 21 de março de 1944, apud WELPER, 2019, p. 156). Ao fim deste trabalho, que durou quase dois anos, comparava-se ao personagem do poeta Heinrich Heine, expressando com isso a expectativa de um eventual retorno financeiro:

Eu creio que só irei aos Tukuna em agosto. Até lá trabalho na coleção de lendas e faço o papel de Wanzerich no último verso da respectiva poesia de Heine:

Er sitzt mit dem Geldsack unterm Arsch

[Ele senta com o saco de dinheiro sob o traseiro]

Und trommelt siegreich den Dessauer Marsch

[E batuca vitoriosamente a marcha de Dessauer].

(Nimuendajú,¹² apud WELPER, 2002a, p. 47)

É provável que os estímulos de Herbert Baldus e também do amigo pessoal Manuel Nunes Pereira, que chamava a *Coletânea* de “As trezentas”,¹³ tenham contribuído para que Nimuendajú acreditasse na rentabilidade financeira desta obra. Mas certamente também se entusiasmava com a possibilidade de criar uma obra científica que pudesse alcançar um círculo mais literário e juvenil, mais semelhante àquele que o levava à etnologia (WELPER, 2013), como aconteceu com os mitos publicados por Koch-Grünberg, que foram o principal ponto de partida para a composição do livro *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade. Neste sentido, embora essa *Coletânea de Lendas* tenha sido uma das últimas obras de Nimuendajú, ela talvez seja a obra que melhor sintetize a sua inspiração científico-literária.

A *Coletânea de Lendas* nunca foi publicada, não obstante o interesse de autores como Câmara Cascudo e Sérgio Buarque de Holanda por este material, mas, por uma indicação do próprio Mário de Andrade, a vida de Nimuendajú acabou servindo de inspiração para uma rapsódia intitulada *A saga de Nimuendajú* (COELI, 2005) e, antes disso, para o romance *O instinto*

¹² Carta de Nimuendajú para Harald Schultz, 26 de junho de 1945. Esta carta fazia parte do arquivo Curt Nimuendajú, destruído pelo incêndio do Museu Nacional.

¹³ “[...] Curt Nimuendajú há muitos anos já vinha fazendo estudos no campo da sexologia indígena, havendo coletado mais de trezentas peças de literatura oral de várias tribos do Brasil que seriam publicadas sob o título ‘As trezentas’, naturalmente antecedido de um ensaio sobre a matéria, rico em notas e comentários” (NUNES PEREIRA, 1946).

supremo (1968), de Ferreira de Castro, que narra a missão de pacificação dos indígenas Parintintim, liderada por Curt Nimuendajú entre os anos 1921-1923.

Em setembro de 1945, pouco antes de iniciar sua última viagem aos Tikuna, Nimuendajú concluiu o manuscrito de 221 páginas, mas não chegou a enviá-lo para Heloisa Torres, pois ainda pensava em acrescentar algum material novo, oriundo desta que seria a última etapa de trabalho de campo entre os Tikuna.

Após a morte de Nimuendajú, esta última versão da *Coletânea de Lendas* foi enviada a Heloisa Alberto Torres, por intermédio de José Maria da Gama Malcher (do SPI), que a recuperou do espólio deixado por Curt Nimuendajú em sua residência em Belém. A *Coletânea de Lendas* chegou a ser revisada, mas não chegou a ser publicada. Em 1986, por iniciativa de Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich, a maior parte do material inédito foi publicada em uma coletânea que reuniu 104 mitos (NIMUENDAJÚ, 1986). Alguns mitos, porém, permaneceram inéditos, entre eles, o mito Tembé *A tapera das almas dos defuntos*, que foi coletado em 1916, na Missão Santo Antonio do Prata, após a sua publicação do artigo “Lendas dos índios Tembé” (1915) na *Zeitschrift für Ethnologie* (NIMUENDAJÚ, 1951 [1915]). Desta forma, embora o material aqui organizado tenha sido elaborado com o objetivo de tornar acessível em português um material que se encontra apenas disponível em alemão, ele nos traz algum ineditismo.¹⁴

Seguindo a vontade de Curt Nimuendajú (expressa em carta para a revisora do manuscrito), a revisão aqui realizada ocupou-se apenas de correções ortográficas.¹⁵ Evitando, assim, inserir modificações: “[...] que dão ao manuscrito um cunho de aperfeiçoamento literário que não condiz com o assunto nem com o autor. Histórias apanhadas da boca de gente simples, como são os índios, não carecem, a meu ver, de formas clássicas e esmeradas, pelo contrário: estas de certo modo as descaracterizam [...]” (Carta de Nimuendajú para Naide de Vasconcellos, 14 de junho de 1945).

¹⁴ Versão em alemão: NIMUENDAJÚ, 1915.

¹⁵ Tendo em vista a semelhança com o texto alemão publicado em 1915, inserimos as notas de rodapé desta publicação.

Literatur / Referências bibliográficas

- BALDUS, H. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954. [2 v.].
- BALDUS, H. Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme. *Archiv für Religionswissenschaft*. Leipzig, n. 29, p. 285-292, 1932.
- BALDUS, H. *Lendas dos índios do Brasil*. São Paulo: Brasiliense: São Paulo, 1946.
- BALDUS, H. Lendas dos índios tereno. *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. 4, p. 217-232, 1950.
- COELI, Jaime Collier. *A saga de Nimuendajú*. São Paulo: RG Editores, 2005.
- CORREA, M. A doutora Emília e a tradição naturalista. *Horizontes Antropológicos*, v. 1, n. 1, p. 37-46, 1995.
- EHRENREICH, P. Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas. In: INTERNATIONALER AMERIKANISTEN-KONGRESS, 14^a Tagung/Conferência, Stuttgart, 1904. 2^a Hälfte/Parte, Stuttgart, 1906, p. 659-680.
- FERREIRA DE CASTRO, J. M. *O instinto supremo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRUPIONI, L. D. B. O dossiê Curt Nimuendajú. In: *Expedições e coleções vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização Artística e Científica no Brasil*. São Paulo: HUCITEC/ ANPOCS, 1998, p. 163- 246.
- KOCH-GRÜNBERG, T. *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena: Eugen Dietrich, 1920.
- KOCH-GRÜNBERG, T. *Vom Roroima zum Orinoco: Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in der Jahren 1911-1913: v. 2: Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer*. Berlin: Dietrich Reimer, 1916.
- LARAIA, R. B. *A morte e as mortes de Curt Nimuendajú*. Brasília: Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Humanas/UnB, 1988. [Série “Antropologia”, n. 64].
- LEITE, Y. Notícia dos trabalhos linguísticos inéditos de Curt Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, p. 156-60, 1960.
- MACHADO, J. S. Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 4, n. 1, p. 57-70, abr. 2009.
- MALINOWSKI, B. Myth in Primitive Psychology. In: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1948 [1926], p. 72-124.
- MANSUR GUÉRIOS, R. F. A guisa de introdução: Curt Nimuendajú linguista. *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. 2, p. 207-210, 1948.
- MELATTI, J. C. *Nimuendajú e os jê*. Brasília: UnB, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, 1985. [Série “Antropologia”, n. 49].
- NIMUENDAJÚ, C. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. 2. impr. Rio de Janeiro: IBGE, 1987 [1944].

- NIMUENDAJÚ, C. 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória, n. 21, p. 64-111, 1986.
- NIMUENDAJÚ, C. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião Apapocúva Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987 [1914a].
- NIMUENDAJÚ, C. *Coletânea de Lendas*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Centro de Documentação de Línguas Indígenas, Arquivo Curt Nimuendajú, 1945. [Manuscrito].
- NIMUENDAJÚ, C. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 46, p. 284-403, 1914a.
- NIMUENDAJÚ, C. Nimongarai. *Mana*, v. 7, n. 2, out. 2001 [1910].
- NIMUENDAJÚ, C. *The Apinayé*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1939. [Anthropological Series, n. 8].
- NIMUENDAJÚ, C. *The Eastern Timbira*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1946. [American Archeology and Ethnology, v. 41].
- NIMUENDAJÚ, C. *The Serente*. Los Angeles: Southwest Museum, 1942. [Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, v. 4].
- NIMUENDAJÚ, C. Vocabulário da língua geral do Brasil nos dialectos dos Manajué do rio Ararandéu, Tembé do Acará pequeno e Turiwara do rio Acará Grande, Estado do Pará. *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 615-618, 1914b.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Sagen der Tembé Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 47, p. 281-301, 1915. Disponível em: <https://archive.org/details/zeitschriftfre47berluoft/page/280/mode/2up>. [Traduzido em *Revista de Sociologia*, v. 8, n. 2, p.174-182; n. 3, p. 274-282, 1951].
- NORDENSKIÖLD, E. *L'archeologie du Bassin de l'Amazonie*. Paris: G. Van Oest, 1930.
- NUNES PEREIRA, M. *Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e obra*. Belém, PA, 1946.
- OLIVEIRA, R. C. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.
- RIBEIRO, D. A política indigenista brasileira. *Atualidade Agrária*, n. 1. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola – SIA, 1962.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.
- RIBEIRO, D. Prefácio. In: GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 11-15. [Coleção “Estudos Brasileiros”, v. 29].
- RIBEIRO, E. R.; Van der VOORT, H. Nimuendajú Was Right: The Inclusion of the Jabutí Language Family in the Macro-Jê Stock. *International Journal of American Linguistics*, v. 76, n. 4, p. 517-70, out. 2010.

SANJAD, N. Nimuendajú, a Senhorita Doutora e os “etnógrafos berlinenses”: rede de conhecimento e espaços de circulação na configuração da etnologia alemã na Amazônia no início do século XX. *Asclepio*, v. 71, n. 2, p. 273, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2019.14>.

SCHRÖDER, P. An Episode from the Beginnings of Anthropology in the Amazon Curt Nimuendajú and the Xipaya Indians: A Research in Adverse Circumstances. *Anthropos*, v. 114, n. 2, p. 343-354, 2019.

SNETHLAGE, E. A Travessia entre o Xingu e o Tapajoz. *Boletim do Museu Emílio Goeldi*, v. 7, p. 49-92, 1912 [1910].

SNETHLAGE, H. E. Wörter und Texte der Tembé-Indianer aufgezeichnet von Cyriaco Batista (Tembé). *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, v. 2, p. 347-393, 1932.

STOCKING Jr., G. (org.). *Volksgeist as Method and Ethics: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996.

WELPER, E. M. (org.). *O chamado da selva: a correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus*. Tradução Peter Welper. Rio de Janeiro: Camera Books, 2019.

WELPER, E. M. Aventura etnográfica de Curt Nimuendajú. *Tellus*, v. 13, n. 24, p. 99-120, jun. 2013.

WELPER, E. M. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002a.

WELPER, E. M. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002b.

WELPER, E. M. Da vida heroica ao diário erótico: sobre as mortes de Curt Nimuendajú. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 22, n. 2, p. 551-586, 2016.

WELPER, E. M. Segredos do Brasil: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 61, n. 3, p. 7-51, 2018.

WELPER, E.; BARBOSA, P.; CHAMORRO, G.; HEUSI, N. A lendas... de Nimuendajú. *Tellus*, v. 13, n. 24, p. 11-35, jan./jun. 2013.

Mitos Tembé

1. Maíra e os gêmeos: Maíra e os homens¹

A princípio os índios não possuíam mandioca; eles plantavam camapú [*Physalis sp.*] nas suas roças. Um dia um índio estava preparando o chão para plantar camapú quando Maíra² chegou e perguntou o que ele estava fazendo.

– Isto não é da tua conta! – respondeu o índio. – Não sou teu filho para te dar satisfação!

Maíra continuou o seu caminho, mas tendo andado um pedaço ele se virou e eis que a mata vinha desabando sobre a plantação do homem, encobrindo-a. O homem correu para casa para buscar uma faca e perseguiu Maíra para matá-lo. Chegando numa outra casa ele perguntou se Maíra tinha passado e, vendo um jerimum no chão ao lado da casa, o apanhou dizendo:

– Se eu encontrar esse sujeito [Maíra] eu o matarei assim!

E, atirando o jerimum ao ar, quis apará-lo na ponta da faca, mas a fruta, na queda, retorceu a mão com a arma, cuja ponta se cravou no pescoço do homem, matando-o.

Seguindo adiante, Maíra encontrou outro homem na roça e fez a mesma pergunta.

– Estou limpando os meus camapús³ – respondeu este, e adicionou: – Quem dera que nosso pai Maíra quisesse vir, de certo ele nos traria muitas coisas boas!

– Este que está vendo é teu pai – respondeu Maíra. – Queres mandioca?

O homem respondeu que sim e imediatamente Maíra transformou os paus derrubados da roça em maniva. Depois de tê-lo ensinado como plantar a maniva, eles foram juntos para a casa do índio. Maíra, porém, logo o mandou voltar à roça para buscar mandioca para fazer manicuera. O homem objetou que, tendo plantado a maniva ainda agora, ela não podia ter raízes ainda.

¹ *Die Zwillingssage und die Karuwära*, 1915. [N.O.]

² “Uma vez esse personagem foi também chamado como “Mairatá”, o que talvez esteja construído com o verbo *atá* = andar, podendo significar algo como ‘Maíra, o andarilho’.” (NIMUENDAJÚ, 1915, 281).

³ *Physalis angulate*.

– Então terás mandioca só depois de um ano – disse Maíra, e continuou o seu caminho.⁴

2. A mulher de Maíra

Ele chegou onde estavam os companheiros dele, e depois continuou novamente a viagem.⁵ Uma vez ele parou na mata diante de uma árvore, chamada *pitiwí* em Tembé, e, ao contemplar o seu tronco direito e bonito, encostou-se nele dizendo:

– Quero que essa árvore seja uma mulher que possa ser minha companheira! – Logo atrás das suas costas os galhos se transformaram numa casa e o tronco numa moça, que convidou *Maíra* para entrar. Ele morou junto com ela durante muito tempo, depois continuou a caminhar.⁶ A mulher já estava grávida e o filho no ventre materno falou:

– Vamos atrás de nosso pai!

Ela se admirou que o filho falasse antes de nascido e perguntou:

– Sabes então o caminho?

– Sei!

– Então vamos!

Seguiram pelo caminho, e o filho mandou que sua mãe apanhasse as flores enquanto passavam. Numa delas, porém, estava sentada uma caba que a picou no dedo. Então ela bateu com a mão no ventre dizendo:

– Para que tu queres sempre flores? Ainda nem nasceu!

Com isto o filho de *Maíra* ficou zangado.

– Por qual caminho teu pai foi? – perguntou a mãe ao menino, e eis que ele lhe mostrou o caminho para a casa do *Mucura*.

À boca da noite ela vinha chegando, justamente quando o ruído de uma grande chuva estava se aproximando. O *Mucura* perguntou à mulher

⁴ “Aqui e abaixo *Maíra* aparece várias vezes nessa capacidade como um ‘caminhante’.” (NIMUENDAJU, 1915, p. 282).

⁵ “Quando perguntei ao meu informante, Antonio Honoratu, se ele não se lembrava do nome de nenhum desses companheiros de *Maíra*, ele respondeu o de um, o cozinheiro, que era chamado de ‘*Adão*’.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 282).

⁶ “O velho chefe *tembé*, major *Leopoldino* do rio *Guama*, contou o começo da lenda dos gêmeos da seguinte forma: *Maíra* visitava toda noite uma mulher, sem fazer-lhe reconhecido. Ela pensava, inutilmente, em quem poderia ser o visitante secreto. Finalmente buscou *jenipapo*, ralou e colocou uma panela com uma cor azul escuro embaixo da rede. Quando *Maíra* voltou a noite, ela lhe perguntou: ‘Pois quem é você?’ ‘Eu o sou’, respondeu *Maíra*. Daí ela mergulhou a mão na tinta e enegreceu com isso o rosto dele. Quando *Maíra* viu no outro dia que estava marcado, ele seguiu caminho e nunca mais voltou para a mulher. Essa já estava grávida, etc.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 20, 282).

para onde ela ia, e ela contou que estava procurando o pai do filho dela. Depois ela pediu ao Mucura que a deixasse dormir na casa, e este a mandou entrar. Quando a mulher tinha armado a sua rede, Mucura subiu na cobertura da casa, dizendo que iria consertá-la. De fato, porém, ele abriu uma goteira bem por cima da rede da mulher, que fez caminhar a água para o lugar onde ela ia dormir.

– Chove muito na tua casa! – disse a mulher, e Mucura mandou que ela armasse a rede mais perto da rede dele, onde não chovia.

Às escondidas, porém, ele subiu novamente na cobertura e abriu outra goteira por cima da dormida da mulher, que por fim se viu obrigada a mudar sua rede para rente à do Mucura. Os dois dormiram juntos a noite inteira e de manhã ela estava prenhe dele também. Então disse Mairaíra [o filho de Maíra] ao Mukuraíra [o filho de Mucura]:

– Não, assim tão junto de mim eu não te quero! Fica do outro lado!

No dia seguinte a mulher continuou a viagem, e perguntando ela outra vez a Mairaíra o caminho de seu pai, este lhe ensinou o que levava à casa dos Tigres.⁷

3. Os gêmeos e os jaguares

Na casa destes só se achava na ocasião uma velha, que recebeu a mulher:

– De onde vem, minha filha? Meus filhos são muito brabos quando voltam para casa com fome e não acham nada para comer!

Ela escondeu a mulher debaixo de um cesto grande. Depois os filhos dela vieram e perguntaram:

– Que cheiro é este aqui?

– Nada.

Mas eles levantaram o cesto e descobriram a mulher. Mairaíra transformou sua mãe em veada, que fugiu, mas os jaguares a perseguiram e a alcançaram, despedaçando-a.

– Veja, mãe, ela tem filhotes! – gritaram eles.

– Então deixe-os para mim, para eu fazer mojica⁸ deles! – disse a velha.

⁷ “Naturalmente se trata do jaguar pintado. Eu tenho usado o nome ‘tigre’, comum no sul do Brasil, apenas porque dele se consegue formar em alemão um feminino útil.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 283). No manuscrito em português da *Coletânea de Lendas* ele continuou a utilizar o termo “tigre”. Substituímos aqui por *jaguar/onça* conforme o gênero em questão. [N.O.]

⁸ “Mingau feito com carne cozida no caldo e farinha de mandioca. De “Jyk” (radical), *cozinheiro*.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 283).

Mas quando ela os meteu numa panela com água quente ela queimou a mão. Ela quis cortá-los em pedaços com uma faca, mas cortou o dedo, e quando quis assá-los na brasa, ela outra vez queimou a mão. Tentou também socar os pequenos no pilão, mas a mão deste feriu-a. Então resolveu guardar os dois e meteu-os debaixo de um paneiro. No dia seguinte eles tinham se transformado em filhotes de papagaio.

– Que bonitos papagaios! – disse a velha. – Vou criá-los! – e deu-lhes de comer.

Na manhã seguinte eles estavam transformados em crianças.

– Veja, eles viraram criancinhas – disse a onça velha. – Vou criá-las como meus netos para mais tarde me acompanharem à roça!

E ela foi criando os dois.

A onça lhes fez flechas para caçar pássaros. Depois eles foram com a velha à roça e lá brincaram. Eles chamaram a velha para despiolhá-la, e quando com isso ela tinha adormecido, tiraram-lhe a cabeça, rolando-a pelo chão como brinquedo, e colocaram-na depois novamente no seu lugar. Então a velha acordou e perguntou:

– Eu dormi muito tempo?

– Na verdade, avó, você dormiu muito! Vamos agora para casa pois está aborrecida!

Depois a velha lhes disse:

– Não vá longe, senão encontrarás um monstro!

Eles foram para a beira da mata onde encontraram um jacuaçú, que disse:

– Há-há-há! Estais morando com os jaguares que comeram vossa mãe!

– Sabes o que o jacu me contou? – perguntou Mairaíra a seu irmão. – Ele disse que os jaguares mataram nossa mãe!

Então ambos choraram. Quando depois voltaram para junto da onça velha, esta perguntou:

– Por que choraram?

– As cabas nos picaram.

– Meus netos, ali não há cabas!

– Sim, avó, tem cabas!

– Não, ali não tem!

– Então vá buscar o ninho delas – mandou Mairaíra a seu irmão.

Este foi, amassou folhas de maniva com barro e, soprando nisso, transformou-os em um ninho de cabas, que levou para a velha.

– Eis aí as cabas! – disse ele atirando o ninho na cabeça dela de maneira que as cabas picaram o rosto da velha.
– Foi mesmo verdade, meus netos! – gritou a velha onça.

4. A vingança dos gêmeos

Quando ficaram grandes eles foram ao mato. Eles fizeram um paneiro para levar farinha e disseram aos jaguares que iam caçar veados. Eles acamparam na beira de um rio onde cortaram ururunã [*Ischnosiphon sp.*],⁹ e aí trabalharam durante cinco dias, um fazendo abanos,¹⁰ o outro tipitis,¹¹ que jogaram no poço do rio. Logos os abanos se transformaram em piranhas e raias e os tipitis em sucurujus, jacarés e poraquês.

– Agora vamos experimentá-los! – disse Mairaíra.

Eles mataram cinco queixadas, cuja carne atiraram na água para que os bichos criados por eles se acostumassem a comer carne e ficassem ferozes. Depois mataram ainda uma anta, cuja carne também foi atirada aos bichos d’água. Depois Mairaíra fez uma pinguela [*iruawána*] por cima d’água. Ele atirou uma flecha para a margem oposta, depois uma segunda, que ficou fincada no recorte da primeira, etc. [*uzapiterú uíwa*], até que as margens estavam unidas. Depois eles passaram e fizeram anajás [*Maximiliana regia*] na margem oposta. Levando frutas de anajá e carne moqueada, eles voltaram para junto dos jaguares.

Eles contaram a estes que tinham achado muitos anajás na outra parte do rio.

– Então vamos lá amanhã, e vamos todos, e que ninguém fique em casa! – disseram os jaguares.

– Sim, vamos! – disse Mairaíra.

E no dia seguinte eles foram.

– Onde estão os anajás? – perguntaram os jaguares.

– Primeiro vamos caçar – respondeu Mairaíra.

Eles caçaram e atiraram os intestinos dos animais que mataram aos bichos d’água.

– Quantos peixes tem aqui! – disseram os jaguares. – Amanhã vamos moquear peixes!

⁹ Urumã. [N.O.]

¹⁰ “Os abanos Tembê têm a forma de peixe.” (NIMUENDAJU, 1915, p. 284).

¹¹ “Tubo comprido e elasticamente trançado para espremer a mandioca ralada.” (NIMUENDAJU, 1915, p. 284).

– Sim – respondeu Mairaíra. – Amanhã terão peixe em abundância!
Na manhã seguinte ele chamou os jaguares:

– Acordem! Vamos buscar anajás! Vamos todos!

Eles foram para a pinguela e, quando todos estavam em cima dela, ele fez crescer a água, o rio se alargou e se transformou em oceano. As ondas rodearam os jaguares, que caíram da pinguela e foram devorados pelos bichos d'água.¹²

Os gêmeos tomaram as armas do chefe dos jaguares e meteram-nas num taquari. Chegando à tapera dos jaguares, botaram-no dentro da fogueira, ele arreventou e uma brasa voou longe. Mairaíra recolheu-a e levou.

5. O roubo do anzol

Seguindo adiante eles encontraram um Azán, que estava pescando com anzol no rio.

– Vou-lhe tomar o anzol! – disse Mairaíra.

Ele se transformou em surubim, chegou nadando, pegou cuidadosamente o anzol e o arrancou. O Azán amarrou um novo anzol na linha e atirou-o na água. Agora Mukuraíra quis experimentar a mesma façanha. Seu irmão bem aconselhou a não meter o anzol todo na boca, mas ele abocanhando-o incautamente, ficou nele preso e foi puxado para a terra. Azán matou a sua presa e carregou-a para casa, onde a moqueou e comeu. Mairaíra, transformado em tocandeira, entrou na casa do Azán, onde juntou cuidadosamente todas as espinhas e restos esparsos do surubim. Ele os compôs outra vez, embrulhou o esqueleto numa folha e soprou nele. Logo Mukuraíra se levantou e perguntou:

– Parece que dormi muito?

– Não, Azán te matou e comeu – respondeu Mairaíra. – Mas para que futuramente possa ser o meu companheiro de verdade eu te fiz agora de maneira que não morrerás mais, assim como eu mesmo!¹³

¹² “Outra versão que ouvi no Gurupy redirecionou este interessante motivo com a corrente de flecha: Mairaíra cai em um tronco de árvore como uma ponte sobre o rio. Quando todos os tigres estão nele e a água aumentada os envolve, ele corta a corda que segurava a margem do cais. O tronco da árvore afunda e os tigres são vítimas dos animais aquáticos.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 285).

¹³ Embora o manuscrito remeta a uma nota, esta não foi encontrada no documento. [N.O.]

6. O encontro com o pai

– Vamos procurar nosso pai – disse Mairaíra.

Eles foram e dormiram à noite no caminho. Ao amanhecer Mukuraíra perguntou:

– Onde acharemos nosso pai?

– Ele já está perto – disse Mairaíra.

Cedo ainda eles chegaram onde ele estava. Ele já sabia que os jaguares tinham devorado a mulher dele. Ele tinha aspecto de velho e usava uma testeira. Os gêmeos saudaram Maíra e ele disse:

– Vocês vieram, meus filhos?

7. O arco de Azán

Depois Maíra perguntou aos irmãos:

– Filhos, sabem onde Azán está fazendo o seu arco?

– Não! Onde é?

– Isto eu não digo! *Marawí-rupi* [algures].

– Então vamos ver se achamos!

Eles procuraram e acharam um Azán velho que estava sentado, raspando o seu arco.

– Ó *tamúí* [avô]! – eles o saudaram. – O que está fazendo aí?

– Estou aprontando o meu arco – respondeu o Azán. – Porque consta que um grande mandão [*maé-poromonó*¹⁴] virá para matar a nós todos!

– Deixe ver! – disse Mairaíra.

– Como é bonito teu arco, avô!

O velho estendeu-lhe o arco, mas Mairaíra tomou-lhe a arma da mão.

– Na verdade, o teu arco é muito bom, *tamúí* – disse ele jogando fora a arma, e logo a madeira se transformou numa cobra, que fugiu com ruído.

Depois eles voltaram a seu pai e lhe contaram a façanha.

8. A tapagem do Azán

– Filhos, sabem onde um Azán está fazendo uma tapagem?

– Não! Onde é?

– *Marawí-rupi*!

Os dois foram e acharam o Azán, que tinha feito uma tapagem num igarapé e também já tinha quase esgotado a água para apanhar os peixes.

¹⁴ “Literalmente: alguém que tem o costume de ordenar.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 286).

Eles chegaram saudando-o e dizendo que queriam ajudá-lo. Entretanto, eles só encheram o leito de novo com água. Depois Mairaíra transformou-se num beija-flor e, enquanto o Azán curvado lhe virava as costas, chegou no seu voo rápido e picou-o com o bico no traseiro. O Azán deu um grito de susto, mas continuou a trabalhar. Outra vez o beija-flor picou-o com a toda força. Azán saltou furioso, mas, quando quis continuar, a avezinha voou ao redor dele cantando: “*Akutukutúk Akututúk!*” [“eu continuo a picar”]. Então o Azán abandonou a sua tapagem e correu. Os irmãos voltaram para junto de Maíra, que perguntou:

- Já achou o Azán?
- Já, pai!
- E o que fizeram com ele?
- Pregamos-lhe uma peça!

9. O Azán de cabelos compridos

- Filhos, sabem onde está o Azán de cabelos compridos?
- Não! Onde é?
- *Marawí-rupí!*

Eles foram e encontraram o Azán cujo cabelo arrastava atrás dele no chão como daqui até a volta do Gurupi [dois quilômetros]. Ele estava em pé num campo.

- Vamos queimá-lo! – propôs Mairaíra.

Primeiro eles secaram um riacho e uma lagoa na vizinhança, depois foram ter com Azán e disseram:

- Ouça, avô, nós vamos queimar o campo!
- Está bem, crianças, mas botem o fogo longe para que meus cabelos não se incendeiem!

Os gêmeos puseram fogo no campo e logo as pontas do cabelo de Azán se incendiaram. Ele, porém não percebeu isto, pensando que o estrondo vinha do incêndio de algum tabocal.

- Só tenham cuidado com os meus cabelos! – recomendou ele.
- Não tem perigo, *tamúi!* – tranquilizaram os irmãos.

Entretanto, o fogo aproximava-se da cabeça dele e, quando ele sentiu o calor, correu para apagar o fogo no igarapé. Encontrando-o seco, correu para a lagoa, mas, achando-a igualmente sem água, caiu no leito seco dela e a sua cabeça arreventou. Os gêmeos, porém, voltaram para junto de Maíra e contaram o que havia feito.

10. O banho de Azán

- Filhos, sabem onde o Azán se banha na lagoinha?
- Não! Onde é?
- *Marawí-rupi!*

Eles procuraram até que acharam o Azán que estava tomando banho. Esperaram até que ele fosse embora, depois espremeram pimenta [*tazakaí*] e a misturaram na água da lagoinha. Quando o Azán voltou para se banhar e entrou na água, a pimenta ardeu-lhe nas partes genitais.

– *Awapeí-peí* [muito mururé] – disse ele, e saiu da água. Ele esfregou o pênis provocando poluções, depois tornou a entrar na água para lavá-lo. Mas a pimenta só fez arder cada vez mais, e finalmente ele correu e foi correndo até cair morto. Os gêmeos voltaram e contaram a história ao pai.

11. O Azán de pernas compridas

- Filhos, sabem onde está o Azán de pernas compridas?
- Não! Onde é?
- *Marawí-rupi!*

Então os dois foram e acharam o Azán cujas pernas eram tão altas como as árvores da mata. Ele estava em pé, soprando numa flauta de taboca, e fora disso ele nada fazia. Mairaíra gritou-lhe, mas ele nada ouvia, continuando sempre a tocar flauta. Então Mairaíra, com seu cacete, deu-lhe uma pancada na canela, e imediatamente o Azán se transformou numa árvore morta coberta de cipós secos que desmoronou com estrondo.

12. Mairaíra desafia seu pai

Os dois voltaram para junto de Maíra, e Mairaíra desafiou seu pai para atirar com ele de porfia. Tomando o seu arco, atirou uma flecha contra um rochedo de tal maneira que ela entrou e ficou fincada. Depois mandou Mukuraíra buscar a flecha e atirou-a pela segunda vez, com o mesmo resultado. Maíra tentou fazer a mesma coisa, mas todas as vezes que ele atirava, a flecha saltava da pedra.

13. A partida dos gêmeos

Depois disso, Mairaíra disse a seu pai:

- Vamos te deixar outra vez, pai!
- Para onde querem ir? – perguntou Maíra.

– *Marawí-rupi!*

Assim eles se despediram e foram embora e nunca mais voltaram. Provavelmente eles foram para o leste, porque consta que eles fizeram esses rios que desembocam no mar, e na cachoeira da Mão d’Onça do rio Gurupi pode-se ver até hoje o rasto do jaguar que eles conduziram consigo.

14. Maíra e os Karuwára¹⁵

Hoje a morada de Maíra é no grande campo inteiramente desprovido de árvores que tem o nome de Ikaiwéra. A sua localização é a oeste das antigas sedes dos Tembé,¹⁶ além das cabeceiras do Gurupi e do Pindaré ou, segundo uma informação isolada, no Oriente. Ali Maíra habita numa grande casa, inteiramente só. Ele se parece com um homem branco e usa vestes compridas. Ao redor da casa só crescem flores. As aves ali falam em língua humana, chamando pelo nome as pessoas que chegam. Por não haver árvores, jandaias e maracanãs fazem os seus ninhos no chão, e pelo mesmo motivo o mel se encontra em cupinzeiros.

Perto da casa de Maíra há uma grande aldeia cujos habitantes vivem sempre satisfeitos e alegres. Para sua alimentação diária eles precisam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes a cuietês. As suas roças não exigem cuidado: plantam-se e colhem-se por si mesmas. Maíra e seus companheiros no campo de Ikaiwéra têm o nome de “Karuwára”. Quando envelhecem, não morrem, mas ficam novos outra vez. Eles cantam e dançam e celebram festas continuamente.

Consta que da última aldeia dos Tembé no Cajuapára [cabeceira oriental do Gurupi], a viagem ao Karuwára leva ainda um mês. Em tempos antigos, os Tembé tentaram por diversas vezes alcançar Ikaiwéra, mas todas essas tentativas fracassaram. Quem já teve relações sexuais nunca poderá chegar lá: ou os mantimentos provam ser insuficientes; ou o campo por onde se passa fica alagado no inverno; ou no verão o seu solo fica tão ardente com o calor do sol que não se pode pôr o pé nele. Alguns dos viajantes que iam para Ikaiwéra notaram de repente que, em lugar das suas redes, eles iam

¹⁵ Na publicação de 1915, os quatorze mitos até aqui apresentados faziam parte do primeiro mito: “os Gêmeos e Karuwara” (*Die Zwillingssage und die Karuwära*). [N.O.]

¹⁶ “Os Tembé habitavam, até a metade do século XIX, a região do alto rio Pindaré. Só então, a convite do mateiro Manoel Antonio, eles começaram a seguir para o rio Gurupi e além dele até a região do Capim, Guamii e Acará pequeno, até aparecer uma tropa, mesmo na linha férrea de Belém a Bragança, e foram colonizados no Prata através dos missionários Capuchinhos.” (NIMUENAJÚ, 1915, p. 287).

carregando casas de cupim nas costas, ou a sua bagagem toda sumia de repente e tinham que voltar para procurá-la. Em tempos mais antigos, porém, consta que algumas pessoas conseguiram chegar em Ikaiwéra.

Certa vez um numeroso grupo de Tembé foi à procura da terra dos Karuwára, somente para aprender lá as cantigas, mas teve que voltar do meio do caminho. Mas apareceu-lhes então um dos Karuwára para ensiná-los a cantar, o que então não sabiam ainda. Pintado e enfeitado com penas, maracá e cetrol [araruwáya] nas mãos, ele subiu ao galho mais alto de um pau d'arco perto da aldeia e começou a cantar. Os Tembé derrubaram a mata ao redor do pau d'arco, limpam o lugar e se reuniram todos debaixo da árvore para aprender as cantigas. Finalmente o Karuwára subiu outra vez ao céu, antes, porém, ele deixou cair os seus enfeites no chão. Os Tembé apanharam e fizeram deles os enfeites da dança que hoje usam.

15. Incêndio mundial e dilúvio

Em tempos antigos, um homem aproximou-se de certa criança que estava brincando só. Ele deu-lhe uma vela acesa, mandando que ela a apagasse no rio, e sumiu outra vez. A criança mergulhou a vela no rio, que imediatamente começou a arder. Primeiro queimou a água, depois a terra também incendiou-se. O fogo ardia debaixo do chão e arrebentou no terreiro de uma aldeia. Então a terra nesse lugar desmoronou. Uma mulher prenhe escondeu-se com o menino dela entre os troncos de uma touceira de bananeiras, onde o fogo não podia molestá-la. O fogo destruiu a humanidade toda. Quando por fim se apagou, os dois saíram do seu esconderijo. Eles encontraram na queimada ainda cinco sementes de mandioca que guardaram cuidadosamente. Então começou a chover durante muitos dias e muitas noites. Os dois se salvaram numa canoa, pois a água cobriu toda a terra. Eles sofreram muita fome. Quando enfim a água tinha escorrido e o chão reaparecido, eles plantaram as sementes de mandioca. Depois a mulher teve uma filha, e desta e do menino descendem todos os homens.

16. O roubo do fogo

No princípio, só o urubu-rei possuía o fogo. Os Tembé só torravam a carne que iam comer ao calor do sol. Eles resolveram roubar o fogo do urubu-rei, e para esse fim mataram uma anta. Deixaram-na no chão e depois de três dias ela já estava podre e cheia de vermes. O urubu-rei desceu então com sua parentela. Eles tiraram as suas vestes de pena e apareceram em forma

humana. Com um tição que tinham trazido, eles acenderam uma grande fogueira, e, catando os vermes, embrulharam-nos em folhas para assá-los. Nesta ocasião, os Tembé saltaram do seu esconderijo, mas os urubus levantaram o voo e salvaram o fogo. Assim os índios tentaram durante três dias em vão.¹⁷ Enfim fizeram uma tocaia¹⁸ bem perto do cadáver da anta, e um velho pajé escondeu-se dentro dela. Os urubus voltaram e fizeram a fogueira, desta vez perto da tocaia.

– Agora, se eu saltar, eu ganho o tição! – dizia o velho consigo.

Quando os urubus haviam tirado as suas vestes de penas, ele saltou para fora. Os urubus se precipitaram para pegar as suas vestes, enquanto o velho agarrou um tição: o resto da fogueira as aves juntaram e levaram. O velho pajé pôs então o fogo em todas as árvores cuja madeira servia para fazer as varas com que se produz o fogo [*tata-íwa*]: *rukú-iwa*, *kwatipurú-íwa*, *iwíra* e outras.

17. A aquisição da noite

No princípio, o céu estava muito mais perto da terra do que hoje, mas as aves resolveram suspendê-lo. Todos se reuniram para esse trabalho, convidando também o morcego. Este, porém, não gostava de fazer esforços e negou ajuda. Desde então ele tem que dormir de cabeça para baixo.

Os antigos Tembé tinham as suas choças num campo. Naqueles tempos, era sempre dia e eles tinham que dormir no claro. Desejavam muito um pouco de escuridão para poder dormir melhor. Um velho contou-lhes um dia que havia visto dois enormes potes junto dos quais um velho Azán vigiava. Os potes tinham uma cor preta e dentro deles era escuro. Então os Tembé calcularam que eles deviam conter a noite que eles tanto desejavam, e foram para lá para ver se podiam obter um pouco dela. Aproximando-se dos rastros sem ruído, ouviram dentro dos potes as vozes das corujas, dos macacos da noite, do Azán que grita “*tati*”¹⁹ e de outros seres noturnos. Eles quebraram com flechadas o menor dos potes e fugiram para trás com toda pressa, pois atrás deles vinha a noite com os seus animais. Em casa aproveitaram a escuridão para dormir, mas ela acabava muito depressa, e por isso resolveram

¹⁷ “O chefe Tembé Tukúra do Acará pequeno me contou que ‘Tupana’ se transformou primeiro num jacaré morto, depois numa cobra morta e finalmente num tapir morto a fim de enganar os urubus.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 289).

¹⁸ “Um esconderijo ou um pequeno abrigo onde o homem esperava a caça.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 289).

¹⁹ “O “Saci” dos brasileiros?” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 290).

quebrar também o pote maior para haver uma noite mais comprida. Araquã²⁰ e Jacupeba²¹ resolveram executar a façanha, convidando também o Uruvavá,²² a quem eles chamavam de “*kwaiti*” [cunhado]. Todas essas aves eram então ainda gente. Eles recomendaram ao Uruvavá que corresse com toda a pressa, mas depois deles quebrarem o pote, a noite os perseguiu com tanta rapidez que Uruvavá, tropeçando num cipó, caiu e foi alcançado pela escuridão, transformando-se em ave noturna.

18. A caveira rolante²³

Uma tropa de caçadores foi acampar na mata. Os moquéns estavam sobrecarregados de carne. Macacos-prego com os braços abertos estavam metidos em espetos, ao lado de rolos de guariba enrolada e membros cortados de outros animais. Em todo o redor viam-se espalhadas cabeças cortadas, peles, ossos e tripas. Todos os caçadores tinham saído, deixando no acampamento apenas um menino para virar a carne no moquém. Eis que apareceu no lugar um homem. Ele deu uma volta, examinou com rosto carrancudo a caça morta, contou as redes e saiu. Quando à tarde os caçadores voltaram ao acampamento, o menino contou-lhes da visita, mas ninguém acreditou. Depois, porém, quando os homens estavam deitados nas suas redes para dormir, o menino contou a história outra vez a seu pai, e este enfim ficou desconfiado. Ele e o menino desataram as suas redes e, na escuridão, se retiraram para as moitas, um pouco distante do acampamento. Ainda não fazia muito que tinham abandonado o lugar quando se fizeram ouvir vozes de corujas, onças e outros animais noturnos, entremeados com gemidos humanos e o estalar de ossos quebrados.

– Isto é curupira com os seus sequazes que está matando os caçadores – disse o homem ao menino.

Ao romper do dia eles foram ver o acampamento: só havia redes vazias manchadas de sangue, e ossos humanos quebrados espalhados por debaixo delas. No meio dos destroços jazia a Cabeça de um dos caçadores. Quando o homem com seu filho quis ir embora, a Cabeça de repente lhe gritou:

²⁰ Araquã-pintada (*Ortalis guttata*). [N.O.]

²¹ *Penelope superciliaris*. [N.O.]

²² O uru é uma ave galiforme da família *Odontophoridae*, também conhecido como: uru-capoeira, uru-do-nordeste, piruiha. [N.O.]

²³ No original em alemão de 1915, este mito aparece com o nome : “V Der rollende Totenschädel”, que seria mais bem traduzido como “Crânio rolante”. Mantive a tradução feita por Nimuendajú no manuscrito em português. [N.T.]

– Leva-me para casa, compadre!²⁴

O homem virou-se admirado.

– Leva-me para casa, compadre! – pediu a Cabeça novamente.

Então o homem mandou o filho adiante para a aldeia, enquanto ele mesmo arrancou um cipó com o qual amarrou a Cabeça, arrastando-a atrás de si pelo chão. Logo, porém, ficou amedrontado e a deixou no caminho. Mas, continuando ele a caminhar, a Cabeça rolou atrás dele como um jerimum, gritando sem cessar:

– Compadre! Compadre! Espere um pouco! Leve-me!

O homem teve que andar mais devagar para que a cabeça pudesse rolar rente atrás dele. Entretanto, ele pensou como poderia livrar-se do sinistro companheiro. Ele mandou que a Cabeça esperasse um pouco por ele no caminho, enquanto ia ao mato fazer as suas necessidades. Ele, porém, não voltou depois para onde havia deixado a Cabeça, retornando ao caminho um bom pedaço adiante. Ali ele fez com toda pressa um fojo, que ele cobriu com ramos verdes e escondeu-se ao lado. Entretanto, a Cabeça esperava no caminho pela volta dele e gritou finalmente:

– Compadre, ainda não acabou?

– Ainda não, compadre! – responderam as fezes do homem.

Mas a cabeça disse:

– O quê?! No meu tempo, quando eu era gente, as fezes não falavam!

Depois o homem saiu da mata, encheu o buraco com terra e calçou-a bem com os pés. Depois voltou para a aldeia.

Ao anoitecer ouviram-se gritos que vinham se aproximando da mata.

– É a Cabeça que se livrou do fojo – disse o homem para a gente da aldeia.

A Cabeça, entretanto, tinha criado asas e garras, como um gavião gigantesco. Ela veio voando, atirou-se sobre o primeiro homem que encontrou e o devorou. Na noite seguinte, porém, um pajé armado de arcos e flechas escondeu-se no lugar onde o caminho desembocava na mata e esperou pelo monstro. Ao escurecer, este veio, voando e gritando, sentando-se finalmente numa árvore na beira da mata. Agora ele tinha inteiramente o aspecto de um gavião colossal. Mas o pajé atirou-lhe uma flecha que lhe varou a cabeça por ambos os olhos e o fez cair morto instantaneamente.

²⁴ “Hemu, na realidade, ‘meu companheiro’; em alguns dialetos também ‘meu irmão’.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 291).

19. A festa dos animais

Os animais celebraram uma festa que durou muitos dias. Todos tinham sido convidados para ela: veados, antas, queixadas e onças, além de aves de todas as espécies. Ouviu-se o gavião-real *Wirohúete* tocar de longe a sua buzina: “Bû-bû-bû!”, e os animais ficaram alegres e disseram:

– Ali vem também o gavião-real para dançar conosco!

Ele, porém, ainda estava se enfeitando e se preparando para a festa. Também os macacos ainda não tinham chegado.

Enquanto os animais estavam descansando da dança, eles convidaram o filho do jaguar para cantar. O jaguar velho instruiu-o sobre como devia fazê-lo, e ele de fato cantou bem. Depois foi também o jaguar velho convidado para se fazer ouvir. Sua mulher pediu que ele não cantasse nada de ofensivo, mas ele cantou: “*Tazahúpiréra imerú-merú!*” [couro de queixada cheio de varejeiras²⁵], referindo-se à carniça das queixadas que ele havia matado. Com isto, os queixadas se irritaram, mas o jaguar continuou a cantar: “*Arapuhá-piréra imerú-merú!*” [couro de veado cheio de varejeira]. Isto aborreceu também os veados e a onça disse a seu marido:

– Podia ter cantado alguma coisa bonita, por que insultou os outros?

Outra vez a buzina do gavião real se fez ouvir, mas, quando ele chegou, a festa já tinha acabado, porque o Deus-Veado, *Arapuhá-tupana*, se levantou e se pôs em pé no meio das mulheres para cantar. Ele cantou por muito tempo, mas a sua cantiga não se deve cantar, se não todos que a ouvem morrem. De repente ele deu um espirro e desapareceu. Sobre todos os assistentes passou como um raio e eles se transformaram em animais. Quando os macacos enfim chegaram, não encontram mais nada da festa. Aborrecidos, entraram nas roças vizinhas para furtar milho e vagaram pelas árvores em busca de frutas, e nisso ficaram até hoje. E se naquela ocasião o jaguar não tivesse se comportado mal, todos os animais seriam até agora como gente, e poderiam cantar.

20. Os gaviões e o dilúvio

Um homem achou o ninho de um gavião-real [*Wirohú-eté*] numa árvore e chamou seu irmão menor para ajudá-lo a tirar os filhotes. Eles fizeram uma motá,²⁶ e o mais velho subiu enquanto o menor lhe estendia as varas. Durante

²⁵ “Ele se referia às moscas sobre a carniça dos animais matados por ele.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 292).

²⁶ Aterro feito em beira de rio. [N.O]

esse trabalho, uma coisa qualquer caiu na cabeça do menor, que pediu à mulher de seu irmão que lhe tirasse dos cabelos. Vendo essa cena do alto da motá, o maior ficou com ciúmes. Quando ainda faltava pouco para chegar ao ninho do gavião ele desceu e mandou que o menor fizesse o resto. Assim que este tinha acabado o serviço, ele subiu atrás dele e cortou todos os cipós que seguravam as varas. Depois foi para casa com sua mulher, deixando o irmão na árvore, junto ao ninho, de onde ele, sem a motá, não podia descer.

No ninho só havia um filhote. Depois de algum tempo a gavião veio voando e perguntou ao homem o que ele queria ali. Ele contou que tinha subido na árvore por causa do filhote e que seu irmão o havia abandonado nessa situação.

– Queres criar minha filha? – perguntou a gavião.

O homem concordou e ela entregou-lhe o macaco que tinha matado para que ele o preparasse para a filha, arrancando os pelos. Mais tarde o gavião veio voando trazendo também um guariba grande. O homem contou-lhe também a sua história e o gavião ensinou-o primeiro como se depila um guariba, porque nesse trabalho o homem era ainda muito lento. Depois, perguntando-lhe o *Wirohú-eté* se ele não queria ser um gavião também, o homem disse que sim. O gavião saiu, voltando pouco depois com alguns companheiros. Atrás dele vinham chegando muitos outros gaviões de todas as espécies, em grupos de dois e três, até que se achava reunida uma grande multidão deles. Sentando-se ao redor do homem, eles começaram as suas cantigas. Logo começaram a crescer penas no corpo deste e garras nos pés, e ele foi transformado em *Wirohú-eté*. Depois ele tentou voar. A princípio ele não conseguia, mas os gaviões o ajudaram e ele aprendeu.

As aves resolveram então matar o irmão dele e comunicaram a sua decisão ao homem. Na aldeia dele estava celebrando-se justamente uma festa, e o irmão maior estava sentado no terreiro da sua casa, pintando-se. Nisto apareceu-lhe o menor na forma de um gaviãozinho que se sentou próximo dele. A gente da aldeia gritou-lhe para que fosse matar a ave, pois ele era conhecido como o melhor flecheiro deles. Ele foi buscar as suas armas em casa e atirou uma flecha no gaviãozinho, porém, este voou para cima e a flecha passou por debaixo dele. O mesmo aconteceu com uma segunda. Agora o gaviãozinho sentou-se bem junto ao homem, que, furioso, atirou pela terceira vez com o mesmo resultado. Logo o gaviãozinho se atirou a ele, agarrando-o pelos cabelos. No mesmo instante ele se transformou num gavião gigantesco, levando seu irmão nas garras para o ar. Imediatamente uma grande multidão de aves de rapina o atacou e o devorou de maneira que só os ossos caíram no chão.

Desde então o irmão menor pode se transformar à vontade em *Wirohú-eté* ou em homem. Os gaviões mandaram que ele fosse buscar seus pais. Ele entrou na aldeia em forma humana. Os habitantes de lá, vendo-o voltar depois de tanto tempo, se assustaram, dizendo que tivesse vindo talvez pelo caminho do Azán. Ele convidou seus pais a entrar junto com ele numa casa para dançar. Porém, outros habitantes da aldeia que ele também convidou não quiseram vir. Enquanto eles estavam dançando na casa, esta se despreendeu do chão, subindo com eles para o céu. Então os da aldeia correram e quiseram impedi-la de subir. Os pajés fumaram seus cigarros soprando a fumaça para o alto, mas de nada valia.

Durante toda a noite seguinte, a chuva desceu e a água subiu tanto que muita gente morreu afogada. Alguns se refugiaram em açazeiros. Como na escuridão nada se distinguiu embaixo, eles de tempo em tempo atiravam caroços de açai para baixo a fim de verificar, pelo som que produzia na queda, se o chão estava enxuto ou coberto de água. Mas sempre ouviam somente o *pluc-pluc*, quando os caroços caíam na água. Então começaram na escuridão a chamar uns aos outros como sapos, e assim continuaram até todos se transformarem em sapos mesmo.

21. A origem da Festa do Mel

Era uma vez dois irmãos. Um deles fez uma tocaia na copa de uma árvore chamada *aziwa-iwá* em Tembé, onde as araras costumavam juntar-se para comer as flores. Ele já tinha matado muitas araras quando chegaram dois jaguares [*ae-sawára*]. Eles trouxeram para a *aziwa-iwa* pedaços de cabaças que eles encheram de néctar espremido das flores grandes. Admirado, o homem os observou sem ter coragem de atirar. Isto se repetiu diariamente, durante muito tempo.

Um dia seu irmão também quis caçar na tocaia. Ele o advertiu que haveria de encontrar lá dois jaguares e que não deveria atirar neles. Quando, porém os dois animais chegaram, sentando-se perto dele nos galhos, ele julgou que podia matar pelo menos um deles, e lhe deu duas flechadas que não produziram o menor efeito. Atirou então duas outras flechadas ao outro, mas o resultado foi o mesmo. Agora, porém, os animais perceberam que ele estava na tocaia. Eles causaram uma tempestade tão forte que a tocaia com o caçador foi atirada ao chão, onde ele morreu. Os jaguares desceram e arrastaram o cadáver para a entrada do mundo inferior, que só tem o tamanho de um buraco de formiga. Por essa abertura eles o arrastaram para baixo.

No dia seguinte o outro irmão imaginou que aquele não tinha procedido conforme a sua advertência e que tinha havido algum desastre. Indo à procura dele achou a tocaia derrubada e, seguindo o rastro de sangue, chegou ao buraco de formigas.

– É aqui que devem tê-lo arrastado para baixo! – disse ele consigo, e transformou-se em formiga.

Descendo pelo buraco, logo chegou a uma entrada larga que conduzia à aldeia dos jaguares. Já de longe ele ouvia as cantigas deles. Na aldeia, viu uma casa grande em cujo terreiro o cadáver do irmão estava amarrado a uma cruz de madeira [*iwirá-mupusái-piréra*] no sol. Na casa dele, entretanto, viu pendurado numa vara, debaixo da cumeeira, muitas cabaças com mel. Debaixo delas os jaguares dançavam e cantavam durante a noite. O homem achou tão bonita a festa que esqueceu por completo do irmão morto, pelo desejo que sentiu de participar na dança. Ele aprendeu todas as cantigas e enfim calculou que os jaguares também não o reconheceriam na forma humana. Assim, toda noite ele se transformou em homem, para cantar e dançar com os jaguares, e durante o dia tomava a forma de formiga.

Assim ele fez até que tinha aprendido tudo dos jaguares, começando então já a se aborrecer. Ele voltou pelo buraco das formigas até o mundo superior e contou ao povo dele o que tinha visto e aprendido.

– Vamos cantar hoje – disse ele ao povo.

Mas este respondeu:

– Como é que se canta?

Então ele os ensinou a cantar.

– Agora vamos buscar mel! Eu sei como se canta debaixo do mel!

Assim eles fizeram, trazendo o mel para a aldeia debaixo de gritos de alegria. Depois ele ensinou às mulheres como deviam cantar os vasos com mel pendurados [*muëriháva*], e um mês mais tarde ele mostrou, também aos homens, como se mistura o mel com água para celebrar a festa no terreiro da aldeia.

22. A visita ao céu²⁷

Os urubu-reis costumavam vir para um lado onde despiam as suas vestes de penas para banharem-se em forma de moças. Havia então um homem que já começava a ficar velho, mas ainda não tinha mulher. Vendo as moças-urubus

²⁷ Na publicação de 1915: “A filha do urubu-rei ou visita ao céu”. [N.O.]

banharem-se no lago, ele pensou como podia apanhar uma delas para ser sua companheira. Ele construiu uma tocaia na beira do lago, entrou nela e esperou. As moças-urubus vieram e despiram-se das suas vestes de penas, sendo que uma delas depositou a sua bem perto da tocaia. Vendo isto o homem saltou para fora e a apanhou. As outras moças correram apressadamente para as suas e, metendo-se nelas, levantaram voo. Só a moça cujas vestes tinham caído nas mãos do homem ficou e pediu:

– Dê-me agora as minhas penas também! As minhas companheiras já se foram e eu também quero voar!

– Não! – respondeu ele. – As penas eu não lhe dou mais!

Então começaram a se olhar mutuamente e a achar gosto um no outro. O homem levou a moça-urubu para a casa dele, onde escondeu as vestes de penas num cesto. Ele deu-lhe outra roupa e casou-se com ela. Eles se acostumaram um com o outro e tiveram um filho, que cresceu.

Um dia a mulher propôs ao seu marido que fizessem uma visita ao pai dela. O velho Urubu-rei, porém, morava além do céu.

– Como eu posso chegar lá não tendo asas? – disse o homem.

Mas sua mulher prometeu arranjar as coisas. Trazendo folhas de jandiparana, ela amarrou-as nos braços do marido e do filho. Depois abanou a ambos com suas vestes de penas, e logo os braços deles se transformaram em asas e as folhas em penas.

– Vamos agora tentar o voo! – disse ela.

O filho tentou primeiro e logo elevou-se, indo sentar-se numa árvore um pouco mais adiante. Depois o pai também fez uma tentativa, mas caiu logo no chão.

– Vou te ajudar para que possa sempre nos acompanhar – consolou a mulher, e ela voou debaixo dele, sustentando-o quando ele ameaçava cair.

Assim subiram. O filho voou logo para a porta do céu, onde se sentou. Algum tempo depois chegaram seus pais também, mas o homem estava completamente exaurido. Eles entraram no céu. Lá tudo é como aqui embaixo. Os urubus habitam lá, mas eles tiram suas vestes de penas e têm formas humanas. Eles se parecem com cristãos [neobrasileiros²⁸].

A família foi caminhando pelo céu e chegou à casa do Sol Kwarahí. Era um homem com um tembetá no lábio e uma coroa de penas luminosas na

²⁸ Na etnologia brasileira, a expressão *neobrasileiro* foi cunhada por Hermann von Ihering para se referir à população não ameríndia do Brasil, isto é, aquela formada por colonizadores, imigrantes e seus descendentes. [N.O.]

cabeça. Não podia chegar perto dele, de tão quente que ele era. Saudaram-no e ele perguntou:

– Para onde vais?

– Vamos visitar meu pai – respondeu a mulher.

Depois chegaram à casa do Lua Zahí [masculino!], que era completamente calvo. Mais adiante estava a casa do vento Iwitú, que não estava em casa na ocasião. Eles entraram e esperaram. De repente começou a soprar um vento muito forte.

– Aí vem Iwitú! – disse a mulher.

E ele, barbudo, entrou com o seu enfeite de cabeça na mão levantada. Quando entrou, pôs o enfeite na cabeça e logo cessou o vento. Saudaram-no e ele perguntou para onde iam.

– Vamos estar com meu pai! – respondeu a mulher.

Finalmente chegaram à casa do velho Urubu-rei. A mulher mandou o marido ficar atrás porque queria primeiro avisar ao pai dela da vinda do genro, e sondar se ele queria recebê-lo. Por isso ela entrou primeiro, só com o filho, na casa do velho e saudou-o. O velho perguntou pelo pai do neto, e a mulher contou-lhe a história do seu casamento. O velho Urubu-rei mandou então chamar o genro, recebeu-o, e deu um agasalho à família. No seu íntimo, porém, ele estava irritadíssimo com esse genro e pensava num pretexto qualquer para matá-lo.

Pela manhã seguinte, por intermédio da mulher, ele lhe ordenou que fizesse uma grande ubá, sendo que a obra devia ficar pronta no mesmo dia. O homem, que nada entendia da fabricação de ubás, foi cheio de tristeza para o mato, pensando debalde em como daria conta da tarefa. Enfim derrubou uma árvore e, devagar, começou a lavrá-la: toc-toc-toc. Um pica-pau, Pekú, chegou e sentou-se perto, era o chefe de todos os pica-paus, e perguntou ao homem:

– Que estás fazendo aí?

O homem contou-lhe o aperto em que estava, e o chefe dos pica-paus respondeu:

– *Uré capópa* [vamos ajudar-te].

Voou e voltou com um grande número de pica-paus. O gavião-de-anta, porém, ele deixou na ponta de uma árvore como sentinela, para que o velho não pudesse surpreendê-los. Os pica-paus se dedicaram logo com toda diligência à construção da ubá. Também já tinham quase acabado o trabalho quando o gavião-de-anta fez ouvir o seu grito de alarme: “*Kiá-kiá-kiá!*”. Instantaneamente, todos os pica-paus voaram. O velho chegou e sentou-se junto do genro, perguntando pelo estado do trabalho.

– Já está quase pronto – respondeu este.

Então o velho, depois de algum tempo, se levantou outra vez e foi embora. Logo o chefe dos pica-paus voltou e perguntou:

– Ele já foi?

– Já.

Então chamou o seu pessoal de novo, e ao anoitecer a ubá estava pronta e todos foram embora. O homem contou à sua mulher que tinha acabado o serviço, e pela manhã seguinte eles botaram a ubá na água.

Alguns dias depois o velho sentiu fome e mandou que seu genro fizesse ainda no mesmo dia uma tapagem no ribeirão, que secasse o poço e lhe trouxesse “traíras”. O que ele assim chamava eram, porém, jacarés. O homem foi e tapou o ribeirão, mas debalde pensou como poderia esgotar ainda hoje tanta água. Por fim pegou um pedaço de casca de pau e começou a trabalhar cheio de tristeza. Eis que chegou o Tatína, chefe de todas as libélulas, e perguntou o que ele estava fazendo. Ele contou o que seu sogro lhe havia ordenado, e o Tatína prometeu de vir em socorro dele com todo seu pessoal. Chamou um grande enxame de libélulas de todas as cores. Estas voaram numa linha por cima da tapagem e começaram a jogar a água fora com o abdômen. Tão apressadamente trabalharam que em pouco tempo o poço estava seco. Desta vez nem foi preciso que o gavião-de-anta ficasse de sentinela, porque o velho Urubu-rei, já seguro de que sua ordem seria cumprida, nem vinha mais. O Tatína mandou que o homem matasse as traíras que ficaram e que eram em tanta quantidade que encheram todos os cestos que ele tinha trazido. Ele as carregou para casa e mandou dizer a seu sogro que o serviço estava feito.

O velho, pensando que o homem tinha trazido jacarés, mandou carregar a presa para a mata para que, apodrecida, criassem vermes, que eram a comida predileta dele. Depois mandou fazer farinha de tapioca e quando, decorrido alguns dias, calculou que já devia ter bastante vermes, encheu com ela uma grande cuia e foi ao mato para regalar-se. Mas o que ele achou foi um monte de peixes e não de jacarés, como ele havia calculado. Voltou furioso e ralhou com a filha porque não tinha transmitido bem a ordem ao marido.

A mulher chamou então o homem e o aconselhou que fizesse nova tapagem, desta vez para apanhar jacarés, a fim de aplacar a raiva do velho. Desconsolado, o homem foi ao ribeirão pensando:

– Quem sabe se o Tatína vai querer ajudar-me desta vez também?

Mas quando ele tinha tapado o curso d’água, o Tatína trouxe outra vez o seu povo, que executou o trabalho em pouco tempo. Na água rasa o homem matou então uma quantidade de jacarés, enfeixou-os e arrastou-os para casa. Sua mulher comunicou ao velho que a presa tinha chegado, e este mandou

levar os “traíras” outra vez para o mato. Quando já estavam cheios de vermes, tomou a sua cuia com farinha de tapioca, foi lá e se regalou durante três dias.

Logo depois, porém, imaginou outro pretexto para matar o genro. Sua filha, entretanto, já tinha se acostumado ao marido e teve compaixão dele. O velho demarcou um grande trecho de mata e mandou dizer ao genro que, infalivelmente e sob pena de morte, tinha de derrubá-lo naquele mesmo dia. Cheio de apreensões, o homem amolou o machado e começou a trabalhar. Depois de ter derrubado as primeiras árvores, sentou-se e pensou na sua situação. Eis que chegou voando outra vez o chefe dos pica-paus, Pekú, e saudou-o:

– Bom dia, compadre!

O homem queixou-se do seu aperto à ave e Pekú prometeu ajudá-lo outra vez com o seu pessoal. Logo reuniu a sua numerosíssima parentela, e depois de deixar o gavião-de-anta de sentinela, os pica-paus começaram a trabalhar furiosamente. Enquanto uns abatiam os arbustos, os outros derrubavam as árvores grossas, e o trabalho já estava quase terminado quando o gavião-de-anta deu o alarme, anunciando a vinda do velho. Prontamente os pica-paus voaram, escondendo-se atrás dos troncos de árvores, enquanto o velho vinha chegando, mostrando-se contentíssimo com o trabalho feito.

– Agora eu não te matarei mais! – prometeu ele ao genro quando ia embora outra vez.

Imediatamente os pica-paus saíram dos seus esconderijos, e à boca da noite a derrubada estava feita e todos foram para casa.

Quando a derrubada estava bem seca, o velho Urubu-rei mandou queimá-la. Ele mesmo foi, sob o pretexto de que queria mostrar ao genro como este deveria fazê-lo. Pôs fogo na beirada e mandou que o genro fosse para o meio da derrubada, para dali observar se tudo estava queimando bem. Quando, porém, o homem olhou em torno de si, as chamas já lhe tinham tomado todas as saídas. Então percebeu que o velho Urubu-rei queria matá-lo desta maneira e que tinha de morrer. Sentou-se e chorou, quando uma aranha saiu de um buraco no chão e perguntou por que estava chorando. Contou-lhe da maldade do sogro, e a aranha convidou-o para descer com ela para a morada subterrânea. Ela transformou o homem em aranha também, e ambos entraram pelo buraco, onde comeram e esperaram até o fogo cessar de arder: isso durou o dia e a noite inteira.

Chegando em casa, o velho Urubu-rei perguntou à filha se porventura seu marido já havia chegado.

– Oh... – respondeu ela, adivinhando bem o que seu pai tinha feito – ... de certo ele já morreu!

No dia seguinte, o velho Urubu-rei encheu a sua grande cuia com farinha de tapioca e foi à queimada para regalar-se com o cadáver do genro. Sua filha, com o menino, seguiu-o chorando. O velho olhou ao redor para ver se descobria o cadáver, mas quando chegou ao centro da queimada ele avistou o que queria são e salvo em pé junto a um toco de árvore. Furioso, o Urubu-rei atirou a cuia com a farinha no chão e voltou sanhudo para casa. A mulher, porém, aconselhou ao marido que deixasse a casa do sogro, senão este ainda haveria de matá-lo.

Eles foram para a casa deles, arrumaram a bagagem e prepararam a farinha de mandioca para viagem. O velho Urubu-rei estava terrivelmente exasperado e, quando eles partiram, ele mandou os seus guerreiros, os urubus-pretos, atrás deles. A mulher, porém, tinha se prevenido com um grande terçado, e quando os urubus atacaram seu marido para agarrá-lo, ela defendeu-o com golpes valentes, cortando a cabeça de uns e as asas de outros, e afugentando o resto.

Assim a família conseguiu chegar outra vez à porta do céu e se preparou para a descida. O filho logo baixou para a terra, o homem, porém, pensou cheio de medo que havia de cair logo que tentasse o voo. Sua mulher, entretanto, consolou-o e, voando por debaixo dele, apoiou-o de maneira que não pôde cair. Completamente extenuado e sem fôlego, o homem alcançou a terra: teve de sentar-se imediatamente, de tão acabado que estava.

23. Os erros de um menino: *Iwisáú-remirahá-kwerá*, ou aquele que foi levado pelo bacurau²⁹

Uma índia foi com o menino dela à roça e, enquanto estava arrancando mandioca, ele se divertia caçando passarinhos na beira da mata. Um bacurau levantou voo diante dele, sentando-se outra vez a pouca distância. O menino atirou-lhe uma flecha, que não acertou o alvo. A ave voou outra vez um pedaço adiante e esperou. O menino correu atrás e atirou a segunda vez sem acertar, fazendo com que o bacurau voasse mais um pedaço adiante.

²⁹ “Literalmente: ‘O levado pelo bacurau’. Por isso se adverte ainda os meninos: não atire em bacurau, senão eles te deixam além do grande rio.” (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 299). Na publicação de 1915 este mito aparece com o título “O menino e o bacurau” (*Ywyzaú remiremirahakwéra*). [N.O.]

Assim o menino foi perseguindo a caça pela mata adentro, sempre em vão, até que o bacurau levantou o voo e sumiu por entre as árvores.

Agora o menino percebeu que tinha se afastado demais da roça de sua mãe e, marcando o rumo, correu mata afora. Logo, porém, se viu à margem de um grande rio.

– Como pode ser que eu encontro na volta um rio que na ida não existia? – pensou ele. – Isto foi o bacurau que me fez!

Ele andou pela margem, acima e abaixo, e finalmente teve de dormir na mata. Assim ele continuou errando por muitos dias pela margem do rio.

Um dia ele ouviu um grito de um pica-pau.

– Ai, se eu soubesse voar como um pica-pau! – disse ele consigo. – Eu voaria imediatamente para a outra margem! – E depois completou:

– Se o pica-pau fosse gente eu pediria a ele que me carregasse para lá!

O pica-pau veio voando, sentou-se numa árvore junto dele e perguntou:

– O que foi que disseste?

O menino repetiu o pedido. Logo a ave tornou-se muito grande e disse ao menino:

– Monta nas minhas costas, vou te passar para o outro lado!

Alegre, o menino obedeceu, mas quando o pica-pau começou a voar ao modo dessas aves [deixando-se cair a princípio quase até o chão para subir depois outra vez rapidamente], o menino ficou com medo e suplicou que o pica-pau o deixasse andar outra vez. Assim, teve que ficar sempre na mesma margem.

Então avistou um enorme jacaré, boiando no meio do rio, e batendo a água com a cauda.

– Oh, se ele quisesse passar-me para o outro lado! – disse o menino.

O jacaré nadou para perto e perguntou o que ele queria. O menino formulou o seu pedido e o jacaré mandou-o sentar-se nas costas dele. Feito isto, rumou com ele para a outra margem. Estando eles, porém, no meio do rio o jacaré ordenou ao menino:

– Agora me chame por todos os nomes injuriosos que conheces!

O menino, porém, não quis obedecer, porque sabia que isto seria um pretexto para o jacaré devorá-lo. Assim foram se aproximando da outra margem, e finalmente o menino pôde dar um salto para a terra e fugir. Perseguido pelo jacaré, ele correu pela mata adentro e chegou numa lagoa onde um socó-boi estava pescando.

– Por que estás correndo tanto? – perguntou este ao menino.
– Estou fugindo do jacaré que está me perseguindo para devorar-me!
– respondeu este.

– Venha cá – disse o socó-boi. – Vou esconder-te no meu *pisá-parí* [puçá³⁰].

De *pisá-parí* ele chamava o seu papo. Ele vomitou quatro traíras que tinha no papo, engoliu o menino e depois outra vez as traíras. Já o jacaré vinha chegando no rastro do menino e perguntou ao socó onde ele estava. O socó negou que ele tivesse passado, mas o jacaré insistiu porque o rastro levava até ali.

– Certamente o engoliste – disse ele. – Deixa ver o que tens no papo!
– Só peguei quatro peixes – respondeu o socó, e vomitou as traíras. – Eis aqui eles! Então o jacaré voltou e o socó soltou o menino do papo.

Ele foi embora e chegou a uma estrada larga.

“É o caminho da minha aldeia”, pensou ele. Era, porém, a estrada dos taitetés. Seguindo por ela, chegou à morada dos porquinhos. Estes lhe perguntaram de onde ele vinha e este lhes contou a história das suas erradas.³¹ Então os caititus o convidaram para ficar na companhia deles. Cada um tinha a sua pele de animal, a qual, porém, em casa tiravam para tomar formas humanas. O menino também recebeu uma pele de animal para poder transformar-se em taiteté, e ficou um longo tempo nesta companhia.

– Vamos colher manduví! – disseram os taitetés e foram buscar frutas de jutaí e copaíba: isto era o “manduví”³² deles, que levaram para casa para socá-lo no pilão: era a farinha dos taitetés.

Um dia resolveram invadir uma roça para furtar batatas, mandioca e cará. No dia seguinte aprontaram seus jacás³³ e foram à roça. Enquanto os outros revolviam a terra à procura de raízes, o menino deu uma volta. Parou de repente diante de uma árvore caída e disse:

– Não foi aqui nesta mata que minha mãe depôs o cesto de carga naquele dia em que eu persequi o bacurau perdendo-me na mata? Isto é a

³⁰ Peneira para apanhar peixe miúdo, camarões, siris etc. [N.O.]

³¹ Considerando que no manuscrito em português a palavra “errada” não está completamente legível, registramos aqui que na tradução publicada por Baldus em 1951, a frase correspondente encontra-se assim traduzida: “Eles perguntaram-lhe donde vinha e ele relatou-lhes a história de sua acidentada viagem.” (BALDUS, 1951, p. 282). [N.O.].

³² Manduvi (*Sterculia apetala*) é uma árvore da família Malvaceae também conhecido como amendoim-de bugre. [N.O.]

³³ Jacás: cestos feito de taquara trançada. [N.O.]

roça de minha mãe! – Então tirou a sua pele de animal e, enquanto os outros preparavam as cargas, se escondeu. Deixando-os ir embora, ficou só, em pé junto da árvore.

Depois de algum tempo, viu sua mãe chegar. Ela depôs sua cesta de carga no lugar de costume, e quando se virou deparou com o filho. Chorou e quis abraçá-lo, mas ele disse:

– Não me toques, mãe! Fica lá em pé e chora!

Sua mãe convidou-o para vir com ela para casa, e ele seguiu-a de longe. Em casa, porém, se conservou sempre muito afastado da gente, dormindo num canto e cantando à noite todas as suas aventuras, como também aquelas cantigas que tinha aprendido entre os taitetús: ele mesmo já tinha virado taitetú!

24. A tapera das almas de defuntos³⁴

Os homens de uma aldeia foram buscar cana de flecha. Chegando ao flechal de outra aldeia eles cortaram, clandestinamente, tanto quanto podiam carregar. Assim procederam muitas vezes. Finalmente, porém, os homens da outra aldeia deram com o furto e puseram-se de tocaia. Quando os ladrões vieram novamente, caíram sobre eles de terçado matando todos, sem deixar escapar um só.

As mulheres esperaram em vão pela volta dos homens e finalmente se convenceram de que estes haviam caído em alguma cilada de inimigos. Abandonando então a aldeia, fizeram choças em outro lugar, com medo que os inimigos viessem atacá-las também.

Após um dia teve uma briga entre as crianças da aldeia. Aborrecida com isto, uma mulher chamou seus dois filhos dizendo:

– Venham, vamos embora daqui para a nossa antiga morada e roça, e fazemos lá manicuera!

Todos os três foram para a aldeia abandonada, onde a mulher fez manicuera.

Depois do pôr do sol os três de repente ouviram vozes e passos que se aproximavam da mata.

– Meus filhos – disse a mulher –, aí vem vosso pai!

³⁴ Conforme explicado na apresentação, este mito não foi incluído na publicação de 1915 pelo fato de ter sido coletado posteriormente, no ano de 1916, sendo agora publicado pela primeira vez pelo Anuário Martius-Staden. [N.O.]

Mas não veio ninguém. Só depois de escurecido foi que os homens entraram na aldeia abandonada. Vinham gritando alegremente e dizendo:
– Já está dormindo? Isto é mal! Quem cedo dorme se mete com algum desastre! Vamos dançar!

Tomaram posição e, sacudindo os maracás, dançaram. A mulher viu e ouviu tudo.

Depois de algum tempo veio seu marido, entrou em casa, mandou que ela amarrasse a rede e deitou-se. Os outros o chamaram com insistência, mas ele respondeu que estava cansado e queria dormir. Pela meia-noite começou subitamente a gemer:

– Ái-ai-ai! Ái-ai-ai!

A mulher acendeu um pedaço de resina de jutaí³⁵ para ver o que ele tinha, mas quando iluminou a rede viu com espanto o corpo de seu marido retalhado por profundos golpes de terçado, onde fervilhavam vermes. De mansinho, ela acordou os filhos:

– Vamos nos esconder! Foi a sombra de vosso pai que chegou, ele mesmo já está morto!

Ela desarmou as redes e saiu com os filhos de casa. Lá fora ela escondeu os filhos pequenos dentro do tronco oco de um jaracatiá,³⁶ fechando a boca dele com um pedaço de casca de pau. Ela mesma subiu aos galhos de uma árvore ao lado.

Depois de algum tempo o homem na rede acordou e viu que sua mulher tinha fugido com as crianças.

– Ah *kuráwa* – gritou –, fugiram sem eu senti-lo! Se eu tivesse visto tinha matado!

Começou a procurá-los por toda parte, mas não achou ninguém, e finalmente o dia começou a clarear. Vieram então as outras sombras para chamá-lo. Reuniram-se todos no pátio da aldeia e disseram uns aos outros:

– *Iwira-ipiwae ahá ihé!* [eu vou como toco de pau] – disse um deles, que sumiu e em lugar dele apareceu um toco de pau.

– *Anuzá-ramõ ahá ihé!* [vou como rato] – disse outro, e em seu lugar correu um rato.

– *Ihé ahá tezú-ramõ!* [eu vou como teju³⁷] – disse um terceiro.

³⁵ Jutaí: nome comum de diversas árvores leguminosas da subfamília das *cesalpiniáceas*. [N.O.]

³⁶ Jaracatiá (*Jacaratia spinosa*): árvore da mesma família do mamoeiro. Outros nomes populares são: mamoeiro-bravo, mamoeiro-do-mato, mamãozinho, mamuí. [N.O.]

³⁷ O gênero de répteis Tupinambis, da família *Teiidae*, é popularmente conhecido como teiú, lagartiu, teju, tegu, jacuraru, jacuaru, jacuruaru, jacruaru e caruaru. [N.O.]

Quando ficou dia todos tinham desaparecido.

A mulher na árvore observou tudo distintamente enquanto as crianças, cheias de medo, estavam metidas no oco do pau, mal se atrevendo a tirar dos cabelos as formigas que as atacavam, e a coçarem-se. Depois da partida das sombras a mulher desceu e tirou os pequenos. Os três foram para junto dos outros, onde ela contou tudo que lhe havia acontecido na aldeia abandonada.

Um dos homens que ainda sobraram ficou curioso de espreitar também as sombras, e indo à tapera escondeu-se no jirau de uma das casas. Ao pôr do sol, ouviu vozes e passos que se aproximavam.

– Na verdade – pensou ele –, aí vem! Cuidado agora!

Com a escuridão, as sombras entraram na aldeia.

– Gente – gritaram elas –, vamos dançar! Quem cedo dorme encontra com alguma desgraça! Isto aqui ficou tão triste desde que nos deixastes só!

Depois tocaram os maracás e cantaram:

– *Amaná-mána-mána! Amaná-mána-zóte! He-he-he!*

– *Eré katú, kwaití!* Eia cunhado! Canta agora!

– *Tse!* – respondeu o chamado e cantou: – *Uwanõ uwanõ he-he!*

Depois chamaram outro, e este cantou:

– *Uwauwaké iwaká he-he-he!*

Depois cantou um terceiro:

– *Tuka-tukána-we he-he-he!*

E um quarto:

– *Upuá-puá ma herimaw-wa he-he-he!*

E um quinto:

– *Anaipó zakirána zepopíe iwirá kwái he-he-he!*

E:

– *Ipepó záí wirá mirí mainumí!*

E:

– *Iwirá atá-ta he-he* – os outros.

Assim eles fizeram a noite toda, e de madrugada cantou o último:

– *Kwe-kwe mote he-he!* Chega agora ou ainda não?

– *Awizá!* [chega] – responderam os outros. – Vamos agora fumar para irmos embora depois!

– Cadê a envira de tauari?³⁸ – perguntou um.

³⁸ *Couratari* spp., *Lecythidaceae*. [N.O.]

– No meu jirau há muita! – respondeu outro.

Então a sombra foi ao jirau, onde o homem que tinha ouvido tudo estava deitado. Ela trepou e estendeu a mão apalpando em procura do tauari. O homem, porém, pegando num chocalho de auahy, que também encontrara, sacudiu-o com ruído na cara da sombra: *sa!* Apavorada, esta caiu de costas do jirau abaixo.

– *Mucíní ití!* [tem cascavel] – gritou correndo para junto dos outros.

– Que cascavel! – disse uma outra e foi para buscar o tauari, mas quando estendeu a mão o homem no jirau sacudiu-lhe outra vez o chocalho na cara: *sa!* Fazendo-a cair também de susto.

Assim as sombras, uma após a outra, foram tentando de balde, até que o dia começou a clarear. Logo se transformaram em tocos de paus e bichinhos que se espalharam para todos os lados. O homem, porém, desceu do jirau e voltou à nova aldeia, onde ele contou tudo.

É daí que conhecemos as cantigas das sombras dos defuntos.

Der Tropenökologe Ernst Josef Fittkau: Forscher, Sammler und Kenner der Indigenen

Gabriele Herzog-Schröder

Ernst Josef Fittkau¹ wurde 1927 in einem kleinen ostpreußischen Ort im damaligen Kreis Braunsberg geboren. Seine Eltern waren beide Lehrer, und Ernst Josef wuchs als jüngstes von acht Kindern heran, ein Umstand, dem er sein diplomatisches Geschick zuschrieb und seine Fähigkeit, sich freundlich, aber bestimmt durchzusetzen. Der Zweite Weltkrieg unterbrach seine schulische Ausbildung; 16-jährig wurde er zu Einsätzen an die Front geschickt und geriet schließlich in Kriegsgefangenschaft. In der schwierigen Nachkriegszeit erlangte er in nur drei Jahren 1948 die Hochschulreife. Vor dem Studium der Biologie arbeitete der junge Fittkau als Praktikant im Zoologischen Museum des Johann-Friedrich-Blumenbach-Instituts für Zoologie und Anthropologie an der Universität Göttingen. Hier machte er erste Erfahrungen mit dem „System Museum“. Fittkau frönte vor allem seiner Passion für Flussmuscheln und Schnecken und entdeckte erstmalig seine Sammelleidenschaft. Während des Studiums, das er in Göttingen, Freiburg i. Br. und Kiel absolvierte, spezialisierte er sich auf die spezifischen Lebensbedingungen von Fließ- beziehungsweise Binnengewässern. Sein

¹ Die Autorin, eine Münchner Ethnologin, kannte Josef Fittkau und seine Familie über mehrere Jahre. Mit Sepp – wie E. J. Fittkau privat genannt wurde – tauschte sie gerne ihre Erfahrungen mit den Yanomami aus, die Fittkau auf der brasilianischen Seite, die Autorin in Venezuela kennen lernen durfte. Im Jahre 2002 kuratierte Gabriele Herzog-Schröder im „Deutschen Jagd- und Fischereimuseum“ in München die Ausstellung Urihi zum Leben der Yanomami-Indianern, in der sie auch etliche Objekte aus der Amazonien-Sammlung Fittkau zeigen konnte. Dieses Ereignis hat die Verbundenheit zwischen Gabriele Herzog-Schröder und Ernst Josef Fittkau nachhaltig gestärkt. Zur Biografie von Ernst Josef Fittkau wurden die Nachrufe (HAUSMANN et. al., 2012; DILLER; HAUSMANN, 2013) und die Aussagen seiner Mitarbeiter Martin Spies und Dr. Juliane Diller ergänzend herangezogen. Auch hat sie nach dem Tod von Sepp Fittkau längere Interviews mit dessen Witwe Elise geführt. Herzog-Schröder war verantwortliche Redakteurin der *Patrimonia*-Publikation 352, wie auch Herausgeberin der inhaltsgleichen Veröffentlichung *Von der Leidenschaft zu finden: Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. Der vorliegende Text lehnt sich an das Einführungskapitel dieser Publikationen an.

Doktorat absolvierte er bei Professor August Thienemann, dem damaligen Leiter des Max-Planck-Instituts für Limnologie in Plön. Frisch promoviert, startete Ernst Josef Fittkau Karriere zum weltweit bekannten Zoologen mit dem verlockenden Angebot, sich der Tropenökologie zuzuwenden: Der brasilianische Forschungsrat ernannte ihn zum Leiter der limnologischen Abteilung des *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* (INPA) in Manaus, dem nationalen Institut für die Erforschung des brasilianischen Amazonasgebiets.

Im Sommer 1960 brach Ernst Josef Fittkau erstmalig zu der weiten Reise auf, an seiner Seite seine frischangetraute Ehefrau Elise. Nach einer mehrwöchigen Eingewöhnungsphase im Gästehaus des *Museu Paraense Emílio Goeldi*, dem naturhistorischen und ethnologischen Museum in Belém, richteten sich die Fittkaus in Manaus ein. An die besonderen Bedingungen erinnert sich Elise Fittkau noch viele Jahre später genau: „Das kleine Häuschen war ohne Strom, verfügte aber über einen gasbetriebenen Kühlschrank mit einem Fassungsvermögen von etwa drei Litern“. Dort, an der Mündung des Rio Negro in den Amazonas, hier Rio Solimões genannt, kamen die ersten beiden ihrer insgesamt sechs Kinder zur Welt. Drei Jahre dauerte der wahrlich abenteuerliche Aufenthalt der jungen Familie. Für Ernst Josef Fittkau berufliches Leben sollte er sich richtungsweisend erweisen. Die Zeit seiner Studien vor Ort wurde aber auch für die ethnografische Amazonien-Sammlung bestimmend, die er im Laufe der folgenden Jahrzehnte zusammen mit seiner Frau erwerben sollte.

Auch nach ihrer Rückkehr nach Deutschland im Sommer des Jahres 1963 unterhielt Ernst Josef Fittkau enge Verbindung zur Großregion Amazonien, die er häufig besuchte und kontinuierlich weiter erforschte; über viele Jahre betreute er seine in den Zeiten intensiver Forschung begonnenen Projekte. Den Chironomiden, an Gewässerrändern lebenden Zuckmücken, galt Fittkau besonderes Interesse. Umfängliche Bestimmung der Unterarten dieser Insekten wie auch weitere gewässerökologische Forschungen wurden nicht nur für seine eigene wissenschaftliche Arbeit wegweisend. Waren 1960, vor Beginn seiner Forschungen, lediglich zwei Arten der kleinen Zuckmücken beschrieben, gelang es Fittkau bei zahlreichen Expeditionen in entlegene, vielfach praktisch unbekannte Regionen des gigantischen amazonischen Flusssystemes mehrere hundert bislang unbekannte Chironomiden zu dokumentieren. Über die umfangreichen Gewässerforschungen hinaus, die während seiner Leitung im INPA realisiert werden konnten, trug er entscheidend dazu bei, die tropenökologische *Conditio* – also das

„Funktionieren“ des tropischen Regenwalds wie auch seine Vulnerabilität – grundlegend zu verstehen. Ernst Josef Fittkau Forschungsergebnisse zum Verständnis des amazonischen Tropenwalds machen ihn zum Mitbegründer der modernen Tropenökologie.²

Konnten sich die politischen Vertreter weltweit in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts noch der Illusion hingeeben, der tropische Amazonaswald sei in einen blühenden Garten verwandelbar und vermöge den Hunger der wachsenden Weltbevölkerung – oder zumindest den der ansteigenden Bevölkerung Südamerikas – zu stillen, so widerlegten Fittkaus Forschungsergebnisse diese Hoffnung von Grund auf. Insbesondere durch seine hydrografischen Untersuchungen zur Leitfähigkeit des Wassers in unterschiedlichen amazonischen Regionen förderte er die Erkenntnis zutage, dass die gigantische Biomasse des Tropenwalds als „Fülle aus dem Mangel“ zu verstehen sei und nicht mit „Fruchtbarkeit“ im Verständnis europäischer Nachhaltigkeitskonzepte verwechselt werden dürfe.

Noch aber war die Zeit nicht reif für Fittkaus Erkenntnisse. Mitte der 1960er Jahre wollte man ihm im Bonner Wissenschaftsministerium zunächst keinen Glauben schenken, als er die bittere Wahrheit verkündete, die heute landläufig bekannt ist: Der Boden des tropischen Waldes gehört zu den nährstoffärmsten der Welt; die große Menge von grüner Lebenssubstanz wie auch die Artenvielfalt sind das Ergebnis rasch verlaufender ökologischer Prozesse, die oberhalb des Erdbodens stattfinden, oder auch die elaborierte Nutzung natürlicher Nischen in Flora und Fauna, die den Regenwald, der so gewaltig erscheint, höchst verletzlich machen. In der Konsequenz bedeutet dies, dass sich das Dschungelland, der Lebensraum seiner angestammten Bewohner – Menschen, Tieren und Pflanzen –, für eine intensive und längerfristige landwirtschaftliche Nutzung nicht eignet. Vielmehr begünstigt das Abbrennen oder die Abholzung des Waldes Erosionsprozesse und hinterlässt trockene Savanne, ausgewaschene Böden und unfruchtbare Wüste. Für den Globus ist der Regenwald als Sauerstoff produzierende „Lunge“ unverzichtbar; seine nicht nachhaltige Kultivierung wirkt sich nachteilig auf das Weltklima aus.

Sein Bemühen um den Schutz und die Erhaltung des Regenwaldes – logische Konsequenz seiner Forschung – hat Fittkau die Freundschaft vieler

² 1987 gründete Ernst Josef Fittkau die Deutsche Gesellschaft für Tropenökologie (gtö), die erste Gesellschaft, die in Deutschland tropenökologische Aktivitäten und Forschung bündelte.

Menschen eingebracht. Um nur ein Beispiel zu nennen: Mit dem brasilianischen Chemiker und Umweltaktivisten José Lutzenberger, Träger des *Right Livelihood Awards*, der unter der Regierung von Fernando Collor de Mello zum Umweltminister ernannt wurde, verband ihn lange Jahre eine kollegiale und aufrichtige Freundschaft (LUTZENBERGER, 1984).

Zu Fittkaus internationalen Wissenschaftler-Freunden zählte auch der US-amerikanische Anthropologe und Entomologe Darrell Posey, der Ende der 1990er Jahre – nicht lange vor seinem viel zu frühen Ableben 2001 – vorübergehend auch von einem Schreibtisch in der Zoologischen Staatssammlung München aus agierte. Für seine bioethischen und ethnobiologischen Studien und nicht zuletzt für seine humanitären Appelle fand Posey weltweit Anerkennung. Er stand den brasilianischen Kayapó nicht nur in ihrem Kampf um die Landrechte aktiv zur Seite; der beharrliche Mahner setzte sich auch für die Honorierung des geistigen Eigentums der Indigenen ein und kämpfte gegen die imperiale Ausbeutung ihres Umweltwissens durch multinationale Konzerne. Wiederholt war Posey im Fittkau'schen Haus in Icking (Bayern) zu Gast, in seiner Begleitung indianische Vertreter wie Payakan.³ Der Sprecher der Kayapó hatte in den 1980er Jahren den Widerstand gegen das gigantische Staudammprojekt Alta Mira in Brasilien angeführt, das mittlerweile unter dem Namen Belo Monte in Brasilien realisiert wurde (RABBEN, 1998; HERZOG-SCHRÖDER, 2015a, 2015b).

So ist es kein Zufall, dass sich Ernst Josef Fittkau innerhalb seiner biologischen Zunft vehement für ein Innehalten bei den zerstörerischen, im großen Stil betriebenen Abholzungen einsetzte, und sich bis ins hohe Alter bei Regenwaldschutzorganisationen engagierte; von der NGO Oro Verde war er gar Gründungsmitglied. Sein ökologisches Bewusstsein verband sich mit einer aktiven, christlichen Grundeinstellung und mit einer tiefempfundenen Empathie angesichts der rasanten Wandlungsprozesse, denen die indianischen Gesellschaften des amazonischen Tieflands und dessen Grenzregionen ausgesetzt waren und sind. Diese Verbundenheit motivierte ihn und seine Frau zum Sammeln der Artefakte indigener Provenienz. Hier liegt der Ursprung der ethnografischen Amazonien-Sammlung Fittkau mit ihrem einzigartigen Gespür für ganz unterschiedliche historische Momente zwischen Tradition und interkulturellen Begegnungen.

³ Payakan ist nach einer fragwürdigen Pressekampagne, die anlässlich des *Earth Summit* bzw. der *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED) im Jahr 1992 lanciert wurde, in der Öffentlichkeit in Ungnade gefallen.

Anfänge und Praxis der Sammeltätigkeit

Es war seine junge Frau Elise, die sowohl ideell als auch praktisch den Grund für die Sammlung legte. In den langen Wochen und Monaten, die sie alleine in Manaus verbrachte, während ihr Mann auf Forschungsexpeditionen das verzweigte Wasserwegesystem Amazoniens bereiste, besuchte sie häufig die Missionsstation der Salesianer und entwickelte freundschaftliche Beziehungen zu den hier lebenden und arbeitenden Don Bosco-Schwestern des Ordens „Hijas de María Auxiliadora“. Deren dem Patronat Santa Terezinha unterstehenden Mutterhaus war ein kleines Museum angegliedert, in dem Ethnographica der in der Umgebung lebenden indianischen Gesellschaften ausgestellt und zugleich zum Kauf angeboten wurden. Der Erlös floss Schulen und anderen Hilfseinrichtungen für die Indianer der Region zu. Hier kam Elise Fittkau erstmalig in Kontakt mit der materiellen Kultur der indigenen Bevölkerung des amazonischen Tieflands. Zunächst hatten es ihr vor allem die Rindenbastmasken angetan, zumeist ganze Maskenfiguren, die von den verschiedenen Gesellschaften der Gegend des oberen und mittleren Rio Negro stammten, etwa von den Tukano oder Cubeo. Bereits nach der ersten Bekanntschaft mit diesen zunächst fremdartigen Gestalten begann Elise solche Masken, aber auch andere indianische Artefakte wie Körbe oder Keramikartikel, zu kaufen. Bald schon stand ihr Entschluss fest, dass es nicht bei dem Erwerb einzelner Objekte bleiben sollte: Mit den Verantwortlichen des Verkaufsstands dieses Museums traf sie die feste Abmachung, jeden Monat zwei Masken oder andere Gegenstände zu erwerben. Sie handelte einen Festpreis aus, den sie vom bescheidenen monatlichen Wissenschaftler-Salär der jungen Familie abzuzweigen bereit war. Ihr Mann Josef nahm die Idee seiner Frau, eine Sammlung indianischer Artefakte anzulegen, gerne auf; waren doch beide sehr begeistert von den Objekten und hatten – wie Elise Fittkau auch nach dem Tod ihres Mannes noch hervorhebt – „von Anbeginn an sehr viel Freude an ihnen“. Tatkräftig übernahm alsbald der Wissenschaftler und Systematiker die Initiative mit dem ihm eigenen Sammeleifer. Bei Ausflügen und Expeditionen in abgelegene Regionen Amazoniens kam er nicht selten in direkten Kontakt mit der dort ansässigen Bevölkerung. Vielfach erlebte er bei den *Indígenas* freudiges Erstaunen darüber, dass ein Weißer für die ganz einfachen Dinge ihres täglichen Lebens solch lebhaftes Interesse zeigte. Häufig erwiderten sie diesen Enthusiasmus mit freigebigen Geschenken und Tauschgaben in Form von Gerätschaften, von denen sie die meisten rasch selbst wieder herstellen konnten.

Zudem traf Fittkau bei seiner Forschungsarbeit regelmäßig mit Mitarbeitern der *Funai* (*Fundação Nacional do Índio*, „Nationale Stiftung für Indianerangelegenheiten“) bzw. deren Vorläuferorganisation SPI (*Serviço de Proteção aos Índios*, „Dienst zum Schutz der Indigenen“) zusammen, der brasilianischen Indianerschutzbehörde. Die SPI/*Funai* und die christlichen Missionen waren die wesentlichen Kräfte, die in weiten Teilen des brasilianischen Amazoniens die Infrastruktur für Versorgung und Transport zur Verfügung stellten. Beide Verbände trieben zugleich Handel mit Artefakten indigener Herkunft; auch hier boten sich Gelegenheiten, die Sammlung zu bereichern. So legt die Amazonien-Sammlung Fittkau bereits Zeugnis ab von der Expansionsphase der „westlichen Zivilisation“ im vergangenen Jahrhundert, die in unterschiedlicher Weise auf die indigenen Bevölkerungen einwirkte: Von der Integration und Unterstützung der angestammten Kulturen – dies war leider nicht die Regel, aber einige Xingu-Gesellschaften könnten hierfür als Beispiele angeführt werden – bis hin zu deren Vertreibung und Vernichtung.

Ernst Josef Fittkau konnte wiederholt bei bislang weitgehend unkontaktierten indigenen Gruppen – so bei den Tiryó, mehr noch bei den Waika/Yanomami an der *Serra da Neblina* – höchst bedeutsames, da heute nicht mehr erwerbbares Material, erhalten. Zugleich sind die Sammelstücke, die den Kontakt und die spezifische Beziehung der Indianer zu den Missionaren und den Vertretern der staatlichen Behörden zeigen, von hohem Dokumentationswert. Die ethnografische Amazonien-Sammlung Fittkau, die ihre Heimat mittlerweile im „Museum Fünf Kontinente“ in München gefunden hat, bezeugt Tradition und Wandel.

Der weitere Lebensweg der Fittkaus knüpfte thematisch unmittelbar an die Zeit in Amazonien an. Nach seiner Habilitation in Kiel übernahm Ernst Josef Fittkau im Jahre 1976 den Direktorenposten der Zoologischen Staatssammlung München und begann bald seine Lehrtätigkeit am Zoologischen Institut der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Als Leiter der Zoologischen Staatssammlung München trat Ernst Josef Fittkau als siebter Nachfolger von Johann Baptist Ritter von Spix in die Fußstapfen eines bedeutenden bayerischen Amazonienforschers. Die Staatssammlung, die Fittkau 16 Jahre lang, von 1976 bis 1992, leiten sollte, geht auf die zoologische Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zurück. Der erste Konservator dieser wissenschaftlichen Sammlung war jener Ritter von Spix, der in den Jahren 1817 bis 1820 zusammen mit dem Botaniker Carl Friedrich Philipp von Martius das damals

in weiten Teilen unbekannte Brasilien bereist und erforscht hatte (FITTKAU, 1994; SCHÖNITZER, 2011; KUPFER, Eckhard E. et. al., 2018; DIENER; COSTA, 2018). Die beiden bayerischen Wissenschaftspioniere hatten zahlreiche zoologische wie auch botanische Proben nach Bayern gebracht. Die von Spix und Martius gesammelten zoologischen Präparate liegen zum größten Teil in der Zoologischen Staatssammlung in München, wo sie von Fittkau durch „eine schier unermessliche Fülle und Vielfalt von Tierexemplaren, vor allem Chironomiden und andere Wasserinsekten, sowie Daten über ökologische, hydrografische, gewässerchemische und andere Umwelt-Faktoren“ bereichert werden konnte (DILLER; HAUSMANN, 2013, S. 54). Die pflanzlichen Schätze werden im Herbarium der Botanischen Staatssammlung München beim Botanischen Garten München-Nymphenburg konserviert. Zusätzlich zu den naturkundlichen Objekten hatten auch die beiden frühen Brasilienforscher äußerst interessante Ethnographica zusammengetragen, die heute zu den historisch bedeutendsten in Europa und auch weltweit zählen, und die größtenteils ebenfalls im „Museum Fünf Kontinente“ aufbewahrt werden – just in dem Depot, in dem 2010 auch die über 4.000 Objekte zählende Amazonien-Sammlung Fittkau ihre Bleibe gefunden hat (ZERRIES, 1980; HELBIG, 1994; HERZOG-SCHRÖDER, 2014a, 2014b). Mit Ernst Josef Fittkau erinnern wir uns an einen herzlichen Menschen und Naturfreund, aber auch an einen Forscher, der in seinen Sammelleidenschaften eine beispiellose Breite wie auch qualitative Tiefe auf sich vereinen konnte. Sein wissenschaftlicher Nachhall und seine ökologischen Mahnungen verdienen global und auch aktuell in Brasilien alle Aufmerksamkeit.

O ecologista dos trópicos Ernst Josef Fittkau: pesquisador, colecionador e conhecedor dos indígenas

Gabriele Herzog-Schröder

Ernst Josef Fittkau¹ nasceu em 1927 em uma pequena cidade da Prússia Oriental no antigo distrito de Braunsberg. Seus pais eram ambos professores, e Ernst Josef era o mais novo de oito filhos, uma situação que lhe concedeu seu dom diplomático e sua habilidade de impor-se de maneira amigável, porém determinada. A Segunda Guerra Mundial interrompeu sua educação escolar; com 16 anos foi enviado para ações na linha de frente e acabou caindo prisioneiro. Na difícil época do pós-Guerra, em apenas três anos ele conseguiu qualificar-se para a entrada na universidade, em 1948. Antes dos estudos de biologia, o jovem Fittkau trabalhou como estagiário no Museu de Zoologia do Instituto Johann Friedrich Blumenbach de Zoologia e Antropologia da Universidade de Göttingen. Aqui ele teve as primeiras experiências com o “sistema museu”. Fittkau entregou-se sobretudo à sua paixão por mexilhões de rios e caracóis e descobriu sua paixão por coleções. Durante os estudos universitários, que concluiu em Göttingen, Freiburg e Kiel, especializou-se nas específicas condições de vida de águas correntes e interiores. Fez seu doutorado sob a orientação do professor August Thienemann, na época o diretor do Instituto Max Planck de limnologia em

¹ A autora, etnóloga muniquense, conviveu com Josef Fittkau e sua família por muitos anos. Com Sepp – como E. J. Fittkau era chamado carinhosamente – ela gostava de trocar suas experiências com os Yanomami, que Fittkau pôde conhecer no lado do Brasil, e a autora, na Venezuela. Em 2002, Gabriele Herzog-Schröder foi curadora no “Museu Alemão de Pesca e Caça”, em Munique, da exposição Urihi sobre a vida dos índios Yanomami, em que pôde também mostrar alguns objetos da Coleção Amazônia de Fittkau. Esse acontecimento fortaleceu de maneira duradoura a amizade entre Gabriele Herzog-Schröder e Ernst Josef Fittkau. Como complementos para a biografia de Fittkau, foram usados os necrológicos (DILLER; HAUSMANN, 2013) e os depoimentos de seus colaboradores Martin Spies e Dra. Juliane Diller. A autora também realizou longas entrevistas com a viúva Elise após a morte de Sepp Fittkau. Herzog-Schröder foi redatora responsável da publicação *Patrimonia*, n. 352, assim como organizadora da publicação de conteúdo semelhante *Da paixão de encontrar: a Coleção Amazônia de Fittkau*. O presente texto ancora-se no capítulo introdutório dessa publicação.

Plön. Concluído o doutorado, Ernst Josef Fittkau iniciou sua carreira de zoólogo mundialmente conhecido com a tentadora proposta de voltar-se à ecologia dos trópicos: o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq nomeou-o como diretor do departamento limnológico do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA.

No verão de 1960, Ernst Josef Fittkau partiu para a longa viagem, acompanhado por sua esposa Elise. Após várias semanas de aclimação na hospedaria do Museu Paraense Emílio Goeldi, o museu de história natural e etnologia de Belém, os Fittkau instalaram-se em Manaus. Elise Fittkau lembra-se das condições especiais com detalhes mesmo anos depois: “A pequena casinha não tinha energia elétrica, mas dispunha de uma geladeira a gás com uma capacidade de cerca de três litros.” Lá, na foz do rio Negro no Amazonas, chamado aqui de rio Solimões, vieram ao mundo dois de seus seis filhos. Três anos durou a estadia verdadeiramente aventureira da jovem família. Para a vida profissional de Ernst Josef Fittkau, ela havia de provar-se como determinante. A época de seus estudos *in loco* foi determinante também para a coleção etnográfica da Amazônia, que ele haveria de formar juntamente com a esposa ao longo das décadas seguintes.

Mesmo após seu retorno à Alemanha no verão do ano de 1963, Ernst Josef Fittkau manteve um contato próximo com a grande região da Amazônia, que visitava com frequência e estudava continuamente; por muitos anos cuidou de seus projetos iniciados nos tempos de pesquisa intensiva. Um interesse específico de Fittkau concentrava-se em Chironomidae, uma família de mosquitos que vive às margens de águas. Uma designação das subespécies desses insetos, bem como outras pesquisas ecológico-aquáticas, foram fundamentais não apenas para seu próprio trabalho científico. Como em 1960, antes do início de suas pesquisas, haviam sido descritas somente duas espécies dos pequenos insetos, Fittkau foi capaz de documentar, durante numerosas expedições a regiões remotas, praticamente desconhecidas, do gigantesco sistema fluvial amazônico, diversas centenas de Chironomidae até então não registradas. Além das abrangentes pesquisas sobre cursos de água que puderam ser realizadas durante sua direção do INPA, ele contribuiu de maneira decisiva para a compreensão básica da *conditio* ecológico-tropical, isto é, do “funcionamento” da floresta tropical, assim como de sua vulnerabilidade. Os resultados das pesquisas de Ernst Josef Fittkau sobre a compreensão da floresta tropical amazônica o tornam o cofundador da moderna ecologia tropical.²

² Em 1987, Ernst Josef Fittkau fundou a Sociedade Alemã de Ecologia Tropical – gtö, a primeira sociedade na Alemanha a combinar atividades e pesquisas ecológico-tropicais.

Se os representantes políticos de todo o mundo em meados do século XX ainda podiam ceder à ilusão de que a floresta amazônica tropical podia ser transformada em um florido jardim e teria a capacidade de matar a fome da crescente população mundial – ou pelo menos a da população da América do Sul, que aumentava –, os resultados das pesquisas de Fittkau refutaram essa esperança desde o princípio. Sobretudo com seus estudos hidrográficos sobre a condutibilidade da água em diferentes regiões amazônicas, ele revelou a descoberta de que a gigante biomassa da floresta tropical devia ser compreendida como “abundância a partir da escassez” e não podia ser confundida com “fertilidade” no entendimento de conceitos europeus de sustentabilidade.

Os tempos, no entanto, ainda não estavam maduros para as descobertas de Fittkau. Em meados dos anos 1960, ninguém quis acreditar nele no Ministério de Ciências de Bonn, quando divulgou a amarga verdade, hoje amplamente conhecida: o solo da floresta tropical classifica-se entre os mais pobres em nutrientes no mundo; a grande quantidade de substâncias vitais verdes, assim como a variedade de espécies, são o resultado de processos ecológicos rápidos que acontecem acima do solo terrestre, ou também da elaborada exploração de nichos naturais na flora e na fauna, tornando altamente vulnerável a floresta tropical, que parece tão vasta. Consequentemente, isso significa que a selva, o espaço vital de seus habitantes nativos – pessoas, animais e plantas –, não é adequada para uma exploração agrícola intensiva e de longo prazo. As queimadas ou o desmatamento da floresta favorecem processos de erosão e resultam em savanas secas, solos erodidos e desertos inférteis. Para o globo terrestre, a floresta tropical é indispensável como “pulmão” produtor de oxigênio; seu cultivo não sustentável causa um impacto adverso no clima mundial.

Seus esforços quanto à proteção e conservação da floresta tropical – consequência lógica de sua pesquisa – renderam a Fittkau a amizade de muita gente. Para mencionar apenas um exemplo: teve uma relação profissional e uma sincera amizade por muitos anos com o químico e ativista ambiental brasileiro José Lutzenberger, ganhador do Prêmio Right Livelihood e que foi nomeado Ministro do Meio Ambiente no governo de Fernando Collor de Mello (LUTZENBERGER, 1984).

Entre os amigos cientistas internacionais de Fittkau encontrava-se também o antropólogo e entomólogo norte-americano Darrell Posey, que, no final dos anos 1990, não muito antes de seu passamento demasiado prematuro em 2001, trabalhou também temporariamente em uma mesa da

Coleção Estadual Zoológica de Munique. Posey foi reconhecido no mundo inteiro por seus estudos bioéticos e etnobiológicos, assim como por seus apelos humanitários. Ele ficou do lado dos Caiapó brasileiros não apenas em sua luta por direitos territoriais; o persistente admoestador também defendeu a valorização da propriedade espiritual dos indígenas e lutou contra a exploração imperialista de seu ambiente por empresas multinacionais. Posey foi recebido diversas vezes na casa dos Fittkau em Icking (Baviera), acompanhado por representantes indígenas como Paiakan.³ Nos anos 1980, o porta-voz dos Caiapó liderou a resistência contra o gigantesco projeto de barragem Altamira no Brasil, que acabou sendo realizado sob o nome de Belo Monte (RABBEN, 1998; HERZOG-SCHRÖDER, 2015a; HERZOG-SCHRÖDER, 2015b).

Então não é por acaso que Ernst Josef Fittkau, entre seus colegas biólogos, tenha lutado veementemente pelo fim do desmatamento destrutivo, operado em grande estilo, e que tenha se engajado até alta idade em organizações de proteção da floresta tropical; da ONG Oro Verde ele foi até mesmo membro fundador. Sua consciência ecológica estava ligada a uma orientação ativa e cristã, e a uma profunda empatia diante dos rápidos processos de transformação aos quais estavam e estão submetidas as sociedades indígenas da planície amazônica e de suas regiões fronteiriças. Essa solidariedade motivou Fittkau e sua esposa a colecionar artefatos de proveniência indígena. Aqui se encontra a origem da coleção amazônica etnográfica de Fittkau, com seu faro singular para momentos históricos completamente diferentes entre tradição e encontros interculturais.

Os inícios e a prática da atividade colecionadora

Foi sua jovem esposa, Elise, quem estabeleceu as bases da coleção, tanto em termos conceituais quanto práticos. Nas longas semanas e meses que ela passava sozinha em Manaus, enquanto seu marido viajava pelo ramificado sistema fluvial da Amazônia em expedições de pesquisas, ela visitava com frequência as missões dos salesianos, onde travou relações amigáveis com as irmãs Don Bosco da Ordem “Hijas de María Auxiliadora”, que ali viviam e trabalhavam. À sua matriz, subordinada ao patronato Santa Terezinha, foi anexado um pequeno museu, em que eram expostos e

³ Paiakan caiu em desgraça com o público após uma questionável campanha da imprensa lançada por ocasião da Earth Summit, a United Nations Conference on Environment and Development – UNCED no ano de 1992.

vendidos objetos etnográficos das sociedades indígenas que vivem nos arredores. O lucro era destinado a escolas e outras instituições de apoio aos índios da região. Foi aqui que Elise Fittkau tomou o primeiro contato com a cultura material dos povos indígenas da planície amazônica. Inicialmente, ela encontrou sobretudo as máscaras de entrecasca, em geral personagens mascarados completos, que provinham das diferentes sociedades da região alta e central do rio Negro, como os Tukano ou os Kubeo. Já após o primeiro contato com essas formas a princípio estranhas, Elise começou a adquirir tais máscaras, mas também outros artefatos indígenas, como cestos ou artigos de cerâmica. Logo ela decidiu que não devia contentar-se apenas com a aquisição de tais peças avulsas: foi então que fez o acordo fixo com os responsáveis pelas vendas desse museu de adquirir duas máscaras ou outros objetos todo mês. Ela negociou um preço fixo que estava disposta a deduzir do modesto salário mensal de cientista da jovem família. O marido Josef acolheu com prazer sua ideia de iniciar uma coleção de artefatos indígenas; ambos estavam muito entusiasmados com os objetos. Como Elise Fittkau destacou logo após a morte do marido: “Gostávamos muito deles.” Com seu próprio fervor colecionador, o cientista e sistematizador logo assumiu a iniciativa energeticamente. Em excursões e expedições por regiões remotas da Amazônia, não era raro que ele tomasse contato direto com o povo que lá vivia. De diversas maneiras ele percebeu nos indígenas uma surpresa alegre com o fato de que um homem branco mostrasse um interesse tão caloroso pelas coisas tão simples de sua vida cotidiana. Muitas vezes eles retribuía esse entusiasmo dando presentes ou trocando utensílios que, em sua maioria, eles mesmos podiam fabricar novamente e com rapidez.

Além disso, Fittkau, em seu trabalho de pesquisa, encontrava-se regularmente com funcionários da Fundação Nacional do Índio – Funai e de sua organização precursora, o Serviço de Proteção aos Índios – SPI. A Funai/SPI e as missões cristãs eram as forças essenciais à disposição da infraestrutura de abastecimento e transporte em amplas partes da Amazônia brasileira. Como ambas as associações comercializavam artefatos de origem indígena, também aqui surgiram oportunidades de enriquecer a coleção. Assim, a Coleção Amazônia de Fittkau presta um eloquente testemunho sobre a fase de expansão da “civilização ocidental” no século XX, que exerceu influência nos povos indígenas de variadas maneiras: desde a integração e apoio das culturas originais – essa, infelizmente, não era a regra, mas algumas sociedades do Xingu poderiam ser mencionadas aqui como exemplos – até sua expulsão e extermínio.

Ernst Josef Fittkau foi capaz de obter objetos altamente significativos em diversas ocasiões com grupos indígenas até então em sua maior parte não contatados – como os Tiriyo, e mais ainda com os Waika/Yanomami na serra da Neblina –, um material que hoje já não é mais comercializado pelos índios. Ao mesmo tempo, as peças da coleção, que mostram o contato e a relação específica dos índios com os missionários e os representantes das autoridades estatais, são de alto valor documental. A etnográfica Coleção Amazônia de Fittkau, que encontrou seu lar no Museu “Fünf Kontinente”, de Munique, testemunha tradição e mudança.

A trajetória posterior de vida de Fittkau permaneceu ligada temática e diretamente aos seus tempos na Amazônia. Em 1976, após o concurso para professor acadêmico em Kiel, Ernst Josef Fittkau assumiu o cargo de diretor da Coleção Estadual de Zoologia de Munique e logo deu início às atividades de ensino no Instituto Zoológico da Universidade Ludwig-Maximilian em Munique.

Como diretor da Coleção Estadual de Zoologia de Munique, Ernst Josef Fittkau seguiu, como sétimo sucessor de Johann Baptist Ritter von Spix, as pegadas de um importante pesquisador bávaro da Amazônia. A coleção estadual, que Fittkau viria a dirigir por 16 anos, de 1976 a 1992, remonta ao departamento zoológico da Academia Bávara de Ciências. O primeiro conservador dessa coleção científica foi aquele Ritter von Spix, que percorreu e pesquisou o Brasil ainda amplamente desconhecido à época com o botânico Carl Friedrich Philipp von Martius (FITTKAU, 1994; SCHÖNITZER, 2011; KUPFER; ROTHFUSS; FOUQUET, 2018; DIENER; COSTA, 2018). Ambos os pioneiros cientistas bávaros haviam trazido numerosos exemplos zoológicos e também botânicos para a Baviera. Os espécimes zoológicos coletados por Spix e Martius encontram-se em sua maioria na Coleção Estadual de Zoologia em Munique, onde puderam ser enriquecidos por Fittkau com “uma abundância e uma multiplicidade simplesmente incomensuráveis de exemplares de animais, sobretudo Chironomidae e outros insetos aquáticos, assim como dados sobre fatores ambientais ecológicos, hidrográficos, químico-aquáticos e outros” (DILLER; HAUSMANN, 2013, p. 54). Os tesouros vegetais são conservados no herbário da Coleção Estadual de Botânica em Munique no Jardim Botânico Munique-Nymphenburg. Além dos objetos científico-naturais, ambos os antigos pesquisadores do Brasil reuniram um material etnográfico altamente interessante que está entre os historicamente mais significativos da Europa e do mundo, e que é igualmente guardado em sua maior parte no Museu “Fünf Kontinente” – justamente no depósito em que,

em 2010, também a Coleção Amazônia de Fittkau, com seus mais de 4.000 objetos, encontrou seu alojamento (ZERRIES, 1980; HELBIG, 1994; HERZOG-SCHRÖDER, 2014a; HERZOG-SCHRÖDER, 2014b). De Ernst Josef Fittkau, nos lembramos como um homem afetuoso e amigo da natureza, mas também como um pesquisador que, em suas paixões de colecionador, foi capaz de unir em si uma amplitude e uma profundidade qualitativa sem igual. Seu eco científico e suas advertências ecológicas merecem toda a atenção no mundo e também no Brasil dos dias de hoje.

Literatur / Referências bibliográficas

- DIENER, Pablo; COSTA, Maria de Fátima. *Martius*. Rio de Janeiro: Capivara, 2018.
- DILLER, Juliane; HAUSMANN, Axel. In memoriam Prof. Dr. Ernst Josef Fittkau. 22.07.1927-12.05.2012. *Zoologie: Mitteilungen der Deutschen Zoologischen Gesellschaft*, p. 53-56, 2013.
- FITTKAU, Ernst Josef. Johann Baptist von Spix, Zoologe und Brasilienforscher. In: HELBIG, Jörg (ed.). *Brasilianische Reise 1817-1820: Carl Friedrich Philipp von Martius zum 200. Geburtstag*. München: Hirmer, 1994, p. 29-38.
- HELBIG, Jörg (ed.). *Brasilianische Reise 1817-1820: Carl Friedrich Philipp von Martius zum 200. Geburtstag*. München: Hirmer, 1994.
- HERZOG-SCHRÖDER, Gabriele. Amazonien. In: FEEST, Christian; KRON, Christine (ed.). *Regenwald: Begleitbuch zur Sonderausstellung im Ausstellungszentrum Lokschuppen Rosenheim*. Rosenheim: Theiss, 2015a, p. 86-91.
- HERZOG-SCHRÖDER, Gabriele. Amazonien-Sammlung Fittkau stellt sich vor. In: HERZOG-SCHRÖDER, Gabriele (ed.). *Von der Leidenschaft zu finden: Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum Fünf Kontinente, 2014a.
- HERZOG-SCHRÖDER, Gabriele. Die Amazonien-Sammlung Fittkau. *Patrimonia*, n. 352, p. 37-50, 2014b.
- HERZOG-SCHRÖDER, Gabriele. Gold in Amazonien. In: FEEST, Christian; KRON, Christine, (ed.). *Regenwald: Begleitbuch zur Sonderausstellung im Ausstellungszentrum Lokschuppen Rosenheim*. Rosenheim: Theiss, 2015b, p. 232-235.
- KUPFER, Eckhard E.; ROTHFUSS, Daniela; FOUQUET, Birgit (ed.). *Martius-Stadens-Jahrbuch*, n. 62. São Leopoldo, RS: Oikos, 2018.
- LUTZENBERGER, José. Tropische Regenwaldgebiete heute. *Spixiana*, Supplement, n. 10, p. 77-83, 1984.
- RABBEN, Linda. *Unnatural Selection: The Yanomami, the Kayapó and the Onslaught of Civilisation*. Seattle: Pluto Press, 1998.
- SCHÖNITZER, Klaus. *Ein Leben für die Zoologie: Die Reisen und Forschungen des Johann Baptist Ritter von Spix*. München: Allitera, 2011.
- ZERRIES, Otto. *Unter Indianern Brasiliens*. Sammlung Spix und Martius 1817-1820. Innsbruck; Frankfurt a. M.: Pinguin; Umschau, 1980.

Schmerzen, Krankheiten und Metaphern: Alexander von Humboldt und die Physiologie des Reisens

Oliver Lubrich

„Avoid irritation more than exposure to the sun.“
(CONRAD, 1985 [1899], S. 38)

Das Reisen ist zuallererst eine Erfahrung des Körpers. In Alexander von Humboldts Bericht seiner amerikanischen Expedition (1799-1804)¹ hat er symbolische Funktionen im Kontakt mit der kolonialen Fremde. Was geschieht mit dem Körper des Reisenden? Wie wird der bereiste Kontinent als Körper wahrgenommen? Und wie werden die Körper der Einheimischen in Szene gesetzt?

1. Der Reisende

Der Körper des Reisenden dient nicht nur als Organ der Wahrnehmung und der ästhetischen Erfahrung. Er erleidet „Unannehmlichkeiten“ (Bd. 2, S. 271) und „Unfälle“ (Bd. 2, S. 270). Die Hitze ist „erdrückend“ (Bd. 1, S. 559), Bergbesteigungen „ermüden“ (Bd. 1, S. 115), Kanus sind eng wie ein „Gefängnis“ (Bd. 2, S. 270). Reisen bedeutet Strapazen ertragen. Der Reisebericht ist eine Leidensgeschichte.

Die Moskitos werden zu einer fast biblischen Plage. Die Luft ist voll von ihnen: „il y a“, zitiert Humboldt erfahrene Mönche, „moins d'air que de moustiques“ (Bd. 2, S. 342). Immer wieder betont Humboldt die „Qualen“ und „Leiden“, die ihre Stiche hervorrufen (Bd. 2, S. 415). Die Mühsal übersteigt die literarische Darstellbarkeit. Wenn die „*città dolente*“ aus Dantes *Inferno* aufgerufen wird (Bd. 2, S. 336), nehmen die Qualen eine religiöse Qualität an: als moralische Prüfung. Die Expedition wird zum Passionsweg.

¹ HUMBOLDT, Alexander von. *Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 3 Bände. Paris: F. Schoell, 1814[–1818], Bd. 1; N. Maze, 1819[–1821], Bd. 2; J. Smith y Gide fils, 1825[–1831], Bd. 3. Alle Zitate folgen dieser Originalausgabe. Die deutschen Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Die Vorstellung des von Moskitos zerstochnen und von Krokodilen bedrohten Abenteurers hat zur Herausbildung des Humboldt-Mythos beigetragen. Seinen perversen Höhepunkt erlebte dieser 1942 in einer „Feldpostausgabe“.² Die Reise stellt den Reisenden auf eine Probe, die er heldenhaft besteht. Der Reisebericht inszeniert, so scheint es, einen Heroismus der Körperlichkeit.

Der Forschungsreisende schlägt aus seinen Schmerzen indes nicht nur mythologisches, sondern auch wissenschaftliches Kapital. Die Insekten hat er differenziert untersucht (Bd. 2, S. 340). Die Schmerzen, die ihre Stiche auslösen, vergleicht er mit zoologischem Interesse (Bd. 2, S. 338). Der eigene Körper dient dabei als Meßgerät, seine Empfindungen als Maßstab der Klassifikation: „la douleur diffère selon la nature du poison que chaque insecte dépose dans la blessure“ (Bd. 2, S. 339). In einer ikonischen Szene beschreibt Humboldt, wie ihn ein Moskito sticht, den er, unter Schmerzen, nicht nur beobachten, sondern sogar betasten kann (Bd. 2, S. 349). Und er setzt diese Untersuchung sogar experimentell fort: „J’ai essayé aussi de me blesser la peau avec une épingle, et de froter ces piqûres avec des moustiques écrasées“ (Bd. 2, S. 349).

Die Leiden werden produktiv gemacht. Der Schmerz erhält eine kognitive Funktion. Die Stiche haben, stellt Humboldt fest, einen Einfluß auf Haut und Magen. Sie stören die Verdauung, lösen Schweißausbrüche und Durst aus (Bd. 2, S. 289, 347-348). Humboldt leidet für die Forschung. Aber die Mühen lohnen sich. Denn sie bieten Erkenntnis. Selbst bei der legendären Besteigung des Chimborazo (1802) ist die Beschreibung der Höhenkrankheit, der Symptome des *soroche*, ein wissenschaftlicher Ertrag am eigenen Leib.

Über konkrete Untersuchungen zu zoologischen und physiologischen Gegenständen hinaus stellt Humboldt philosophische und psychologische Theorien auf. Unangenehme Empfindungen, spekuliert er, werden deutlicher wahrgenommen als angenehme: „unsere Sinnesorgane werden durch unangenehme Eindrücke stärker erregt“ (Bd. 1, S. 107). Schmerz wirkt nachhaltiger als Genuß: „Es entspricht der menschlichen Natur, sogar in moralischer Hinsicht, daß wir, was unsere Lage verbessert, nicht so sehr genießen, wie wir von einer neuen Widrigkeit betroffen werden“ (Bd. 1, S. 559). Der Mensch hat einen *negativity bias*.

² Die *Feldpostausgabe* ist eine Anthologie einschlägiger Passagen aus dem Reisebericht (HUMBOLDT, 1942). Die körperliche Leistung der Expedition ermöglichte es sogar Nationalsozialisten, den liberalen Kosmopoliten, Sympathisanten der Revolution, Kritiker des Kolonialismus, Frankophilen, Homosexuellen und Verteidiger der Judenemanzipation, trotz allem, propagandistisch zu verwenden.

Abgesehen von Beschwerlichkeiten, setzt sich der Reisende Gefahren aus. Tiere, Umwelt und Menschen bedrohen ihn: Haie (Bd. 1, S. 545), Krokodile (Bd. 2, S. 80, 162, 640-642; Bd. 3, S. 41), Piranhas (Bd. 2, S. 224), Schlangen (Bd. 2, S. 86, 162, 430), Skorpione (Bd. 2, S. 346), Jaguare (Bd. 2, S. 89, 211, 216-217, 225, 226, 228), Bären (Bd. 2, S. 432-433) und wilde Rinder (Bd. 2, S.165); Erdbeben (Bd. 1, S. 512; Bd. 2, S.1-3), Sandstürme (Bd. 2, S.146-147), Unwetter (Bd. 2, S. 358), Unwegsamkeiten (Bd. 1, S. 616; Bd. 2, S. 63), Untiefen (Bd. 3, S. 505) oder Stromschnellen (Bd. 2, S. 250-251, 437); Räuber (Bd. 2, S. 163), Milizionäre (Bd. 2, S. 57), „wilde“ Indigene (Bd. 2, S. 386) oder portugiesische Truppen (Bd. 2, S. 476). Humboldt begegnet einem Tiger (Bd. 2, S. 225), er kentert auf dem Orinoco (Bd. 2, S. 250-251, und er wird von einem *Zambo* überfallen (Bd. 1, S. 508-510).

Ein weiteres Leitmotiv ist die Krankheit. Als das Schiff, das den Reisenden nach Amerika bringt, sich seinem Ziel nähert, bricht an Bord eine Infektion aus (Bd. 1, S. 210). Das tropische Klima scheint gesundheitsschädlich zu sein. Die Gerüche des Kontinents haben eine ambivalente Qualität: „Dieselben Lüfte, die vom Duft der Blüten, Blätter und Bäume erfüllt sind, tragen gewissermaßen den Keim der Zersetzung in unsere Organe“ (Bd. 1, S. 398). Hinzu kommt eine menschengemachte Verschmutzung (Bd. 1, S. 448). Die Luft ist jedenfalls voller Gefahren (Bd. 2, S. 637). Immer wieder ist die Rede von Ausdünstungen (Bd. 1, S. 552), Keimen (Bd. 1, S. 552) und Erregern (Bd. 1, S. 551), von Seuchen (Bd. 1, S. 551) und Ansteckung (Bd. 1, S. 552f). In den Tropen setzt sich der Reisende unbekanntem Krankheiten aus (Bd. 1, S. 554), vor allem Fiebern (Bd. 1, S. 445) und Erkrankungen der Atemwege (Bd. 1, S. 588), Typhus (Bd. 1, S. 550), Gelbfieber (Bd. 1, S. 545), Blattern (Bd. 2, S. 304) und Pocken (Bd. 2, S. 271).

Und als wäre all das noch nicht genug, nimmt der Forscher Selbstversuche vor. Er ist Beobachter, Meßgerät und Untersuchungsgegenstand zugleich. Man ist versucht, von einem „Masochismus der Wissenschaft“ zu sprechen. Die Wirkung elektrischer Aale (Bd. 2, S. 173ff), der sich Humboldt aussetzt (HUMBOLDT, 1807, S. 34-43), ist eine schmerzhaft Erfahrung (Bd. 2, S. 178). Die Untersuchung erinnert ihn an frühere Selbstversuche, die er vor seiner Reise unternommen hatte.³

³ „Die Empfindung, welche die schwachen Regungen eines Gymnoten auslösen, schien mir dem schmerzhaften Zucken sehr vergleichbar zu sein, das mich jedesmal erfaßte, wenn ich mit zwei verschiedenen Metallen in Berührung kam, die auf Wunden gelegt wurden, welche ich mir mit Hilfe von Kanthariden auf dem Rücken zugefügt hatte“ (Bd. 2, S. 179). Vgl. HUMBOLDT, 1795, S. 115-129 und HUMBOLDT, 1797.

In Amerika experimentiert Humboldt mit giftigen Pflanzen, die durch äußerlichen Kontakt wirken (Bd. 2, S. 552), sowie mit dem Pfeilgift Curare, das nur bei direkter Berührung mit Blut tödlich sein soll; wenn man es zu sich nimmt, jedoch lediglich etwas „bitter“ schmeckt (Bd. 2, S. 547ff), wie Humboldt „des öfteren“ nachvollzieht (Bd. 2, S. 550f; HUMBOLDT, 1821, S. 231-234; GALEANO, 1984, S. 108-109). Der Naturwissenschaftler probiert alles aus – und sei es unter Lebensgefahr.

Auch mit Drogen setzt sich der Reisende eingehend – und einnehmend – auseinander (Bd. 2, S. 620ff). Über das *Niopo*-Pulver, das sich die Otomaken in die Nase blasen, stellt er fest, daß es für einen unerfahrenen *user* nicht einfach zu handhaben sei: „Das *Niopo* ist von so starker Wirkung, daß bei denjenigen, die nicht daran gewöhnt sind, schon kleinste Mengen einen heftigen Niesreiz auslösen“ (Bd. 2, S. 620-621).⁴ Von Tabak, Alkohol und Opium scheint er ebenfalls aus eigener Erfahrung zu berichten, wenn er geruchliche, geschmackliche und narkotische Eigenschaften beschreibt und verschiedene Sorten miteinander vergleicht.

Der Körper an sich wird aber nicht als problematisch dargestellt. Ohne fremden Einfluß ist er nie *dysfunktional*. Die Herausforderungen kommen stets von außen. Humboldts Reisebericht schildert die Auseinandersetzung eines reisenden Organismus mit einer bereisten Umwelt. Die Aneignung unbekannter Phänomene funktioniert über Einverleibung oder Abwehr. Amerika wird, wie es scheint, konventionell als Herausforderung beschrieben. Der Körper und sein Objekt scheinen sich in einem prekären Gegensatz zu befinden.

Aber bleibt dieser Gegensatz intakt? Ist die ‚Neue Welt‘ durchweg anstrengend, schmerzhaft, gefährlich? Mitunter relativiert Humboldt das Heroische seiner Körperlichkeit. Er verweist auf die Beruhigung angesichts der Gefahren, wie er sie ausführlich beschrieben hat, und macht sie damit weniger spektakulär (Bd. 2, S. 513). Im Einzelfall schränkt er sie ein, etwa im Hinblick auf Boas (Bd. 3, S. 531) oder Vampire (Bd. 2, S. 228). Wiederholt warnt er vor Übertreibungen: „man gefällt sich darin, gegenüber Ausländern die Schwierigkeiten zu übertreiben, denen einen das Klima, die Tiere und der wilde Mensch aussetzen“ (Bd. 1, S. 529). Die heldenhafte Tendenz wird zumindest abgemildert, wenn nicht sogar ‚post-heroisch‘ überwunden.

⁴ Zu Humboldts ethnografischen Studien über die Instrumente, mit denen die ‚Eingeborenen‘ Rauschmittel zu sich nahmen, vgl. die Studie des kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz (ORTIZ, 1940, S. 180-185).

Bezeichnend ist, welche Motive der Körperlichkeit, die in anderen Reiseberichten zur Geltung kommen, bei Humboldt gerade *nicht* stattfinden: Erotik und Sexualität. Im gesamten Text findet sich nicht eine Stelle, die auf eine sexuelle Handlung des Reisenden verweist. Das Sexuelle ist bei Humboldt eine literarische Leerstelle. Sein Diskurs der Körperlichkeit ist kein *Machismo*.⁵

Macht Amerika krank? (TRIGO, 2000). Seinen Begleiter Bonpland in der Tat (Bd. 2, S. 512; S. 636). Humboldt selbst jedoch erlebt eine wundersame Genesung. Für ihn wird die Reise zu einer Therapie. Sie hilft offenbar, eine Depression zu überwinden, „à dissiper la mélancolie“ (Bd. 1, S. 109). Die physische Herausforderung hat, paradoxerweise, einen positiven Effekt. Klimatologisch und medizinisch widerspricht er so der These von der ‚Degeneriertheit‘ und ‚Kränklichkeit‘ des ‚Neuen‘ Kontinents, wie sie im ‚Disput um die Neue Welt‘ seinerzeit vertreten wurde (GERBI, 1955; LOETSCHER, 1970, S. 666).

Humboldt liefert sogar eine wissenschaftliche Erklärung, weshalb ihm die Tropen nichts anhaben konnten. Zwar ist das amerikanische Klima für Europäer durchaus nicht ungefährlich. Die Gefährdung ist allerdings nicht konstant. Sie nimmt in dem Maße ab, wie sich ein Reisender an das fremde Klima gewöhnt: das heißt, wie er sich ‚akklimatisiert‘. Das Gelbfieber zum Beispiel betrifft fast ausschließlich „des Européens non acclimatés“ (Bd. 2, S.102). Der Grad der Gefährdung verhält sich proportional zum klimatischen Unterschied zwischen Herkunftsland und Reiseziel. Aber der Körper des Reisenden verändert sich, er gewöhnt sich an die unbekannte Umwelt. Ob die Gefährdungen indes ausschließlich den europäischen Körper oder auch die Einheimischen betreffen, wird sich herausstellen.

2. Der Kontinent

Nicht nur der Reisende, sondern auch die bereiste Natur wird körperlich in Szene gesetzt. Der fremde Kontinent nimmt menschliche Formen an. Humboldt hat die amerikanische Landschaft anthropomorph

⁵ Über Humboldts vermeintliche Homosexualität ist wiederholt spekuliert worden. Aber sofern die sexuelle Orientierung des Autors überhaupt eine Rolle spielen sollte, lassen sich weder ein hetero- noch ein homosexueller Subtext im Reisebericht ausmachen. Hans Christoph Buch hat eine entsprechende Allegorie in Humboldts Jugendschrift vom „Rhodischen Genius“ erkannt: „Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen“ (BUCH, 1991, S. 35-50).

inszeniert.⁶ Dabei verwendet er bildliche Begriffe, die in der alltäglichen Sprache gebräuchlich sind, Katachresen wie „Landzunge“, „Bergrücken“, „Flußmündung“, „Gewässerarm“ oder „Meerbusen“, deren Metaphorizität auf den ersten Blick kaum noch in Erscheinung tritt, deren Häufung allerdings subtextuell eine bildliche Codierung erzeugt: „*langue de terre*“ (Bd. 1, S. 223; Bd. 2, S. 102; Bd. 3, S. 38); „*dos des montagnes*“ (Bd. 2, S. 220); „*embouchure*“ (Bd. 2, S. 234); „*bras de mer*“ (Bd. 3, S. 195); „*sein des eaux*“ (Bd. 3, S. 51), „*sein des mers*“ (Bd. 3, S. 195).

Auch in weniger naheliegenden Wendungen weist Humboldt der amerikanischen Natur körperliche Eigenschaften zu: zum Beispiel Füße („*ped*“, Bd. 2, S. 30, 541) oder Gürtel („*ceinture de montagnes*“, Bd. 2, S. 81). Mit einer Vielzahl von Substantiven, Adjektiven und Verben verkörperlicht er Naturphänomene. Ein Gelände, eine Ebene, ein Gipfel, Gestein, Felsen oder Vulkaninseln sind *nackt* (Bd. 1, S. 182, 187, 375, 581; Bd. 2, S. 94, 541), der Boden ist *müde* (Bd. 2, S. 94). Ein Hügel formt einen *Rücken* (Bd. 3, S. 551); wie *Venen* finden sich *Metalle* im Gestein (Bd. 2, S. 491); der Orinoco hat *Arme* (Bd. 2, S. 273); ein Fluß wird *geboren* (Bd. 2, S. 310); der Ozean besitzt eine *Haut* (Bd. 3, S. 323). Gebirge haben einen *Körper* (Bd. 1, S. 596). Die Natur *erwacht* (Bd. 2, S. 45); Berge *nähern* sich (Bd. 3, S. 477), *erheben* sich (Bd. 3, S. 478), *beherrschen* die Gegend (Bd. 3, S. 478) und wirken *majestätisch* (Bd. 3, S. 477). Vulkane *speien* (Bd. 1, S. 133). Jeder Landstrich besitzt ein „*Gesicht*“, das ihn individualisiert (Bd. 2, S. 38). Mehrere Bilder werden zu einer Allegorie zusammengefügt: Eine Insel *ruht* auf dem Meer, die *Gliedmaßen* gleichsam *von sich gestreckt* (Bd. 1, S. 630).

Der amerikanische Kontinent insgesamt erscheint so als ein gigantischer Körper, den Flüsse *wie Arterien* durchziehen, in denen Wasser *wie Blut* zirkuliert: „*les fleuves qui répandent la vie sur la surface du globe, comme les artères la répandent dans les corps organisés*“ (Bd. 2, S. 323). Durch die Vergleichspartikel „*wie*“ („*comme*“) wird der Anthropomorphismus kenntlich gemacht.

Wozu dient diese Verkörperlichung Amerikas? Seine Darstellung als *Physis* könnte als kolonialer Modus der Aneignung gelesen werden, der eine unberührte Natur für europäische Inbesitznahme auszeichnet (PRATT, 1992, S. 111-143). Bedeutet die Feminisierung der amerikanischen Natur („*sein*“, „*nudité*“), wie sie sich einem männlichen Forscherblick darbietet, nicht erst

⁶ Die Hervorhebungen werden im Folgenden hinzugefügt.

recht deren potentielle Unterwerfung, Vergewaltigung, Ausbeutung?⁷ „Ce terrain fertile“, schreibt Humboldt mit verdächtigem Beiklang, „n’attend que la main de l’homme pour être défriché“ (Bd. 3, S. 479). Es wartet nicht nur darauf, „kultiviert“ zu werden, sondern buchstäblich „entjungfert“.

Eine solche Lektüre isoliert jedoch nur *eine* Tendenz eines mehrdeutigen Diskurses. Indem Humboldt die Natur verkörperlicht, naturalisiert er sie nicht nur, sondern er kulturalisiert sie auch. Denn Amerika erscheint nicht nur biologisch als Körper, sondern auch sozial (als „corps social“, Bd. 3, S. 391). Als *natürlicher* Körper oder als körperliche *Natur* scheint die amerikanische Landschaft in der Tat disponibel zu sein für europäische Aneignung. Als *menschlicher* Körper jedoch ist der Kontinent begabt mit einer eigenen *agency*. Er ist dazu bestimmt, sich von der Fremdherrschaft kraftvoll zu emanzipieren.

Diese Dimension eröffnet Humboldts Text durch zwei alternative, aber kompatible Bildlichkeiten: die der *Geburt* und die des *Erwachsenwerdens*. Die lateinamerikanische Unabhängigkeitsrevolution, die sich während seiner Reise andeutete (1799-1804) und während der Publikation seines Reiseberichts (1814-1831) vollzog, faßt der Text im Bild eines neuen Körpers, der geboren wird („naître“, Bd. 3, S. 151). Das Entstehen einer politischen Einheit (als „corps de l’état“, Bd. 2, S. 52), der zur Welt kommt (als „république naissante“, Bd. 3, S. 570 oder „fédération naissante“, Bd. 3, S. 151), ist verbunden mit den seriell lesbaren Metaphern von ‚Blut‘ (Bd. 3, S. 150), ‚Fruchtbarkeit‘ (Bd. 3, S.151), ‚Kraft‘ (Bd. 3, S. 151), ‚Leben‘ (Bd. 3, S.151) und ‚Säugung‘ (Bd. 3, S. 154).⁸

Humboldt treibt die ideologische Bildsprache des Kolonialismus, der das Verhältnis des „Mutterlandes“ (Bd. 1, S. 349; Bd. 3, S. 154) zu seinen Kolonien als familiäre Kontrolle („familles“, Bd. 3, S.154) über unmündige „Kinder“ („des Infans d’Espagne“, Bd. 3, S. 152) konzipiert, ihren Konsequenzen zu, indem er den Reifeprozess („mûris“, Bd. 3, S. 153) und das Erwachsenwerden dieser „Kinder“ als Ausbildung eines Charakters („force du caractère national“, Bd. 3, S. 153) in die Selbständigkeit

⁷ Zur Sexualität „kolonialer Phantasien“ vgl. ZANTOP, 1997.

⁸ Der Begriff der ‚Nation‘ (*natio, nascere*) entstand zusammen mit ihrer körperlichen Bildlichkeit. (Vgl. DEMANDT, 1978, hier über organische Metaphern: S. 17-123, Jahres- und Tageszeiten-Metaphern: S. 124-165, Metaphern der Bewegung: S. 166-270, Metaphern aus der Technik: S. 271-331, Metaphern aus dem Umkreis des Theaters: S. 332-425, zum Zusammenhang von Nation/*natio/nascere* mit körperlicher Bildlichkeit: S. 28.) Indem er diese Bildlichkeit auf die Kolonien überträgt, bringt Humboldt sie in Konflikt mit der kolonialen Ideologie.

(„*émancipation*“, Bd. 3, S. 152) einmünden läßt. Durch seine Rhetorik der Körperlichkeit zerstört Humboldt das familiäre Paradigma des Kolonialismus. Sein kolonialer Subtext der Verkörperlichung bringt einen antikolonialen Diskurs hervor.

Diese Parteinahme läßt sich sogar ‚riechen‘. Mehrfach taucht im Text ein „unangenehmer“ („*désagréable*“) Geruch von Moschus auf („*odeur de musc*“). Er kennzeichnet amerikanisches Land (Bd. 1, S. 301), Fleisch (Bd. 2, S. 217) und Wasser (Bd. 2, S. 255). Dieser tierische Geruch hat einen historischen Index. Die seit Mitte des 18. Jahrhunderts aufgekommene Furcht vor gesundheitsschädlichen Wirkungen der Fäulnis hatte tierische Substanzen, die damals in der Parfümerie eingesetzt wurden, suspekt gemacht. Das aus Biberhoden hergestellte Präparat ‚Moschus‘, das animalische Sexualität konnotierte, wurde zum Gegenstand einer hygienischen Politik der „Desodorierung“.⁹ Zugleich wurde es, als aus der Mode gekommenes Luxusprodukt, zum Stigma eines dekadenten Adels und zum Objekt einer bürgerlichen Hofkritik.¹⁰ Die unangenehmen Gerüche, die Humboldt in Amerika wahrnimmt, sind also nicht nur von naturwissenschaftlichem Interesse. Sie deuten auf eine europäische Gesellschaftsordnung, die in Übersee ein ungerechtes Kolonialsystem aufrechterhält. Das spanische Amerika hat den Geruch des *ancien régime*.

3. Die ‚Eingeborenen‘

Der Reisende und das bereiste Land werden körperlich aufgefaßt, aber auch die bereiste Bevölkerung. Wenn ‚Eingeborene‘ sprechen, wird der physische Vorgang hervorgehoben („*les renseignements que j’ai recueillis de la bouche des Indiens*“, Bd. 3, S. 221). In stereotyper „Nacktheit“ (Bd. 1, S. 306) erscheinen sie als *bloße* Körper.

Diese amerikanischen Körper wirken zunächst fremd. Um ihre Fremdheit zu überwinden, macht Humboldt den indigenen Körper zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtungen: ethnografisch, physiognomisch und kranilogisch (Bd. 3, S. 156-157). Im venezolanischen Spielfilm *Aire libre* (1996) hat Luis Armando Roche die Vermessung des indigenen Körpers grotesk

⁹ CORBIN, 1984, S. 95-98: „Die Disqualifizierung des Moschusgeruchs“.

¹⁰ So schreibt Friedrich Schiller in der Regieanweisung zum ersten Auftritt des Hofmarschalls von Kalb in *Kabale und Liebe* (1784), I. Akt, 6. Szene, dieser „breitet einen Bisamgeruch über das ganze Parterre“, und macht damit einen Witz, der offenbar verstanden werden konnte (SCHILLER, 1987, Bd. 1, S. 771).

in Szene gesetzt (ESPAGNE; ROCHE, 1996, S. 97-100). Humboldt spricht von Körpergröße (Bd. 1, S. 465), Knochenbau und Schädelformen, um derentwillen er sogar einen Grabraub begeht (Bd. 2, S. 599), von Hautfarbe (Bd. 1, S. 499), Gesichtsausdruck (Bd. 1, S. 466), Zähnen (Bd. 1, S. 466), Haar- und Bartwuchs (Bd. 1, S. 466). Das Ergebnis solcher Beobachtungen ist jedoch eine Differenzierung. Denn unter den „Indianern“ sind große Unterschiede (Bd. 1, S. 497) festzustellen. Historisch – oder beinahe schon evolutionär – lassen sie sich, wie Humboldt annimmt, durch „incorporation“ (Bd. 1, S. 486), „dégénération“ (Bd. 1, S. 498) oder „déviation“ (Bd. 1, S. 501) erklären.

Die *Relation historique* beschreibt Körper als solche, aber auch Praktiken, diese künstlich zu gestalten: zum Beispiel Bräuche, die Haare zu schneiden (Bd. 2, S. 235), die Zähne abzupfeilen und zu schwärzen (Bd. 2, S. 613), die Haut zu bemalen (Bd. 2, S. 258) und zu tätowieren (Bd. 2, S. 262).

Humboldts Beobachtungen zur Körperbearbeitung hatten Einfluß auf Charles Darwin. In *The Descent of Man* (1871) (CLARK; LUBRICH, 2012, S. 86-87) entwickelte dieser seine evolutionäre Ästhetik aus einem „Prinzip“, das Humboldt formuliert hatte: „the principle, long ago insisted on by Humboldt, that man admires and often tries to exaggerate whatever characters nature may have given him“ (DARWIN, 2004, S. 649-650). Der Gedanke ist so einfach wie folgenreich: Jedes Volk bevorzugt seine eigenen charakteristischen Eigenschaften, es ‚übertreibt‘ sie durch Kleidung, Bemalung und Körpertechniken, sodass sie allmählich evolutionär wirksam werden – über *sexual selection*.

Darwin übernahm von Humboldt die ethnografische Evidenz und den anthropologischen Leitgedanken. Veränderungen des Körpers folgen sozialen, ästhetischen, erotischen Erwartungen – zum Beispiel bestimmte Ausformungen der Wade, die Humboldt in Südamerika beobachtet hatte:

In South America, as Humboldt remarks, ‚a mother would be accused of culpable indifference towards her children, if she did not employ artificial means to shape the calf of the leg after the fashion of the country.‘ In the Old and New Worlds the shape of the skull was formerly modified during infancy in the most extraordinary manner, as is still the case in many places, and such deformities are considered ornamental. For instance, the savages of Colombia deem a much flattened head ‚an essential point of beauty‘. (DARWIN, 2004, S. 641)

Der extreme Aufwand der Körperbemalung belegt, wie (überlebens-)wichtig diese ästhetische Investition für den Paarungserfolg gewesen sein muß:

The extravagance of the naked Indians of South America in decorating themselves is shewn, by a man of large stature gaining with difficulty enough by the labour of a fortnight to procure in exchange the chica necessary to paint himself red'. (DARWIN, 2004, S. 640)

Die Formen der Körperbemalung folgen, wie Humboldt erkannte, einer eigenen Logik, sie sind höchst differenziert, gerade wie die Moden der Bekleidung.

„If painted nations,‘ as Humboldt observes, ‚had been examined with the same attention as clothed nations, it would have been perceived that the most fertile imagination and the most mutable caprice have created the fashions of painting, as well as those of garments‘. (DARWIN, 2004, S. 640-641)

Winfried Menninghaus hat dieses universelle „Humboldt-Prinzip“ der Körper-Bearbeitung, der „sich selbst verstärkende[n] Ornamentpräferenzen“ zum Ausgangspunkt seiner Reflexion über eine *Ästhetik nach Darwin* gemacht.¹¹ Auf dem Spiel steht nichts weniger als die evolutionäre Funktion der Ästhetik. *Wozu Kunst?*

Was aber ist die Konsequenz des „Humboldt-Prinzips“, das Darwin adaptierte, für den Kolonialismus und für dessen Ideologie? Es dekonstruiert den Rassismus. Denn als Effekte ästhetischer Präferenz unter der Voraussetzung räumlicher Trennung gibt es keine essentiell verschiedenen „Rassen“, sondern allenfalls graduell unterscheidbare, veränderliche Äußerlichkeiten. Ästhetische Urteile sind divers und nicht eurozentrisch zu verallgemeinern. Indigene Kunst kann ebenso wie indigene Physiognomie nur als eigenwertig und gleichrangig aufgefaßt werden. Eine europäische Überlegenheit ist weder biologisch noch kulturell zu rechtfertigen. Die evolutionäre Ästhetik widerlegt so den pseudowissenschaftlichen Rassismus, der zur gleichen Zeit virulent wurde und sich später, im Nationalsozialismus, auf Darwin berief.

Zur Aufrechterhaltung des Körpers auf Reisen spielt die Ernährung – als „nourriture“ (Bd. 1, S. 606) oder meistens eher „mauvaise nourriture“ (Bd. 2, S. 304) – eine wichtige Rolle. Sie ist jedoch keineswegs nur eine lebenserhaltende Notwendigkeit. Humboldt setzt sich mit den eigenen und den indigenen Eßgewohnheiten auseinander, beispielsweise mit dem Brauch der Otomaken, Erde (Bd. 2, S. 608ff), oder dem der Guajiros, Kalk zu essen (Bd. 2, S. 613ff). Manche lokale Eßgewohnheiten goûtiert er weniger als andere. Wasserschweine, zum Beispiel, die von den Einheimischen zu

¹¹ MENNINGHAUS, 2011. Hier v. a. das Kapitel „Neuheit, Übertreibung, Variation um der Variation willen, Symmetrie/Rhythmus, friedliche Konkurrenz“, S. 34-57, hier: S. 37.

Schinken verarbeitet werden, schmecken ihm nicht wirklich: „Ihr Fleisch hat einen ziemlich unangenehmen Moschusgeruch“ (Bd. 2, S. 217). Und auch die Vorstellung, regelmäßig Erde zu sich zu nehmen, reizt ihn nicht sonderlich: „Wir werden nie lernen, Erde zu verdauen“ (Bd. 2, S. 620). Gleichwohl beobachtet Humboldt überraschende Analogien: Den Ton, den die Otomaken zu sich nehmen, tragen sie in kleinen Dosen bei sich, „comme nous portons des tabatières“ (Bd. 2, S. 613; HUMBOLDT, 1809, S. 248-254).

Anhand der Seekuh lassen sich kulinarische Vorurteile überdenken, um deren Abbau Humboldt bemüht ist: „Ihr Fleisch, das man aus irgend einem Vorurteil für ungesund hält und für *fiebererzeugend*, ist sehr schmackhaft“ (Bd. 2, S. 227). Ihr Geschmack wird ganz unspektakulär mit Altvertrautem verglichen: „Es schien mir eher dem Fleisch des Schweines als dem des Rindes ähnlich zu sein“ (Bd. 2, S. 227). Aus Höflichkeit und aus Neugier kostet Humboldt eine Ameisenpaste (Bd. 2, S. 472-473). „Es schmeckte“, stellt er vorsichtig fest, „ein wenig wie ranzige Butter mit Brotkrumen“ (Bd. 2, S. 473). Bei allem Bemühen um Vorurteilslosigkeit muß er allerdings zugeben: „ein Rest europäischer Vorurteile hinderte uns daran, in das Lob einzustimmen, das der gute Missionar über das aussprach, was er eine ausgezeichnete *Ameisenpastete* nannte“ (Bd. 2, S. 473). Das Wort „Rest“ signalisiert die ‚aufklärerische‘ Überzeugung vom allmählichen Verschwinden überkommener „Vorurteile“, deren Schwundstufe Humboldt bei sich selbst mit gewissem Bedauern feststellen muß.

Speisetabus werden durch einen Affekt markiert, der in der Anthropologie eine wichtige Signalfunktion hat: der Ekel. In der *Kritik der Urteilskraft* (1790) definierte Immanuel Kant den Ekel als Abwehr gegen eine drohende Zwangsernährung, wonach „der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse *aufdränge*, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird“.¹² Als körperlicher Reflex, sich übergeben zu müssen, droht er alle perzeptiven und kognitiven Prozesse zum Abbruch zu bringen. In der Ästhetik definiert er die Grenze dessen, was wahrnehmbar und darstellbar ist (MENNINGHAUS, 1999). In anthropologischen Berichten markiert er das *limit* der Fremderfahrung.¹³

¹² KANT, 1992, S. 246-249 (§48. „Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack“), insbesondere: S. 247-248, hier: S. 248.

¹³ Stephen Greenblatt beschreibt den Ekel als eine soziale, historisch und kulturell bedingte Abwehrreaktion gegen eine extreme Andersheit, die als unerträglich empfunden wird: „Filthy Rites“ (GREENBLATT, 1992, S. 59-79).

Wo liegt dieser Grenzwert bei Humboldt? Der Reisende scheint darum bemüht zu sein, einen solchen Reflex („des nausées“, Bd. 2, S. 85; „dégoût“, Bd. 1, S. 374) zu vermeiden oder zu überwinden. Ohne weiteres trinkt er stinkendes Flußwasser, in dem tote Krokodile treiben (Bd. 2, S. 161) oder der Kot von Seekühen schwimmt (Bd. 2, S. 226). Er läßt sich, ohne zu klagen, Ameisen servieren (Bd. 2, S. 472-473). Und er nimmt das Öl von Schildkröteneiern zu sich, die mit Urin bedeckt waren (Bd. 2, S. 246). Er scheint kein Problem damit zu haben, seinem Körper ‚fremde‘ Substanzen einzuverleiben.

Nur äußerst selten vermerkt er im Reisebericht, daß etwas „ekelhaft“ sei: eine Schlachtmethode („dégoûtante“, Bd. 1, S. 374), ungepflegte indigene Frauen („d’une saleté dégoûtante“, Bd. 2, S. 235) oder im Schmutz lebende Stämme („peuples sales, dégoûtans“, Bd. 2, S. 297). Jeweils ist es ein unhygienischer Umgang mit Körpern, der mit dem Attribut „widerwärtig“ belegt wird. In ‚westlichen‘ Kulturen scheint der Ekel, wie Karl Rosenkranz beobachtete, generell mit den Öffnungen und Ausscheidungen oder dem Absterben von Körpern verbunden zu sein.¹⁴ Humboldts Text scheint mit dieser kulturellen Vorgabe zumindest in jenen seltenen Fällen übereinzustimmen, in denen bei ihm überhaupt von ›Ekel‹ die Rede ist. Auch Humboldts Ekel signalisiert hier eine körperlich empfundene Differenz.

In den genannten Fällen beschreibt das Adjektiv „ekelhaft“ allerdings in erster Linie den Zustand des Objekts und verweist nur indirekt auf eine Reaktion des Betrachters. An keiner Stelle taucht eine Formulierung auf, in der Humboldt einen eigenen „Ekel“ eingestehen würde. Nur ein einziges Mal wird eine solche Reaktion zwar wieder nur impliziert, aber doch immerhin als Möglichkeit angedeutet: Humboldt empfindet die Praxis eines Stammes, dasselbe Getränk wiederholt zu sich zu nehmen, offenbar als derart irritierend, daß er dieses Phänomen als einziges in seinem 2000-seitigen Text lieber in lateinischer Sprache wiedergibt:

ce phénomène physiologique bien extraordinaire, que je préfère de décrire en latin: ‚Coriæcorum gens, in ora Asiae septentrioni opposita, potum sibi

¹⁴ ROSENKRANZ, 1990, S. 252-260 („Das Ekelhafte“), unternahm den Versuch, den Ekel im Hinblick auf seine Auslöser allgemein zu bestimmen, nämlich als „ein Totes, was der Organismus von sich ausscheidet“ (S. 252). An derselben Stelle (S. 252f) diskutiert der Philosoph die Frage, ob sich Ekel auch auf die anorganische Natur beziehen könne, anhand des XLI. Kapitels von Humboldts *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l’Amérique* (HUMBOLDT, 1810, S. 239-241), wo das Phänomen der Schlammvulkane verhandelt wird: „Volcan d’air de Turbaco“.

excogitavit ex succo inebriante Agarici muscarii. Qui succus (aeque ut asparagorum), vel per humanum corpus transfusus, temulentiam nihilominus facit. Quare gens misera et inops, quo rarius mentis sit suae, propriam urinam bibit identidem: continuoque mingens rursusque hauriens eundem succum (dicas, ne ulla in parte mundi desit ebrietas), pauculis agaricis producere in diem quintum temulentiam potest'. (Bd. 3, S. 42)¹⁵

Hat Humboldt die beschriebene Praxis hier neutralisiert, um seine Leser zu schonen? Würde die bloße Lektüre eine Ekelreaktion auslösen? Oder wird ihm selbst das Verhalten der Fremden dermaßen unerträglich, daß sein Diskurs in eine ‚tote‘ Sprache hinüberwechselt, um nicht abbrechen zu müssen? Oder ist diese Geste ironisch lesbar? Macht er sich lustig über die Prüderie seiner Zeitgenossen? Die Inszenierung des Ekels in lateinischer Verfremdung verweist jedenfalls auf dessen kulturelle Dimension. Im Kontakt mit dem Fremden erweist sich der Ekel als diskursiv disponiert. Geschmack und Ernährung sind kulturell relativ. Humboldts Interesse gilt den Zusammenhängen zwischen Natur und Kultur, in deren Schnittfeld er den menschlichen Körper verortet.¹⁶

Der Reisende gelangt zu einer humanistischen Emphase der Egalität im Ekel – und im Schmerz, durch die Stiche der Moskitos: „Alle Menschen [...], ob sie nun Weiße, Mulatten, Neger oder Indianer sind, leiden unter dem Stich der Insekten“ (Bd. 2, S. 341). Was den Körper des Reisenden in Konflikt mit der bereisten ‚Fremde‘ zu bringen schien, wird zu einer

¹⁵ „Der Stamm der Koriäken, an der gegenüberliegenden Küste im nördlichen Asien, gewinnt aus dem berausenden Saft des *agaricus muscarius* (Fliegenpilz) ein Getränk. Dieser Saft (wie jener des Spargels) verursacht sogar dann noch einen Rausch, wenn er bereits durch den menschlichen Körper hindurchgegangen ist. Daher trinkt dieser armselige und elende Stamm, damit er umso seltener bei Verstand ist, immer wieder den eigenen Urin: Indem sie dauernd Harn lassen und dabei stets von neuem diesen Saft schöpfen (hier sollte man meinen, die ganze Welt sei betrunken), gelingt es ihnen, mit nur ganz wenigen Pilzen am Tag einen fünffachen Rausch hervorzurufen.“

¹⁶ Einige Illustrationen der *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique* (Paris: F. Schoell 1810[–1813]), die nach Humboldts Entwürfen ausgeführt und gestochen wurden, enthalten bildliche Darstellungen europäischer und indigener Körper. Die *Indígenas* werden in der Regel halb nackt dargestellt, die europäischen Reisenden vollständig bekleidet (Tafeln 5, 17, 22 und 41, 63). Während die Europäer als romantische Wanderer oder geradezu als ‚Touristen‘ erscheinen (Tafeln 34 und 42), werden die Indigenen in ihrer teilweisen Nacktheit jedoch keineswegs als ‚Wilde‘, sondern klassizistisch, wie antike Griechen inszeniert (Tafel 31). Diese Ikonografie der Körper ist mit der Vorstellung vom moskitozerstochenen Orinoco-Fahrer, der mit elektrischen Aalen gefährliche Selbstversuche unternimmt, aber auch mit dem Stereotyp vom naturhaften ‚Eingeborenen‘ kaum in Übereinstimmung zu bringen. In der Körper-Darstellung wird der Klassizismus umgekehrt und nicht etwa auf den reisenden Europäer, sondern auf die Fremden bezogen.

Universalie. Die Einheimischen sind durch die Strapazen und Schmerzen, Krankheiten und Gefahren in gleicher Weise betroffen wie der Reisende selbst. Der Körper taugt nicht als Träger von Differenz.

Und auch als Signifikant ist er unzuverlässig. Der Reisebericht beschreibt Prozesse der Akkulturation und Transkulturation, die vermeintliche Unterschiede verwischen. Er inszeniert Prozesse experimenteller Anpassung. Um sich gegen die Moskitos zur Wehr zu setzen, reibt sich der preußische Aristokrat mit Krokodilfett und Schildkrötenei ein (Bd. 2, S. 261). In einer Reihe körperlicher Performanzen werden Differenzen spielerisch unterlaufen. Aus Spaß trägt Humboldt karibische Körperbemalung auf: „beim Herumalbern mit den Indianern ließen wir uns eines Tages Flecke und Striche von Caruto auf den Körper aufmalen“ (Bd. 2, S. 262). Das erweist sich jedoch als Fehler. Denn da die Farbe nur langsam verschwindet, trägt der Staatsgast der Kolonialverwaltung noch ihre Spuren, als er sich längst wieder inmitten kreolischer ‚Zivilisation‘ befindet: „als wir in die europäische Zivilisation zurückkehrten, waren diese Flecken zu unserem größten Bedauern noch immer zu sehen“ (Bd. 2, S. 262). Humboldt kommt ‚indianisiert‘ aus dem Regenwald zurück.

Umgekehrt malen sich die *Indios* europäische Kleidung auf die Haut: „manchmal ahmen sie mit ihrer Körperbemalung auf die bizarrste Weise die Form europäischer Kleider nach“ (Bd. 2, S. 263). Sie machen damit das Gleiche, was er selbst ausprobiert hat – und was auch in Europa gang und gäbe ist. Körperbemalung, schließt Humboldt, ist eigentlich nichts anderes als Schminke: „die Schminke [...] erinnert an den wilden Zustand des Menschen“ (Bd. 2, S. 264).

Im Verlauf solcher Experimente gewinnt der Reisende einen fremden Blick auf den eigenen Körper und auf die eigene Kultur: „Hat man lange Zeit unter Menschen verbracht, die mit *Onoto* oder *Chica* bemalt sind, fallen einem diese Reste uralter Barbarei, die sich inmitten aller Sitten der Zivilisation bewahrt haben, seltsam auf“ (Bd. 2, S. 264). Durch Entfremdung entwickelt er ein Bewußtsein für die Relativität der eigenen Kultur. Im Verlauf der Reise wird der Körper, das vermeintlich Resistenteste des ‚Eigenen‘ und das deutlichste Zeichen der Differenz des ‚Anderen‘, zu einem Experimentierfeld, auf dem die Unterschiede spielerisch zum Verschwinden gebracht werden. Der Reisebericht stellt imperiale Konstruktionen von ‚Identität‘ und ‚Differenz‘ auf die Probe. Humboldts Poetik des Körpers ist subversiv.

In einer kolonialen Phantasie ist die Reise eine Auseinandersetzung verschiedener Körper: Der Körper des Reisenden begegnet dem Körper der Fremden. Es ist dieser koloniale Körperdiskurs, den Humboldts Text sich zu eigen zu machen scheint und doch dekonstruiert. Eine koloniale und eine nicht-koloniale Körperlichkeit geraten auf drei Ebenen miteinander in Konflikt.

(1.) Der Körper des Reisenden erfährt eine Reihe von Herausforderungen: Er durchläuft Strapazen und Schmerzen; er wird Gefahren und Krankheiten ausgesetzt; und er wird zum Gegenstand von Selbstversuchen und Drogen-Experimenten. Humboldt inszeniert seine Reise nach Amerika als Herausforderung für seinen Körper. Diese Herausforderung wird jedoch kompensiert durch therapeutische Einflüsse und reduziert durch Akklimatisierung.

(2.) Dieser Körper des Reisenden wird mit einer fremden Natur konfrontiert, die ebenfalls als Körper figuriert. Als Körper scheint Amerika einerseits ein Objekt der Ausbeutung zu sein, andererseits jedoch ein Subjekt der Emanzipation.

(3.) Vor dem Hintergrund dieser körperlich? imaginierten Natur begegnet der Reisende einheimischen ‚Anderen‘, die ebenfalls als Körper wahrgenommen werden. Zwischen seinem eigenen und ihren fremden Körpern entwickelt sich in Vergleichen, Inversionen und Performanzen ein Spiel der Differenz und Identität.

Der Gegensatz von Reisendem und Bereisten, der durch die Insistenz auf Körperlichkeit betont zu werden scheint, wird verkompliziert. Der eigene Körper ist wandelbar, die fremden Körper sind mehrdeutig. Alexander von Humboldts Inszenierungen der Körperlichkeit scheinen das Verhältnis von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ zunächst kolonial zu funktionalisieren, bevor sie es antikolonial in Frage stellen.

Dores, doenças e metáforas: Alexander von Humboldt e a fisiologia do ato de viajar

Oliver Lubrich

“Avoid irritation more than exposure to the sun”
(CONRAD, 1985 [1899], p. 38).

O ato de viajar é, antes de tudo, uma experiência do corpo. No relato de Alexander von Humboldt sobre sua expedição americana (1799-1804),¹ o corpo tem funções simbólicas no contato com a terra alheia colonial. O que ocorre com o corpo do viajante? Como o continente percorrido é percebido como corpo? E como são encenados os corpos dos habitantes nativos?

1. O viajante

O corpo do viajante serve não apenas como órgão de percepção e de experiência estética. Ele sofre “desconfortos” (v. 2, p. 271) e “acidentes” (v. 2, p. 270). O calor é “esmagador” (v. 1, p. 559), escalar montanhas “cansa” (v. 1, p. 115), as canoas são estreitas como uma “prisão” (v. 2, p. 270). Viajar significa suportar esforços. O relato de viagem é uma história de sofrimento.

Os mosquitos tornam-se quase uma praga bíblica. O ar está repleto deles: “il y a”, Humboldt cita monges experientes, “moins d’air que de moustiques” (v. 2, p. 342). O tempo todo Humboldt enfatiza os “tormentos” e “sofrimentos” que suas picadas causam (v. 2, p. 415). O esforço ultrapassa a representabilidade literária. Quando a “*città dolente*” do *Inferno* de Dante é invocada (v. 2, p. 336), os tormentos assumem uma qualidade religiosa: como provação moral. A expedição torna-se uma *via crucis*.

A imagem do aventureiro devorado por mosquitos e ameaçado por crocodilos contribuiu para a formação do mito Humboldt. Seu perverso auge

¹ HUMBOLDT, Alexander von. *Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 3 v. Paris: F. Schoell, 1814[–1818], v. 1; N. Maze, 1819[–1821], v. 2; J. Smith y Gide fils, 1825[–1831], v. 3. Todas as citações seguem esta edição original. As traduções para o português foram feitas para este artigo publicado no *Anuário Martius-Staden*.

veio em 1942 em uma “edição dos correios do exército”.² A viagem submete o viajante a um teste, em que ele é aprovado heroicamente. O relato de viagem encena, ao que parece, um heroísmo da fisicalidade.

O viajante pesquisador colhe a partir de suas dores, no entanto, não apenas um capital mitológico, mas também um científico. Examinou os insetos de maneira diferenciada (v. 2, p. 340). As dores causadas por suas picadas ele compara com interesse zoológico (v. 2, p. 338). O próprio corpo serve aqui como ferramenta de medição, suas sensações como escala de classificação: “*la douleur diffère selon la nature du poison que chaque insecte dépose dans la blessure*” (v. 2, p. 339). Em uma cena icônica, Humboldt descreve como é picado por um mosquito que ele, com dores, pode não apenas observar, mas até mesmo tocar (v. 2, p. 349). E prossegue esse exame de uma maneira até experimental: “*J’ai essayé aussi de me blesser la peau avec une épingle, et de frotter ces piqûres avec des moustiques écrasés*” (v. 2, p. 349).

Os sofrimentos são tornados produtivos. A dor recebe uma função cognitiva. As picadas exercem, afirma Humboldt, uma influência sobre a pele e o estômago. Perturbam a digestão, provocam acessos de suor e sede (v. 2, p. 289; p. 347-348). Humboldt sofre pela pesquisa. Mas os esforços valem a pena. Pois eles possibilitam descobertas. Mesmo na lendária escalada do Chimborazo (1802), a descrição do mal de altitude, dos sintomas do *soroche*, é um lucro científico no próprio corpo.

Além de estudos concretos sobre tópicos zoológicos e fisiológicos, Humboldt forma teorias filosóficas e psicológicas. As sensações desagradáveis, ele especula, são percebidas com maior clareza que as agradáveis: “Nossos órgãos dos sentidos são mais fortemente excitados por impressões desagradáveis” (v. 1, p. 107). A dor tem um efeito mais duradouro que o prazer: “Corresponde à natureza humana, até mesmo em termos morais, o fato de não aproveitarmos o que melhora nossa situação da mesma maneira que quando somos acometidos por uma nova adversidade” (v. 1, p. 559). O ser humano tem um *negativity bias*.

Além das tribulações, o viajante se expõe a perigos. Animais, ambiente e pessoas o ameaçam: tubarões (v. 1, p. 545), crocodilos (v. 2, p. 80; p. 162;

² A edição dos correios do exército (*Feldpostausgabe*) é uma antologia de passagens relevantes do relato de viagem (HUMBOLDT, 1942). A realização física da expedição permitiu que desde nazistas até defensores da emancipação dos judeus, passando por cosmopolitas liberais, simpatizantes da revolução, críticos do colonialismo, francófilos e homossexuais a usassem como propaganda, apesar de tudo.

p. 640-642; v. 3, p. 41), piranhas (v. 2, p. 224), cobras (v. 2, p. 86; p. 162; p. 430), escorpiões (v. 2, p. 346), onças (v. 2, p. 89; p. 211; p. 216-217; p. 225-226; p. 228), ursos (v. 2, p. 432-433) e gado selvagem (v. 2, p. 165); terremotos (v. 1, p. 512; v. 2, p. 1-3), tempestades de areia (v. 2, p. 146-147), temporais (v. 2, p. 358), intransitabilidades (v. 1, p. 616; v. 2, p. 63), águas rasas (v. 3, p. 505) ou corredeiras (v. 2, p. 250-251; p. 437); bandidos (v. 2, p. 163), milicianos (v. 2, p. 57), indígenas “selvagens” (v. 2, p. 386) ou tropas portuguesas (v. 2, p. 476). Humboldt encontra um tigre (v. 2, p. 225), vira no Orinoco (v. 2, p. 250-251) e é assaltado por um zambo (v. 1, p. 508-510).

Outro *leitmotiv* é a doença. Quando o navio, que traz o viajante à América, se aproxima de seu destino, surge a bordo uma infecção (v. 1, p. 210). O clima tropical parece ser prejudicial à saúde. Os odores do continente têm uma qualidade ambivalente: “Os mesmos ares que são permeados pelo aroma das flores, folhas e árvores levam de certa maneira a semente da decomposição para os nossos órgãos” (v. 1, p. 398). Além disso, há também a poluição produzida pelos homens (v. 1, p. 448). O ar está, de qualquer modo, repleto de perigos (v. 2, p. 637). O tempo todo, Humboldt fala de transpiração (v. 1, p. 552), germes (v. 1, p. 552) e micróbios (v. 1, p. 551), de epidemias (v. 1, p. 551) e contaminação (v. 1, p. 552 et seq.). Nos trópicos, o viajante expõe-se a doenças desconhecidas (v. 1, p. 554), sobretudo febres (v. 1, p. 445) e doenças do sistema respiratório (v. 1, p. 588), tifo (v. 1, p. 550), febre amarela (v. 1, p. 545), varicela (v. 2, p. 304) e varíola (v. 2, p. 271).

E, como se tudo isso não bastasse, o viajante realiza experimentos em si próprio. Ele é, ao mesmo tempo, observador, medidor e tópico de estudo. Ficamos tentados a falar de um “masoquismo da ciência”. O efeito das enguias elétricas (v. 2, p. 173 et seq.), ao qual Humboldt se submete (HUMBOLDT, 1807, p. 34-43), é uma experiência dolorosa (v. 2, p. 178). Esse estudo lembra-o de experimentos anteriores feitos em si mesmo, realizados antes da viagem.³

Na América, Humboldt realiza experimentos com plantas venenosas que agem por meio de contato externo (v. 2, p. 552), bem como com o veneno curare, que só deve ser fatal em contato direto com o sangue;

³ “A sensação, que podia desencadear as fracas emoções de um *gymnote*, me parecia ser bem comparável ao doloroso estremeamento que me atingia toda vez em que eu tomava contato com dois diferentes metais que eram postos sobre feridas que eu havia causado a mim mesmo com o auxílio da *cantharis*” (v. 2, p. 179). Cf. HUMBOLDT, 1795, p. 115-129; HUMBOLDT, 1797.

quando o ingerimos, tem apenas um gosto um pouco “amargo” (v. 2, p. 547 et seq.), como Humboldt “frequentemente” compreende (v. 2, p. 550 et seq.; HUMBOLDT, 1821, p. 231-234; GALEANO, 1984, p. 108-109). O cientista natural experimenta tudo, mesmo que represente risco de vida.

O viajante ocupa-se também com as drogas em pormenores e com simpatia (v. 2, p. 620 et seq.). Sobre o niopó, que os Otomaco levam ao nariz, ele afirma que, para um usuário inexperiente, não é fácil lidar com ele: “O niopó tem um efeito tão forte que, nos não habituados, já em mínimas quantidades desencadeia uma violenta crise de espirros” (v. 2, p. 620-621).⁴ Sobre tabaco, álcool e ópio, Humboldt parece relatar igualmente a partir de sua própria experiência quando descreve características olfativas, paladares e narcóticas e compara diferentes tipos entre si.

O corpo em si, contudo, não é representado como problemático. Sem influência externa, ele nunca é *dysfunktional*. Os desafios vêm sempre de fora. O relato de viagem de Humboldt descreve o debate entre um organismo viajante e um ambiente percorrido. A apropriação de fenômenos desconhecidos funciona via assimilação ou defesa. A América é descrita convencionalmente, ao que parece, como um desafio. O corpo e seu objeto parecem encontrar-se em um precário contraste.

Mas esse contraste permanece intacto? O “Novo Mundo” é quase sempre cansativo, doloroso e perigoso? Por vezes, Humboldt relativiza o elemento heroico de sua fisicalidade. Ele se refere ao sossego frente aos perigos, como os descreveu detalhadamente, e, com isso, os torna menos espetaculares (v. 2, p. 513). Em um caso isolado, ele os restringe, como, por exemplo, no que diz respeito às jiboias (v. 3, p. 531) ou aos vampiros [morcegos] (v. 2, p. 228). Repetidas vezes ele alerta contra exageros: “Temos prazer em exagerar as dificuldades diante de estrangeiros, às quais o clima, os animais e o homem selvagem nos expõem” (v. 1, p. 529). A tendência heroica é pelo menos atenuada, quando não até mesmo superada “pós-heroicamente”.

É significativo notar quais motivos da fisicalidade, que são enfatizados em outros relatos de viagem, não aparecem em Humboldt: erotismo e sexualidade. No texto inteiro não se encontra uma única passagem que se

⁴ Para os estudos etnográficos de Humboldt sobre os instrumentos que os “nativos” usavam para o consumo de tóxicos, vide o estudo do antropólogo cubano Fernando Ortiz (1940, p. 180-185).

refira a um ato sexual do viajante. O elemento sexual é, em Humboldt, uma lacuna literária. Seu discurso da fisicalidade não é machismo.⁵

A América causa doenças? (TRIGO, 2000). Ao seu acompanhante Bonpland, de fato causa (v. 2, p. 512; p. 636). O próprio Humboldt, no entanto, teve uma recuperação milagrosa. Para ele, a viagem torna-se uma terapia. Ela ajuda nitidamente a superar uma depressão, “*à dissiper la mélancolie*” (v. 1, p. 109). O desafio físico, paradoxalmente, tem um efeito positivo. Em termos climatológicos e medicinais, ele contraria, assim, a tese da “degenerescência” e “insalubridade” do “Novo” Continente, como era representada na época durante a “disputa pelo Novo Mundo” (GERBI, 1955; LOETSCHER, 1970).

Humboldt oferece até mesmo uma explicação científica para o fato de os trópicos não poderem lhe fazer mal algum. O clima das Américas, para os europeus, de fato, não é desprovido de perigos. O risco, contudo, não é constante. Ele diminui à medida que o viajante habitua-se ao clima estrangeiro: isto é, à medida que ele se “aclimata”. A febre amarela, por exemplo, atinge quase com exclusividade “*des Européens non acclimatés*” (v. 2, p. 102). O grau de risco é proporcional à diferença climática entre o país de origem e o de destino. Mas o corpo do viajante muda, ele se acostuma ao ambiente desconhecido. Se os riscos, entretanto, afetam exclusivamente o corpo europeu ou também o dos nativos, deve-se mostrar mais adiante.

2. O continente

Não apenas o viajante, mas também a natureza percorrida é posta em cena de maneira corporal. O continente estrangeiro assume formas humanas. Humboldt encenou a paisagem das Américas de maneira antropomórfica.⁶ Para isso, ele utiliza conceitos imagéticos comuns na linguagem cotidiana, catacrese como “*língua de terra*”, “*costas das montanhas*”, “*boca do rio*”, “*braço de águas*” ou “*seio do mar*”, cuja metaforização quase nem mais aparece à primeira vista, mas cuja combinação, porém, cria subtextualmente uma codificação imagética: “*langue de terre*” (v. 1, p. 223; v. 2, p. 102; v. 3, p. 38); “*dos des montagnes*”

⁵ Muito já foi especulado sobre a suposta homossexualidade de Humboldt. Mas, no caso de a orientação sexual do autor ser relevante, não se permite descobrir nem um subtexto heterossexual nem um homossexual no relato de viagem. Hans Christoph Buch reconheceu uma alegoria apropriada na obra da juventude de Humboldt chamada “Gênio Ródio”: “Ninguém caminha impune sob palmeiras” (BUCH, 1991, p. 35-50).

⁶ Os itálicos seguintes são nossos.

(v. 2, p. 220); “embouchure” (v. 2, p. 234); “bras de mer” (v. 3, p. 195); “sein des eaux” (v. 3, p. 51), “sein des mers” (v. 3, p. 195).

Também com expressões menos evidentes Humboldt atribui características corporais à natureza americana, como, por exemplo: pés (“*ped*”, v. 2, p. 30, 541) ou cinto (“*ceinture de montagnes*”, v. 2, p. 81). Com uma multiplicidade de substantivos, adjetivos e verbos, ele personifica fenômenos naturais. Um terreno, uma planície, um pico, uma rocha, um penhasco ou ilha vulcânica são nus (v. 1, p. 182; p. 187; p. 375; p. 581; v. 2, p. 94; p. 541), o solo é cansado (v. 2, p. 94). Um monte forma costas (v. 3, p. 551); metais encontram-se como veias na rocha (v. 2, p. 491); o Orinoco tem braços (v. 2, p. 273); um rio nasce (v. 2, p. 310); o oceano tem uma pele (v. 3, p. 323). As serras têm um corpo (v. 1, p. 596). A natureza desperta (v. 2, p. 45); as montanhas aproximam-se (v. 3, p. 477), elevam-se (v. 3, p. 478), dominam a região (v. 3, p. 478) e têm uma aparência majestosa (v. 3, p. 477). Os vulcões escarram (v. 1, p. 133). Cada trecho de terra tem uma “cara” que o individualiza (v. 2, p. 38). Diversas imagens são ligadas a uma alegoria: uma ilha descansa sobre o mar, os membros como que estendidos (v. 1, p. 630).

Assim, o continente americano como um todo aparece como um corpo gigantesco, que rios atravessam como artérias, nos quais a água circula como sangue: “*les fleuves qui répandent la vie sur la surface du globe, comme les artères la répandent dans les corps organisés*” (v. 2, p. 323). É com a partícula de comparação “como” (“*comme*”) que o antropomorfismo é identificado.

Para que serve essa personificação da América? Sua representação como *physis* poderia ser lida como modo colonial de apropriação, que marca uma natureza intocada para a apropriação europeia (PRATT, 1992, p. 111-143). A feminização da natureza americana (“*sein*”, “*nudité*”), como se apresenta ao olhar de um pesquisador masculino, não significa mais ainda sua potencial submissão, violação, exploração? “*Ce terrain fertile*”, escreve Humboldt com uma implicação de desconfiança: “*n’attend que la main de l’homme pour être défriché*” (v. 3, p. 479). Ela não espera apenas para ser “cultivada”, mas literalmente “desvirginada”.

Tal leitura, no entanto, isola meramente uma tendência de um discurso ambivalente. Quando Humboldt personifica a natureza, ele não apenas a naturaliza, mas também a culturaliza. Pois a América aparece não apenas biologicamente como corpo, mas também socialmente (como “*corps social*”,

⁷ Para a sexualidade de “fantasias coloniais”, vide ZANTOP, 1997.

v. 3, p. 391). Como corpo *natural* ou como *natureza* corporal, a paisagem americana parece estar, de fato, disponível para a apropriação europeia. Como corpo *humano*, porém, o continente é dotado de uma *agency* própria. Está destinado a emancipar-se vigorosamente da dominação estrangeira.

Essa dimensão é aberta pelo texto de Humboldt por meio de duas representatividades alternativas, mas compatíveis: a do *nascimento* e a do *crescimento*. A revolução de independência latino-americana, que se insinuava durante sua viagem (1799-1804) e se realizou durante a publicação de seu relato (1814-1831), o texto a registra na imagem de um novo corpo que nasce (“*naître*”, v. 3, p. 151). A criação de uma unidade política (como “*corps de l’état*”, v. 2, p. 52) que vem ao mundo (como “*république naissante*”, v. 3, p. 570, ou “*fédération naissante*”, v. 3, p. 151) está ligada às metáforas serialmente legíveis de “sangue” (v. 3, p. 150), “fertilidade” (v. 3, p. 151), “força” (v. 3, p. 151), “vida” (v. 3, p. 151) e “amamentação” (v. 3, p. 154).⁸

Humboldt leva a linguagem imagética ideológica do colonialismo – que conceitua a relação da “terra mãe” (v. 1, p. 349; v. 3, p. 154) com as suas colônias como controle familiar (“*familles*”, v. 3, p. 154) de “crianças” menores de idade (“*des Infans d’Espagne*”, v. 3, p. 152) – às suas consequências, quando faz o processo de amadurecimento (“*mûris*”, v. 3, p. 153) e de crescimento dessas “crianças” como formação de um caráter (“*force du caractère national*”, v. 3, p. 153) desembocar na emancipação (“*émancipation*”, v. 3, p. 152). Com sua retórica da fisicalidade, Humboldt destrói o paradigma familiar do colonialismo. Seu subtexto colonial da materialização produz um discurso anticolonial.

Essa tomada de partido tem até mesmo um “cheiro”. Diversas vezes ao longo do texto aparece um odor “desagradável” (“*désagréable*”) de almíscar (“*odeur de musc*”). Ele caracteriza a terra americana (v. 1, p. 301), a carne (v. 2, p. 217) e a água (v. 2, p. 255). Esse odor animal tem um índice histórico. O medo que surgiu em meados do século XVIII de efeitos da decomposição, prejudiciais à saúde, tornou suspeitas substâncias animais que, na época, eram utilizadas na perfumaria. O preparado “almíscar”, feito com testículos de castor, que conotava sexualidade animal, era

⁸ O conceito de “nação” (*natio, nascere*) surgiu juntamente com sua representatividade corporal (DEMANDT, 1978, sobre metáforas orgânicas: p. 17-123; metáforas das estações do ano e horas do dia: p. 124-165; metáforas do movimento: p. 166-270; metáforas da tecnologia: p. 271-331; metáforas do âmbito do teatro: p. 332-425; sobre o contexto de nação *natio/nascere* com representatividade corporal: p. 28). Quando Humboldt transfere essa representatividade para as colônias, ele a coloca em conflito com a ideologia colonial.

transformou-se em objeto de uma política higiênica da “desodorização”.⁹ Ao mesmo tempo, como produto de luxo que saíra de moda, ele se tornou o estigma de uma nobreza decadente e o objeto de uma crítica burguesa da corte.¹⁰ Os odores desagradáveis, que Humboldt percebe na América, não têm, portanto, apenas um interesse científico-natural. Eles indicam uma ordem social europeia, que mantém vivo um sistema colonial injusto no além-mar. A América espanhola tem o odor do *ancien régime*.

3. Os “nativos”

O viajante e a terra percorrida são descritos de maneira corporal, mas também o povo encontrado. Quando os “nativos” falam, é destacado o processo físico (“*les renseignements que j’ai recueillis de la bouche des Indiens*”, v. 3, p. 221). Em uma “nudez” (v. 1, p. 306) estereotipada, eles surgem apenas como *meros corpos*.

Esses corpos americanos parecem, em primeiro lugar, estranhos. A fim de superar sua estranheza, Humboldt torna o corpo indígena matéria de observações científicas: etnográficas, fisionômicas e craniológicas (v. 3, p. 156-157). No filme venezuelano *Aire libre* (1996), Luis Armando Roche encenou grotescamente a medição do corpo indígena (ESPAGNE; ROCHE, 1996, p. 97-100). Humboldt fala do tamanho do corpo (v. 1, p. 465), da estrutura óssea e das formas do crânio – por causa deles, ele até mesmo comete um roubo de tumba (v. 2, p. 599) –, da cor da pele (v. 1, p. 499), da expressão facial (v. 1, p. 466), dos dentes (v. 1, p. 466), do crescimento do cabelo e da barba (v. 1, p. 466). O resultado de tais observações é, contudo, uma diferenciação. Pois, entre os “índios”, podem-se observar grandes diferenças (v. 1, p. 497). Historicamente – ou já quase evolutivamente –, como Humboldt supõe, elas podem ser explicadas como “*incorporation*” (v. 1, p. 486), “*dégénération*” (v. 1, p. 498) ou “*déviacion*” (v. 1, p. 501).

A *relation historique* descreve corpos como são, mas também práticas de configurá-los de maneira artificial, como, por exemplo, costumes de cortar o cabelo (v. 2, p. 235), limar ou escurecer os dentes (v. 2, p. 613), pintar a pele (v. 2, p. 258) e tatuar-se (v. 2, p. 262).

⁹ CORBIN, 1984, p. 95-98: “A desqualificação do odor do almíscar”.

¹⁰ Assim escreve Friedrich Schiller na indicação de palco para a primeira aparição do marechal da corte von Kalb em *Intriga e amor* (1784), Ato I, Cena 6: ele “espalha um odor de rato-almíscarado por todo o *parterre*”, e, com isso, faz uma piada de entendimento óbvio (SCHILLER, 1987, v. 1, p. 771).

As observações de Humboldt sobre os ornamentos para o corpo exerceram influência sobre Charles Darwin. Em *The Descent of Man* (1871) (CLARK; LUBRICH, 2012, p. 86-87), Darwin desenvolveu sua estética evolucionária a partir de um “princípio” formulado por Humboldt: “*the principle, long ago insisted on by Humboldt, that man admires and often tries to exaggerate whatever characters nature may have given him*” (DARWIN, 2004, p. 649-650). A ideia é tão simples quanto repleta de consequências: todo povo favorece suas próprias características, as “exagera” com roupas, pinturas e técnicas corporais, de modo que elas, pouco a pouco, tenham um efeito evolutivo – por *sexual selection*.

Darwin adotou de Humboldt a evidência etnográfica e a ideia principal antropológica. Alterações do corpo seguem expectativas sociais, estéticas, eróticas – como, por exemplo, formas específicas da batata da perna, que Humboldt observou na América do Sul:

In South America, as Humboldt remarks, “a mother would be accused of culpable indifference towards her children, if she did not employ artificial means to shape the calf of the leg after the fashion of the country.” In the Old and New Worlds the shape of the skull was formerly modified during infancy in the most extraordinary manner, as is still the case in many places, and such deformities are considered ornamental. For instance, the savages of Colombia deem a much flattened head “an essential point of beauty”. (DARWIN, 2004, p. 641)

O extremo esforço da pintura do corpo documenta quão importante (também para a sobrevivência) esse investimento estético deve ter sido para o êxito da cópula:

The extravagance of the naked Indians of South America in decorating themselves is shewn, by a man of large stature gaining with difficulty enough by the labour of a fortnight to procure in exchange the chica necessary to paint himself red. (DARWIN, 2004, p. 640)

As formas das pinturas corporais seguem, como Humboldt descobriu, uma lógica própria, são altamente diferenciadas, assim como as modas do vestuário.

“If painted nations,” as Humboldt observes, “had been examined with the same attention as clothed nations, it would have been perceived that the most fertile imagination and the most mutable caprice have created the fashions of painting, as well as those of garments”. (DARWIN, 2004, p. 640-641)

Winfried Menninghaus fez desse universal “princípio de Humboldt” do trabalho com o corpo, das “preferências ornamentais que se autofortalecem” (MENNINGHAUS, 2011, p. 37), o ponto de partida de sua

reflexão sobre uma *Estética segundo Darwin*.¹¹ O que está em jogo é nada menos que a função evolutiva da estética. *Para que a arte?*

Contudo, qual é a consequência do “princípio de Humboldt”, que Darwin adaptou, para o colonialismo e sua ideologia? Ele desconstrói o racismo. Pois, como efeitos de preferência estética sob a condição prévia da separação espacial, não existem “raças” essencialmente diferentes, mas sim no máximo formalidades gradualmente diferenciáveis e mutáveis. Julgamentos estéticos são diversos e não devem ser generalizados de maneira eurocêntrica. A arte indígena, tal como a fisionomia indígena, pode ser considerada apenas como tendo um valor próprio de mesmo nível. Uma superioridade europeia não é justificável nem biológica nem culturalmente. A estética evolutiva refuta, assim, o racismo pseudocientífico que, ao mesmo tempo, tornou-se virulento e que mais tarde, no nazismo, invocava Darwin.

Para a preservação do corpo em viagens, a alimentação – como “*nourriture*” (v. 1, p. 606) ou, na maior parte das vezes, “*mauvaise nourriture*” (v. 2, p. 304) – exerce um papel importante. Ela é, no entanto, de modo algum apenas uma necessidade para a sobrevivência. Humboldt ocupa-se com os próprios hábitos alimentares e os dos indígenas, como, por exemplo, com o costume dos Otomaco de comer terra (v. 2, p. 608 et seq.) ou o dos Guajiro de ingerir cal (v. 2, p. 613 et seq.). Alguns hábitos alimentares locais ele aprecia menos que outros. Capivaras, por exemplo, que os nativos transformam em presunto, não o agradam realmente: “Sua carne tem um cheiro de almíscar bastante desagradável” (v. 2, p. 217). E também a ideia de ingerir regularmente terra não o atrai muito: “Nunca aprenderemos a digerir terra” (v. 2, p. 620). Não obstante, Humboldt observa analogias surpreendentes: “O barro que os Otomaco comem eles levam consigo em pequenas doses, “*comme nous portons des tabatières*” (v. 2, p. 613; HUMBOLDT, 1809, p. 248-254).

No caso do peixe-boi, preconceitos culinários que Humboldt anseia extinguir são reconsiderados: “Sua carne, que, por algum tipo de preconceito, consideramos insalubre e *causadora de febre*, é muito saborosa” (v. 2, p. 227). Seu gosto é comparado de maneira pouco espetacular a outros há muito familiares: “Me pareceu mais semelhante ao da carne do porco que ao da do boi” (v. 2, p. 227). Por educação e curiosidade, Humboldt experimenta uma pasta de formiga (v. 2, p. 472-473): “Tinha um

¹¹ Sobretudo o capítulo “Novidade, exageração, variação em prol da variação, simetria/ritmo, concorrência pacífica” (MENNINGHAUS, 2011, p. 34-57).

gosto”, afirma ele, com cautela, “parecido com o de manteiga rançosa com migalhas de pão” (v. 2, p. 473). Com todo o esforço para não ser preconceituoso, ele, porém, tem de admitir: “Um resquício de preconceitos europeus nos impediu de participar do elogio que o bom missionário pronunciava sobre aquilo que chamava de um excelente *salgado de formigas*” (v. 2, p. 473). A palavra “resquício” sinaliza a convicção “iluminista” do gradual desaparecimento de “preconceitos” superados, cujo nível de diminuição Humboldt é forçado a afirmar para si mesmo com certo lamento.

Tabus alimentares são marcados com um afeto que tem uma importante função sinalizadora na antropologia: a repugnância. Na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), Immanuel Kant definiu a repugnância como defesa contra uma iminente alimentação forçada, em que “o objeto é apresentado como se ele se forçasse ao prazer, contra o qual aspiramos violentamente” (KANT, 1992, p. 248).¹² Como reflexo corporal de ter de regurgitar, ameaça romper com todos os processos perceptivos e cognitivos. Na estética, define os limites do que é perceptível e representável (MENNINGHAUS, 1999). Nos relatos antropológicos, marca o *limit* da experiência do estrangeiro.¹³

Onde se encontra esse valor limite em Humboldt? O viajante parece empenhado em evitar ou superar tal reflexo (“*des nausées*, v. 2, p. 85; “*dégoût*”, v. 1, p. 374). Sem nenhum problema ele bebe água fétida do rio, onde boiam crocodilos mortos (v. 2, p. 161) ou onde nadam as fezes de peixes-boi (v. 2, p. 226). Sem reclamar, ele deixa que lhe sirvam formigas (v. 2, p. 472-473). E ele ingere o óleo de ovos de tartaruga cobertos de urina (v. 2, p. 246). Ele parece não ter problema algum em incorporar substâncias “estrangeiras” ao seu corpo.

Apenas muito raramente ele registra em seu relato que algo era “repugnante”: um método de abate (“*dégoûtante*”, v. 1, p. 374), mulheres indígenas desleixadas (“*d’une saleté dégoûtante*”, v. 2, p. 235) ou tribos que viviam na imundície (“*peuples sales, dégoûtants*”, v. 2, p. 297). Em cada caso, é um modo anti-higiênico de lidar com o corpo que é documentado com o atributo “repulsivo”. Em culturas “ocidentais”, a repugnância, como observou Karl Rosenkranz, parece, de modo geral, estar ligada às aberturas

¹² Cf. KANT, 1992, p. 246-249 (§ 48. “Da relação do gênio com o paladar”), sobretudo p. 247-248.

¹³ Stephen Greenblatt descreve a repugnância como uma reação defensiva social, condicionada histórica e culturalmente, contra uma alteridade extrema que parece insuportável: “*filthy rites*” (GREENBLATT, 1992, p. 59-79).

ou excreções ou à morte de corpos.¹⁴ O texto de Humboldt parece concordar com esse padrão cultural, pelo menos nos raros casos em que fala de “repugnância”. A repugnância de Humboldt também sinaliza aqui uma diferença percebida corporalmente.

Nos casos mencionados, o adjetivo “repugnante” descreve, contudo, em primeiro lugar, o estado do objeto e indica apenas de maneira indireta uma reação do observador. Em nenhum momento aparece uma frase na qual Humboldt estivesse admitindo uma “repugnância” própria. Apenas uma única vez uma tal reação fica implícita, mas, mesmo assim, é indicada como possibilidade: Humboldt considera a prática de uma tribo de tomar a mesma bebida várias vezes evidentemente como algo irritante, tanto assim que prefere descrever o fenômeno em língua latina, a única vez que o faz em seu texto de 2.000 páginas:

ce phénomène physiologique bien extraordinaire, que je préfère de décrire en latin: “Coriæcorum gens, in ora Asiae septentrioni opposita, potum sibi excogitavit ex succo inebriante Agarici muscarii. Qui succus (aeque ut asparagorum), vel per humanum corpus transfusus, temulentiam nihilominus facit. Quare gens misera et inops, quo rarius mentis sit suae, propriam urinam bibit identidem: continuoque mingens rursus-que hauriens eundem succum (dicas, ne ulla in parte mundi desit ebrietas), pauculis agaricis producere in diem quintum temulentiam potest” (v. 3, p. 42).¹⁵

Humboldt neutralizou aqui a prática descrita para preservar seus leitores? A mera leitura provocaria uma reação de repugnância? Ou o comportamento dos estrangeiros torna-se para ele próprio tão insuportável que seu discurso passa para uma língua “morta”, a fim de não precisar interromper-se? Ou esse gesto deve ser lido como ironia? Ele está debochando do pudor de seus contemporâneos? A encenação da

¹⁴ Rosenkranz (1990, p. 252-260, “O repugnante”), procurou definir de modo geral a repugnância com relação aos seus causadores, como “um morto, que o organismo descarta de si” (p. 252). Na mesma passagem (p. 252 et seq.), o filósofo discute a questão de se a repugnância poderia ser relacionada também à natureza inorgânica, com base no capítulo de Humboldt *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l’Amérique* (HUMBOLDT, 1810, p. 239-241), em que é discutido o fenômeno do vulcão de lama: “*Volcan d’air de Turbaco*”.

¹⁵ “A tribo dos Coriaco, na costa em frente no norte da Ásia, produz uma bebida a partir do suco inebriante do *Agaricus muscarius* (fungo mata-moscas). Esse suco (como o do aspargo) causa ainda mais embriaguez quando já percorreu o corpo humano. Por isso, essa pobre e miserável tribo, a fim de permanecer ainda mais raramente consciente, bebe o tempo todo a própria urina: urinam constantemente e continuam sempre produzindo esse suco (aqui a ideia seria a de que o mundo inteiro estaria ébrio). Assim, com apenas bem poucos fungos por dia, conseguem causar um êxtase quintuplicado.”

repugnância no distanciamento causado pela língua latina remete, de qualquer maneira, à sua dimensão cultural. No contato com o homem estrangeiro, a repugnância prova-se como algo discursivamente planejado. Paladar e alimentação são culturalmente relativos. O interesse de Humboldt está concentrado nos contextos entre natureza e cultura, em cuja área de interseção ele situa o corpo humano.¹⁶

O viajante chega a uma ênfase humanista da igualdade na repugnância – e na dor, por meio das picadas dos mosquitos: “Todos os seres humanos [...], sejam brancos, mulatos, negros ou índios, sofrem com a picada dos insetos” (v. 2, p. 341). O que parecia colocar o corpo do viajante em conflito com a “terra alheia” percorrida torna-se uma universalidade. As fadigas e dores, doenças e perigos afetam os nativos da mesma maneira que o próprio viajante. O corpo não aparece como portador de diferenças.

E também como significante ele não é de confiança. O relato de viagem descreve processos de aculturação e transculturação que diluem supostas diferenças. Ele encena processos de adaptação experimental. A fim de se proteger contra os mosquitos, o aristocrata prussiano esfrega na pele gordura de crocodilo e ovo de tartaruga (v. 2, p. 261). Em uma série de performances corporais, as diferenças são reduzidas de maneira brincalhona. Por diversão, Humboldt usa uma pintura corporal caribenha: “Na brincadeira com os índios, um dia deixamos que nos pintassem no corpo pintas e linhas de Caruto” (v. 2, p. 262). Isso, entretanto, acaba provando-se um erro. Pois, como a cor desaparece apenas com vagar, o convidado do Estado da administração colonial ainda traz suas marcas, quando há muito se encontra novamente em meio à “civilização” crioula: “quando retornamos à civilização europeia, essas manchas, para nossa grande infelicidade, ainda podiam ser vistas” (v. 2, p. 262). Humboldt retorna “indianizado” da floresta tropical.

¹⁶ Algumas ilustrações das *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique* (HUMBOLDT, 1810), que foram realizadas e gravadas segundo os esboços de Humboldt, contêm representações figurativas de corpos europeus e indígenas. Os indígenas são, de modo geral, representados seminus; os viajantes europeus, completamente vestidos (imagens 55, 17, 22, 41 e 63). Enquanto os europeus figuram como viajantes românticos ou quase como “turistas” (imagens 34 e 42), os indígenas, em sua nudez, são encenados não como “selvagens”, mas de maneira clássica, como antigos gregos (imagem 31). Essa iconografia corporal não está em concordância nem com a ideia do viajante do Orinoco coberto de picadas de mosquitos, que empreende perigosos experimentos em si próprio com enguias elétricas, nem mesmo com o estereótipo do “nativo” natural. Na representação do corpo, o classicismo é invertido, e se refere não ao europeu viajante, mas aos estrangeiros.

Em retribuição, os índios pintam roupas europeias na pele: “por vezes, com sua pintura corporal, eles imitam de maneira extremamente bizarra a forma das roupas europeias” (v. 2, p. 263). Com isso, fazem o mesmo que ele próprio experimentou – e o que também na Europa é uma prática comum. A pintura do corpo, conclui Humboldt, é, de fato, nada além de maquiagem: “a maquiagem [...] lembra o estado selvagem do ser humano” (v. 2, p. 264).

No decurso de tais experimentos, o viajante ganha um olhar estrangeiro sobre o próprio corpo e sobre a própria cultura: “Quando passamos muito tempo entre pessoas pintadas com *Onoto* ou *Chica*, raramente nos chamam a atenção os resquícios da barbárie imemorial que se conservaram em meio a todos os costumes da civilização” (v. 2, p. 264). Por meio da alienação, ele desenvolve uma consciência da relatividade da própria cultura. No decurso da viagem, o corpo, supostamente o que há de mais resistente do “próprio” e o sinal mais manifesto da diferença do “outro”, torna-se um campo de experimentação, no qual as diferenças desaparecem de maneira divertida. O relato de viagem põe à prova construções imperiais de “identidade” e “diferença”. A poética do corpo de Humboldt é subversiva.

Em uma fantasia colonial, a viagem é um debate entre diferentes corpos: o corpo do viajante encontra o corpo dos estrangeiros. É esse discurso colonial de corpos que parece apropriar-se do texto de Humboldt e que, porém, o desconstrói. Uma fisicalidade colonial e uma não colonial entram em conflito entre si em três níveis:

(1.) O corpo do viajante vivencia uma série de desafios: ele passa por fadigas e dores; ele é exposto a perigos e doenças; e ele se torna objeto de experimentos em si mesmo, inclusive com drogas. Humboldt encena sua viagem à América como um desafio para seu corpo. Esse desafio é, porém, compensado com influências terapêuticas e reduzido com a aclimação.

(2.) Esse corpo do viajante é confrontado com uma natureza estrangeira que também figura como corpo. Como corpo, a América, por um lado, parece um objeto de exploração e, por outro, contudo, um sujeito da emancipação.

(3.) Diante do pano de fundo dessa natureza corporalmente imaginada, o viajante encontra “outros” nativos, que também são percebidos como corpo. Entre o seu próprio corpo e o dos estrangeiros desenvolve-se um jogo de diferença e identidade por meio de comparações, inversões e performances.

O contraste entre viajante e terra percorrida, que parece ser enfatizado pela insistência da fisicalidade, é tornado complexo. O próprio corpo é mutável, os corpos estrangeiros são ambivalentes. As encenações de Alexander von Humboldt da fisicalidade parecem funcionalizar a relação do “próprio” e do “estrangeiro” primeiramente de maneira colonial, antes de questioná-la de maneira anticolonial.

Literatur / Referências bibliográficas

BUCH, Hans Christoph. Goethe und Humboldt. In: *Die Nähe und die Ferne: Bausteine zu einer Poetik des kolonialen Blicks*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p. 35-50.

CLARK, Rex; LUBRICH, Oliver (ed.). *Cosmos and Colonialism: Alexander von Humboldt in Cultural Criticism*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2012.

CONRAD, Joseph. *Heart of Darkness*. Ed. Paul O’Prey. London: Penguin, 1985 [1899].

CORBIN, Alain. *Pesthauch und Blütenduft: Eine Geschichte des Geruchs*. Übersetzt von/Tradução de Grete Osterwald. Berlin: Klaus Wagenbach, 1984. [*Le Miasme et la Jonquille: L’odorat et l’imaginaire social aux XVIIIe – XIXe siècles*. Paris: Aubier Montaigne, 1982].

DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Einführung/Introdução: James Moore; Adrian Desmond. London: Penguin, 2004 [1871, hier/aqui: 2. Auflage/2. ed., 1879].

DEMANDT, Alexander. *Metaphern für Geschichte: Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München: C. H. Beck, 1978.

ESPAÑE, Jacques; ROCHE, Luis Armando. *Aire libre: passage des hommes libres*. Mérida, VE: Letras y Comunicación, 1996.

GALEANO, Eduardo. *Memoria del fuego II: las caras y las máscaras*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1984. [3 v.].

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*. Mailand; Neapel: Riccardo Ricciardi, 1955.

GREENBLATT, Stephen. Filthy Rites. In: *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York; London: Routledge, 1992.

HUMBOLDT, Alexander von. *In den Urwäldern und Llanos von Südamerika*. Ed. Hans Wohlbold. Köln: Hermann Schaffstein, 1942.

HUMBOLDT, Alexander von. Jagd und Kampf der electrischen Aale mit Pferden. *Annalen der Physik*, v. 25, n. 1, 1807.

HUMBOLDT, Alexander von. *Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*. Paris: F. Schoell, 1814[-1818], v. 1; N. Maze, 1819[-1821], v. 2; J. Smith y Gide fils, 1825[-1831], v. 3. [3 v.].

HUMBOLDT, Alexander von. Sur les peuples qui mangent de la terre. *Annales des voyages, de la géographie et de l'histoire*: v. 2 Ed. Malte-Brun. 2. Auflage/2. ed. Paris: F. Buisson, 1809.

HUMBOLDT, Alexander von. Ueber die gereizte Muskelfaser. *Neues Journal der Physik*, v. 2, n. 2, p. 115-129, 1795.

HUMBOLDT, Alexander von. *Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfasern nebst Vermuthungen über den chemischen Process des Lebens in der Thier- und Pflanzenwelt*. Posen; Berlin: Decker und Compagnie/Heinrich August Rottmann, 1797. [2 v.].

HUMBOLDT, Alexander von. *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique*. Paris: F. Schoell 1810[-1813]. [2 v.].

HUMBOLDT, Alexander von. War Poison of the Indians. *Philosophical Magazine and Journal*, v. 58, p. 231-234, 1821.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft* [Werkausgabe, v. 10, Ed. Wilhelm Weischedel). Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

LOETSCHER, Hugo. Humboldt und die Rehabilitierung eines Kontinentes. *Du*, v. 30, n. 9, 1970, p. 666.

MENNINGHAUS, Winfried. *Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

MENNINGHAUS, Winfried. *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Jesús Montero, 1940.

PRATT, Mary Louise. Alexander von Humboldt and the Reinvention of América. In: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge, 1992.

ROSENKRANZ, Karl. *Ästhetik des Häßlichen*. Leipzig: Reclam, 1990 [1853].

SCHILLER, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Eds. Gerhard Fricke; Herbert G. Göpfert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. [5 v.]

TRIGO, Benigno. *Subjects of Crisis: Race and Gender as Disease in Latin America*. Hanover: Wesleyan University Press, 2000.

ZANTOP, Susanne. *Colonial Fantasies: Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*. Durham: Duke University Press, 1997.

Tätigkeitsbericht des Martius-Staden-Instituts

Eckhard E. Kupfer

Der Tätigkeitsbericht im Jahrbuch Nr. 62, das im November 2018 publiziert wurde, endete mit einem kurzen Resümee des dritten Reiseabschnitts zum Projekt „200 Jahre Reise von Spix und Martius durch Brasilien“. Über diese interessante Reise durch den Sertão von Minas Gerais bis an die Grenze von Bahia und im Westen bis zur Grenze von Goiás wurde ein Reisebericht verfasst, der in der Zeitschrift des *Instituto de Estudos Brasileiros* im Februar 2019 unter dem Titel *Travessia do Sertão* veröffentlicht wurde (BOLLE; KUPFER, 2019). Darüber hinaus fertigten wir einen Dokumentarfilm mit dem gleichen Titel an, der im *YouTube Instituto Martius-Staden* angesehen werden kann (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2019). Dabei kam uns zu Gute, dass Prof. Dr. Willi Bolle, der Präsident des Kulturbeirats des Instituts, in dieser Region schon seit Jahrzehnten forscht, da er sich seit seiner Studienzeit mit dem Autor Guimarães Rosa und seiner Literatur über den Sertão beschäftigt.

Im Juli 2019 reisten wir in die Bundesländer Pará und Amazonas, um das Projekt abzuschließen. Wir begannen in Belém do Pará, der Stadt, die im 19. Jahrhundert eines der wichtigsten Handelszentren Brasiliens war und gegen Ende des Jahrhunderts durch den Kautschuk-Boom eine gesellschaftliche und kulturelle Blütezeit erlebte. Wir sahen aber auch die Auswirkungen der nachfolgenden Dekadenz und den Wiederaufschwung ab 1960 durch die Fernstraßen „Belém-Brasília“ und die „Transamazônica“. Heute ist es das Erzgeschäft, das der Region wieder Bedeutung verleiht. Gleichzeitig bildete sich eine Peripherie von Favelas, in welcher nahezu 50 Prozent der Bewohner der Stadt leben.

Von Belém aus besuchten wir die vorgelagerte Insel Combú, um den Weg des erfolgreichen Produkts der Açaí-Frucht kennenzulernen. Unsere Reise führte uns weiter nach Santarém, Óbidos und Manaus bis zu dem 150 km nordöstlich erstellten Messturm ATTO (*Amazon Tall Tower Observatory*). In diesem Gemeinschaftsprojekt des brasilianischen Wissenschaftsinstituts

INPA (*Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia*) und der deutschen Max-Planck-Gesellschaft wurde 2015 mitten im Urwald am Fluss Uatumã ein Messturm von 325 Metern Höhe erstellt, den wir besteigen konnten und eine wunderbare Sicht über den Amazonas-Regenwald hatten. Wie bereits bei den Reisen in den Jahren 2017 und 2018 wurden wir von zwei Mitarbeitern, die uns das Colégio Visconde de Porto Seguro zur Seite stellte, begleitet; sie übernahmen die Film- und Fotoaufnahmen während der Reise (BOLLE; KUPFER, 2020).

Anlässlich eines vom 30. Oktober bis 2. November in Óbidos stattfindenden Kulturfestivals bereisten Prof. Dr. Bolle und der Leiter des Instituts die Strecke von Santarém nach Cuiabá in Mato Grosso auf der berühmten BR-163-Straße, um den südlichen Teil des Amazonasgebiets kennenzulernen, der als besonders gefährdet betrachtet wird, da der landwirtschaftliche Anbau weite Flächen des Naturwaldes verschwinden ließ.

Mit diesem wichtigen Teil der Amazonasreise konnte ein Dokumentarfilm von 48 Minuten unter dem Titel *Refazendo a viagem de Spix e Martius pela Amazônia* erstellt werden, der seit Mai 2020 im YouTube *Instituto Martius-Staden* zu sehen ist (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2020).

Die im Mai 2018 fertiggestellte internationale Wanderausstellung zum Projekt *Spix-Martius* hat inzwischen große Teile Brasiliens bereist, wurde in Schulen und Kultureinrichtungen vorgestellt und von Februar bis März 2019 im Ibero-Amerikanischen Institut in Berlin gezeigt. Mit Unterstützung der Deutschen Botschaft in Brasília konnte Ende 2018 ein Begleitheft zur Ausstellung veröffentlicht werden.

Das Jahr 2019 stand für Lateinamerika ganz im Zeichen des 250. Geburtstags des berühmten deutschen Reisenden und Wissenschaftlers, Alexander von Humboldt. Er hat zwar Brasilien nie bereist, da ihm im Jahr 1799 die Einreise verwehrt wurde, aber sein Einfluss auf andere Reisende im 19. Jahrhundert war immens. Aus diesem Anlass erhielt das Institut vom Auswärtigen Amt der Bundesrepublik Deutschland, mit Hilfe der Deutschen Botschaft in Brasília, eine finanzielle Zuwendung. Diese erlaubte uns eine didaktische Wanderausstellung zu erstellen. *Wunderschön: as maravilhosas viagens de Arabella e Irani* präsentiert auf 20 Displays die wichtigsten deutschen Reisenden in Brasilien in jener Zeit: Maximilian zu Wied-Neuwied, Spix und Martius, Karl von den Steinen, Therese von Bayern und Theodor Koch-Grünberg sind nur einige der zahlreichen Forscher, welche Brasilien bereisten und wichtige Berichte zur Flora, Fauna und den Ureinwohnern

hinterlassen haben. Die Ausstellung ist auch virtuell auf der Homepage des Instituts abrufbar (ROTHFUSS, 2019). Die offizielle Ausstellungseröffnung im September 2019 wurde mit einem didaktischen Vortrag von dem bekannten indigenen Kinder- und Jugendbuchautor Cristino Wapichana umrahmt und kann nochmals über *YouTube Instituto Martius-Staden* angesehen werden (WAPICHANA, 2019).

Im Rahmen der „Woche der deutschen Sprache“ im April 2019 organisierte das Martius-Staden-Institut zusammen mit dem Colégio Visconde de Porto Seguro den ersten *Game Jam Martius-Staden*. Es nahmen über 30 Jugendliche teil, um ein Videospiele zum Rahmenthema Spix und Martius zu planen, designen und entwickeln.

Anlässlich der Jahreshauptversammlung im April 2019 stellte der Autor Bruno Garbe eine Biografie seiner Vorfahren Ernst und Walter Garbe vor, die ab den 1880er Jahren zunächst als Sammler und Einkäufer von exotischen Tieren und später als Forscher weite Teile von Minas Gerais, Espírito Santo und Bahia bereisten sowie interessante Fotostudien von indigenen Völkern in dieser Region aufnahmen. Bruno Garbe stellte uns freundlicherweise einen Teil dieser Fotos zur Verfügung, die als Wanderausstellung auf allen Campus der Visconde de Porto Seguro Schule gezeigt wurde.

Die 2007 zusammen mit dem Regionalmuseum Wolfhagen erarbeitete Wanderausstellung *Hans Staden* wurde Ende 2019 neu überarbeitet und steht sowohl auf neu gedruckten Displays als auch auf unserer Homepage digital zur Verfügung (INSTITUTO MARTIUS-STADEN; REGIONALMUSEUM WOLFHAGER LAND, 2020). Das Interesse an diesem frühen Abenteurer, der das erste Buch (1557) in deutscher Sprache über Brasilien veröffentlichte, lässt nicht nach.

Die Mitarbeiter des Instituts nahmen auch im Jahr 2019 an wichtigen Seminaren und Veranstaltungen sowohl in Brasilien als auch in Deutschland teil: Vom 4. bis 6. April stellte Daniela Rothfuss, Leiterin des Archivs und der Bibliothek, an der *Universidade Federal do Paraná* das Institut vor. Der Leiter des Instituts hielt einen Vortrag beim Deutschen Genealogentag am 14. September in Gotha und präsentierte anlässlich des deutsch-brasilianischen Umweltsymposiums an der Universität Hohenheim (bei Stuttgart) zwei Vorträge, einen zum Projekt *Spix-Martius* und einen zweiten zum Problem des Regenwaldes in Amazonien.

Am 23. Oktober 2019 besuchte der Fernsehjournalist Carlos Tramontina das Institut und drehte eine Reportage zur deutschen Einwanderung für sein TV-Programm *Antena Paulista*.

Der Leiter des Instituts wurde von der Kultureinrichtung *Casa Melhoramentos* eingeladen, am 29. Januar 2020 eine Podiumsdiskussion zum Thema Urbanismus: Geschichte, Gegenwart und Zukunft zu moderieren. Diese Veranstaltung fand im Rahmen der Feierlichkeiten zum 130-jährigen Bestehen der Firma *Melhoramentos* statt.

Am 11. März 2020 hielt die Professorin Dr. Priscila Faulhaber aus Rio de Janeiro auf Einladung des Instituts einen Vortrag zum Thema: Curt Nimuendajú: Übersetzung und Interpretation von Tikuna-Objekten in Museen [*Curt Nimuendajú, tradução e interpretação de objetos Tikuna em museus*] an der *Universidade de São Paulo (USP)* in der *Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin*.

Im musikalischen Bereich präsentierte sich der Chor des Colégios Visconde de Porto Seguro im Mai 2019 mit *Negro Spirituals* und *Musical-Lieder* [*Negro Spirituals e Canções de Musicais*]. Am 24. August sang der Chor der Musikschule von Piracicaba unter der Leitung des Komponisten Ernst Mahle in der Schuleinheit in Valinhos. Den Jahresabschluss 2019 bildeten zwei Konzerte des Chors und des Orchesters des Colégios Visconde de Porto Seguro in Morumbi und Valinhos.

Relatório de atividades do Instituto Martius-Staden

Eckhard E. Kupfer

O relatório de atividades do Anuário n. 62, publicado em novembro de 2018, terminou com um pequeno resumo da terceira etapa da viagem realizada no contexto do projeto “200 anos da viagem de Spix e Martius pelo Brasil”. Sobre essa interessante viagem através do sertão de Minas Gerais até a fronteira com a Bahia, a leste, e até a fronteira com Goiás, a oeste, foi redigido um relatório publicado na revista do Instituto de Estudos Brasileiros, em fevereiro de 2019, com o título *Travessia do sertão* (BOLLE; KUPFER, 2019). Além disso, preparamos um documentário homônimo, que pode ser visto no canal do Instituto Martius-Staden no YouTube (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2019). Nesse sentido, nos beneficiou o fato de que o Prof. Dr. Willi Bolle, presidente do conselho cultural do Instituto, pesquisa a região já há décadas, uma vez que se ocupa, desde seus tempos de estudante, com o autor Guimarães Rosa e sua literatura sobre o sertão.

Em julho de 2019, viajamos para os estados do Pará e Amazonas para concluir o projeto. Começamos em Belém do Pará, a cidade que, no século XIX, foi um dos mais importantes centros comerciais do Brasil e que, no final desse século, viveu um desabrochar social e cultural com o *boom* da borracha. Também vimos, porém, os efeitos da conseqüente decadência e da recuperação a partir de 1960 com as rodovias Belém-Brasília e Transamazônica. Hoje, é o comércio de minérios que confere novamente importância à região. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se uma periferia de favelas na qual vivem quase 50% da população.

Após Belém, visitamos a ilha do Combú, a fim de conhecer o caminho do famoso produto da fruta do açaí. Nossa viagem nos conduziu então a Santarém, Óbidos e Manaus, e depois até o Observatório da Torre Alta da Amazônia – ATTO, localizado a 150 km a nordeste dali. Em 2015, nesse projeto conjunto do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA e da sociedade alemã Max-Planck, foi erigida, em plena floresta, às margens do rio Uatumã, uma torre de medição de 325 metros de altura que pudemos

subir e de onde tivemos uma maravilhosa vista da Floresta Amazônica. Como nas viagens de 2017 e 2018, fomos acompanhados por dois colaboradores do Colégio Visconde de Porto Seguro que cuidaram das filmagens e das fotografias durante a viagem (KUPFER; BOLLE, 2020).

Por ocasião de um festival cultural que acontece entre 30 de outubro e 2 de novembro em Óbidos, PA, o Prof. Dr. Willi Bolle e o diretor do Instituto percorreram o trecho entre Santarém e Cuiabá, em Mato Grosso, na famosa rodovia BR-163 para conhecer a região sul do território do Amazonas, que é vista como ameaçada, uma vez que o cultivo agrícola fez com que desaparecessem amplas áreas da floresta natural.

Com essa importante etapa da viagem ao Amazonas pudemos realizar um documentário de 48 minutos intitulado *Refazendo a viagem de Spix e Martius pela Amazônia*, que está disponível desde maio de 2020 no canal do Instituto no YouTube (INSTITUTO MARTIUS-STADEN, 2020).

A exposição itinerante internacional sobre o projeto Spix-Martius, preparada em maio de 2018, já percorreu várias partes do Brasil, foi exibida em escolas e instituições culturais, assim como, de fevereiro a março de 2019, no Instituto Ibero-Americano de Berlim. Com o apoio da Embaixada da Alemanha em Brasília, foi lançado um catálogo da exposição no final de 2018.

O ano de 2019 foi dedicado, na América Latina, às comemorações dos 250 anos do nascimento do célebre viajante e cientista alemão Alexander von Humboldt, que nunca viajou pelo Brasil, pois a entrada lhe foi negada em 1799, mas cuja influência em outros viajantes no século XIX foi imensa. Por esse motivo, o Instituto recebeu um subsídio do Ministério das Relações Exteriores da Alemanha, com o apoio da Embaixada da Alemanha em Brasília. Isso nos permitiu a realização de uma mostra itinerante didática. *Wunderschön: as maravilhosas viagens de Arabella e Irani* apresenta em vinte painéis os principais viajantes alemães do Brasil naqueles tempos: Maximilian zu Wied-Neuwied, Spix e Martius, Karl von den Steinen, Therese von Bayern e Theodor Koch-Grünberg são apenas alguns dos numerosos pesquisadores que viajaram pelo Brasil e que deixaram importantes relatos sobre a flora, a fauna e os habitantes nativos do país. A mostra também pode ser vista digitalmente no website do Instituto (ROTHFUSS, 2019). A inauguração oficial da mostra em setembro de 2019 foi realizada com uma palestra didática do famoso autor indígena de livros infantojuvenis Cristino Wapichana, que pode ser vista no canal do Instituto no YouTube (WAPICHANA, 2019).

No contexto da “Semana da língua alemã” em abril de 2019, o Instituto Martius-Staden organizou juntamente com o Colégio Visconde de Porto Seguro a primeira *Game Jam Martius-Staden* (uma sessão de jogos). Dela participaram mais de trinta adolescentes, que planejaram, projetaram e desenvolveram um jogo sobre Spix e Martius.

Por ocasião da assembleia anual em abril de 2019, o autor Bruno Garbe apresentou uma biografia de seus antepassados Ernst e Walter Garbe, que, a partir dos anos de 1880, primeiro como colecionadores e compradores de animais exóticos e depois como pesquisadores, percorreram diversas partes de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia e realizaram interessantes estudos fotográficos dos povos indígenas dessa região. Bruno Garbe fez a gentileza de nos disponibilizar uma parte dessas fotos, que foram exibidas como mostra itinerante em todas as unidades do Colégio Visconde de Porto Seguro.

A exposição itinerante Hans Staden, realizada juntamente com o Museu Regional de Wolfhagen em 2007, foi revisada e disponibilizada também tanto em painéis reimpressos quanto em formato digital em nosso website (INSTITUTO MARTIUS-STADEN; REGIONALMUSEUM WOLFHAGER LAND, 2020). O interesse por esse antigo aventureiro, que publicou o primeiro livro em língua alemã sobre o Brasil (1557), não diminui.

Em 2019, os funcionários do Instituto também participaram de importantes seminários e eventos tanto no Brasil quanto na Alemanha. De 4 a 6 de abril, a coordenadora do arquivo e da biblioteca, Daniela Rothfuss, apresentou o Instituto na Universidade Federal do Paraná. O diretor do Instituto proferiu uma palestra no Congresso Alemão de Genealogia em 14 de setembro em Gotha, e mais duas na Universidade Hohenheim (perto de Stuttgart) por ocasião do Simpósio Teuto-Brasileiro do Meio Ambiente: uma sobre o projeto *Spix-Martius* e outra sobre o problema da floresta tropical no Amazonas.

Em 23 de outubro de 2019, o jornalista televisivo Carlos Tramontina visitou o Instituto e gravou uma reportagem sobre a imigração alemã para seu programa *Antena Paulista*.

No dia 29 de janeiro de 2020, o diretor do Instituto foi convidado pela instituição cultural Casa Melhoramentos para moderar uma discussão sobre urbanismo com o tema: “História, presente e futuro”. Esse evento teve lugar no âmbito das festividades dos 130 anos da empresa Melhoramentos.

Em 11 de março de 2020, a convite do Instituto, a Profa. Dra. Priscila Faulhaber, do Rio de Janeiro, realizou uma palestra intitulada *Curt Nimuendajú*:

tradução e interpretação de objetos Tikuna em museus na Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin na Universidade de São Paulo.

No campo da música, o coral do Colégio Visconde de Porto Seguro se apresentou em maio de 2019 com *Negro spirituals e canções de musicais*. Em 24 de agosto, o coral da escola de música de Piracicaba, SP, cantou sob a regência do compositor Ernst Mahle na unidade de Valinhos, SP. Para encerrar o ano de 2019, houve dois concertos do coral e da orquestra do Colégio Visconde de Porto Seguro no Morumbi (na capital paulista) e em Valinhos, SP.

Literatur / Referências bibliográficas

BOLLE, Willi; KUPFER, Eckhard Ernst. Travessia do Sertão: refazendo a viagem de Spix e Martius de 1818. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 72, p. 19-46, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi72p19-46>.

INSTITUTO MARTIUS-STADEN. Refazendo a viagem de Spix e Martius pela Amazônia. *YouTube: Instituto Martius-Staden*, 14 maio 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_eqyjKfd3zo.

INSTITUTO MARTIUS-STADEN. Travessia do Sertão: no caminho de Spix e Martius: parte II. *YouTube: Instituto Martius-Staden*, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5wMLC2pgusw>.

INSTITUTO MARTIUS-STADEN; REGIONALMUSEUM WOLFHAGER LAND. Exposição virtual Hans Staden. *Issuu*, 26 maio 2020. Disponível em: https://issuu.com/institutomartius-staden/docs/banners_-_hans_staden_compressed.

KUPFER, Eckhard E.; BOLLE, Willi. 200 anos da viagem de Spix e Martius pela Amazônia. In: KUPFER, Eckhard E.; ROTHFUSS, Daniela; FOUQUET, Birgit (ed.). *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 63. São Leopoldo, RS: Oikos, 2020, p. 20-40.

ROTHFUSS, Daniela (coord.). *Wunderschön: as maravilhosas viagens de Arabella e Irani*. Set. 2019. Disponível em: exposicao-wunderschon.martiusstaden.org.br.

WAPICHANA, Cristino. Abertura. In: ROTHFUSS, Daniela (coord.). *Wunderschön: as maravilhosas viagens de Arabella e Irani*. Set. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Prd57gbAwf4>.

Autoren / Autores

Alfredo Wagner Berno de Almeida ist Anthropologe und Professor der *Universidade Estadual do Maranhão*, der *Universidade do Estado do Amazonas* und der *Universidade Federal do Amazonas* sowie CNPq-Forscher.

Alfredo Wagner Berno de Almeida é antropólogo e professor da Universidade Estadual do Maranhão, da Universidade do Estado do Amazonas e da Universidade Federal do Amazonas, além de pesquisador do CNPq.

André Augusto da Fonseca hat einen Dokortitel in Sozialgeschichte von der *Universidade Federal do Rio de Janeiro*, einen Master in Pädagogik von der *Universidade Federal do Rio Grande do Sul* und einen Abschluss in Geschichte von der *Universidade Federal Fluminense*. Er ist Professor an der *Universidade Estadual de Roraima*.

André Augusto da Fonseca é doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e licenciado em História pela Universidade Federal Fluminense. É professor na Universidade Estadual de Roraima.

Augusto Rodrigues da Silva Junior ist Professor für brasilianische Literatur an der Universität von Brasília. Er hat in vergleichender Literaturwissenschaft an der *Universidade Federal Fluminense* promoviert.

Augusto Rodrigues da Silva Junior é Professor Associado de Literatura Brasileira da Universidade de Brasília e doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense.

Boris Kossoy stammt aus São Paulo. Er ist Fotograf, Theoretiker und Geschichtswissenschaftler der Fotografie. Er ist Professor an der Abteilung für Journalismus und Redaktion der Hochschule für Kommunikation und Kunst der Universität São Paulo. Bilder von ihm sind Teil der ständigen Sammlung des *Museum of Modern Art* (NY), der *Bibliothèque Nationale de Paris* und dem Kunstmuseum von São Paulo sowie in anderen Sammlungen in Brasilien, den USA und in Europa. Er ist u. a. Autor von folgenden Büchern: *Fotografia & História*; *Dicionário Histórico-Fotográfico Brasileiro*; *Hercule Florence, a Descoberta Isolada da Fotografia no Brasil*. Unter den verschiedenen Auszeichnungen, die er für sein Werk erhielt, bekam er den

Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres, der vom französischen Ministerium für Kultur und Kommunikation verliehen wird.

Boris Kossoy, natural de São Paulo, é fotógrafo, teórico e historiador da fotografia e Professor Titular da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Fotos de sua autoria integram a coleção permanente do Museum of Modern Art (NY), da Bibliothèque Nationale de Paris, do Museu de Arte de São Paulo, além de outras coleções no Brasil, Estados Unidos e Europa. É autor de *Fotografia & História; Dicionário Histórico-Fotográfico Brasileiro; Hercule Florence: a Descoberta Isolada da Fotografia no Brasil*, entre outras obras. Dentre os vários prêmios que recebeu, destaca-se a condecoração *Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres*, outorgada pelo Ministério da Cultura e Comunicação da França pelo conjunto de sua obra.

Danilo Paiva Ramos ist Anthropologe an der Abteilung für Anthropologie und Ethnologie der *Universidade Federal da Bahia* (UFBA) und Mitglied des Postgraduierten-Programms für Anthropologie der UFBA. Er beschäftigt sich mit indigener Ethnologie mit Schwerpunkt auf Schamanismus, Reden, rituelles Leben, verbale Kunst sowie indigene Gesundheit.

Danilo Paiva Ramos é antropólogo do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia e membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Desenvolve pesquisas em etnologia indígena, com ênfase em estudos sobre xamanismo, discurso, vida ritual, arte verbal e saúde indígena.

Eckhard E. Kupfer studierte Germanistik, naturwissenschaftliche Philosophie und Außenhandel. Er ist seit 2005 Direktor des Martius-Staden-Instituts und arbeitet als freier Journalist, Autor sowie Mitherausgeber verschiedener Veröffentlichungen, einschließlich des Martius-Staden-Jahrbuches.

Eckhard E. Kupfer estudou Literatura Alemã, Filosofia das Ciências Naturais e Comércio Exterior. Desde 2005, é diretor do Instituto Martius-Staden e trabalha como jornalista *freelancer*, autor e coeditor de diversas publicações, inclusive do Anuário Martius-Staden.

Elena Welper promovierte in sozialer Anthropologie an der *Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Sie ist Forscherin des Postgraduierten-Programms für Epidemien an der Nationalen Hochschule für Gesundheit Sergio Arouca/ FIOCRUZ.

Elena Welper é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora do programa de Pós-Graduação em Epidemiologia da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca/FIOCRUZ.

Eloísa Amorim de Barros ist Psychologin und Professorin für Psychologie des *Instituto Esperança de Ensino Superior* (IESPES).

Eloísa Amorim de Barros é psicóloga e professora do curso de Psicologia do Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES).

Gabriele Herzog-Schröder ist Lehrbeauftragte des Instituts für Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Ihre Schwerpunkte liegen in der Feldforschung, Genderethnologie, Ethnologie des Körpers, Schamanismus, orale Tradition (und Geschichte), visuelle Anthropologie und Museumsethnologie.

Gabriele Herzog-Schröder é docente no Instituto de Etnologia da Universidade Ludwig-Maximilian de Munique. Seu foco são os estudos de campo, etnologia de gênero, etnologia do corpo, xamanismo, tradição oral (e história oral), antropologia visual e etnologia de museu.

Itamar Rodrigues Paulino ist Doktor für Literaturtheorie der *Universidade de Brasília*. Momentan ist er Professor und Forscher des Zentrums für interdisziplinäre Bildung (CFI) der *Universidade Federal do Oeste do Pará* (UFOPA), Leiter und Berater des interdisziplinären Postgraduierten-Programms für Gesellschaft, Umwelt und Lebensqualität sowie Leiter des Forschungsprogramms für Kultur, Identität und Gedenken des Amazonas, beide Programme unterstehen der UFOPA.

Itamar Rodrigues Paulino é doutor em Teoria Literária pela Universidade de Brasília. Atualmente é professor e pesquisador do Centro de Formação Interdisciplinar (CFI) da Universidade Federal do Oeste do Pará, coordenador e orientador do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, e coordenador do Programa de Pesquisa e Extensão em Cultura, Identidade e Memória da Amazônia, ambos da Universidade Federal do Oeste do Pará.

Jullia Alice Santos da Silveira studiert Geschichte an der *Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Von 2017 bis 2019 war sie Stipendiatin des *Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica* des Museums für Astronomie und verwandte Wissenschaften, wo sie im Bereich Wissenschaftsgeschichte und Entwicklung des Forschungsprojekts *Die Grenze in der Anthropologieggeschichte* arbeitete.

Julia Alice Santos da Silveira é graduanda em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do Museu de Astronomia e Ciências Afins entre 2017 e 2019, com atuação na área de História da Ciência e no desenvolvimento do projeto de pesquisa *A fronteira na História da Antropologia*.

Karolin Obert hat einen Abschluss in Linguistik von der Universität São Paulo und macht momentan ihren Postdoc in Linguistik an der *University of Texas* in Austin. Ihr Schwerpunkt liegt auf der linguistischen Beschreibung und Dokumentation der Dâw und Nadëb Sprachen (Sprachgruppe Naduhup) und der Schnittstelle zwischen den Bereichen Linguistik und Anthropologie mit Schwerpunkt auf der Erforschung der Sprache des Raumes und der sprachlichen Kodifizierung der Landschaft.

Karolin Obert é formada em Linguística pela Universidade de São Paulo e atualmente pós-doutoranda no programa de Linguística da Universidade de Texas em Austin. Seu foco de pesquisa é a descrição e documentação linguística das línguas Dâw e Nadëb (família linguística Naduhup) e a interface entre os campos da Linguística e da Antropologia com ênfase nos estudos da linguagem de espaço e da codificação linguística da paisagem.

Maritta Koch-Weser arbeitete mehr als 20 Jahre lang als Sozialwissenschaftlerin bei der Weltbank in Washington, D. C. Sie war *Director for Environmentally and Socially Sustainable Development for the Latin America and Caribbean Region*. Im Anschluss an ihre Tätigkeit bei der Weltbank arbeitete sie in Genf als *Director General* von IUCN – *The World Conservation Union*. Sie ist Gründerin der zivilgesellschaftlichen Organisation *Earth3000 gGmbH* und leitet die Forschungsgruppe *Amazônia em Transformação: História e Perspectivas* des Instituto de Estudos Avançados der Universität São Paulo.

Maritta Koch-Weser trabalhou durante mais de vinte anos como cientista social no Banco Mundial em Washington, DC. Foi diretora para o Desenvolvimento Ambiental e Socialmente Sustentável para a Região da América Latina e do Caribe. Em seguida, trabalhou em Genebra como Diretora Geral da União Internacional para Conservação da Natureza. É fundadora da organização da sociedade civil *Earth3000 gGmbH* e coordenadora do grupo de pesquisa *Amazônia em Transformação: História e Perspectivas*, do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

Maria Luiza Tucci Carneiro ist Historikerin und Professorin an der Geschichtsfakultät der Universität São Paulo. Sie ist Koordinatorin des Labors für Studien über Ethnizität, Rassismus und Diskriminierung an der Universität São Paulo und Autorin mehrerer Bücher mit Übersetzungen ins Englische, Französische, Spanische und Deutsche. In den Jahren 1999, 2004 und 2010 erhielt sie den Jabuti-Preis.

Maria Luiza Tucci Carneiro é historiadora e Professora Livre Docente do Departamento de História da Universidade de São Paulo. É coordenadora do Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação da Universidade de São Paulo e autora de vários livros com traduções para o inglês, francês, espanhol e alemão. Em 1999, 2004 e 2010 recebeu o Prêmio Jabuti.

Oliver Lubrich ist Professor für Germanistik und Komparatistik an der Universität Bern (Schweiz).

Oliver Lubrich é professor de Literatura Alemã e Literatura Comparada na Universidade de Bern (Suíça).

Priscila Faulhaber hat an der *Universidade Estadual de Campinas* in Sozialwissenschaften promoviert. Gegenwärtig ist sie Forscherin am Museum für Astronomie und verwandte Wissenschaften, Professorin der ständigen Postgraduiertenstelle für Museologie und Kulturerbe an der *Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro*, mitarbeitende Professorin an der *Universidade Federal do Amazonas* und Mitherausgeberin der Zeitschrift *Boletim de Ciências Humanas* des Goeldi-Museums.

Priscila Faulhaber possui doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é pesquisadora no Museu de Astronomia e Ciências Afins, professora do corpo permanente da pós-graduação em Museologia e Patrimônio da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, professora colaboradora da Universidade Federal do Amazonas e editora associada do *Boletim de Ciências Humanas* do Museu Goeldi.

Stefan Wolff hat einen Dokortitel in Meteorologie und ist Mitarbeiter des Max-Planck-Instituts für Chemie in Mainz. Seit 2010 arbeitet er am ATTO-Projekt in Manaus/Amazonas.

Stefan Wolff possui doutorado em Meteorologia e é membro do Instituto Max-Planck de Química em Mainz/Alemanha. Desde 2010, trabalha no projeto ATTO em Manaus/Amazonas.

Willi Bolle ist (emeritierter) ordentlicher Professor für Literatur an der Universität São Paulo. Seine Forschungsarbeiten beschäftigen sich mit der Moderne in Brasilien und in Deutschland an der Schnittstelle von Literatur und Geschichte. Neben seinem Amt als Kulturpräsident des Martius-Staden-Instituts ist er als Autor und Organisator im Rahmen von Buchprojekten tätig.

Willi Bolle é professor titular de Literatura na Universidade de São Paulo (aposentado). Suas pesquisas tratam da Modernidade no Brasil e na Alemanha, na intersecção da Literatura com a História. É autor e organizador de diversos livros, além de ser presidente do Conselho Cultural do Instituto Martius-Staden.

Visconde de Porto Seguro Stiftung

Fundação Visconde de Porto Seguro

1. Vorsitzender	Marcos A. S. Bitelli	Diretor Presidente
Stell. Vorsitzender	Christian Walter Buelau	Diretor Vice-Presidente
2. Schriftführer	Robert Kozmann Junior	Diretor 2º Secretário
1. Schatzmeister	Ronaldo Figliuolo	Diretor 1º Tesoureiro
2. Schatzmeisterin	Priscila Fernandes de Araújo	Diretora 2ª Tesoureira
Beirat	Eduardo Lopes Sandre	Diretor Vogal

Jahrbuch / Anuário

Herausgeber und Redaktion	Eckhard E. Kupfer Daniela Rothfuss Birgit Fouquet	Editores e Redação
Übersetzung	Willi Bolle Karolin Obert Susanna Berhorn de Pinho Augusto Rodrigues Daniela Rothfuss	Tradução
Korrektur	Hugo Maciel de Carvalho Instituto Martius-Staden	Revisão
Produktion	Oikos	Coordenação gráfica
Umschlaggestaltung	Oikos	Capa
Satz und Reinzeichnung	Oikos	Diagramação e arte final

Martius-Staden-Institut / Instituto Martius-Staden

Präsident	Christian Walter Buelau	Presidente
Geschäftsführer	Eckhard E. Kupfer	Diretor
Leiterin Archiv- und Bibliothek	Daniela Rothfuss	Coordenadora Arquivo e Biblioteca
ArchivarInnen	Camilla de Sousa Nascimento Gerhard Springweiler Vinicius Faustino Ferreira da Silva	Arquivistas

Martius-Staden-Institut / Instituto Martius-Staden



Träger / Mantenedora



Sponsors / Patrocinadores



somos herdeiros de nossas ações



**Instituto
Robert
Bosch**



Instituto
Martius-Staden



FEMAT

rumo aos
50
anos



FUNDAÇÃO VISCONDE DE
PORTO SEGURO

STIHL

OKOS
EDITORA

ISSN 2525-4391



9 772252 154391 8