
BEBER *CAUIM*, REMEMORAR E APRENDER ENTRE OS TUPINAMBÁ DO BRASIL COLONIAL

Maria Betânia Barbosa Albuquerque^(*)

O consumo de uma diversidade de substâncias conhecidas, em geral, como *drogas*, que podem alterar o comportamento, a consciência e o humor dos seres humanos é comprovadamente milenar segundo Labate, Fiore e Goulart (2008, p. 23). Ao contrário disso, afirmam os autores, é historicamente recente a elevação dessas substâncias e seu consumo à categoria de “problema social”.

Com base na controversa etimologia da palavra droga – “do latim *drogia*, do irânico *daruk* e do árabe *durâwa* e do celta *druko*” – Eduardo Vargas considera a hipótese holandesa como a mais coerente. Nela, a palavra deriva do neerlandês *droghe vate* para significar “barris de coisas secas” cujo emprego remonta, provavelmente, ao século XIV no contexto dos encontros culturais entre europeus e povos do oriente quando teria emergido o gosto pelas especiarias exóticas (VARGAS, 2008, p. 42). Todavia, desde que elevado à categoria de “problema social” no século XX, o uso de drogas passou a compor o rol dos males que afligem à humanidade e diversos atores e instituições têm se ocupado desse debate. Em vista disso, a lógica que tem informado muito do conhecimento que se tem produzido sobre esse uso tem sido a do enfrentamento e combate a esse “mal”, uma lógica, portanto, da negatividade (LABATE; FIORE; GOULART, 2008).

Entendido, sobretudo, pelo viés da saúde pública o tema das drogas ganhou destaque no campo científico, com particular predomínio das ciências da saúde no enfrentamento do “problema”. Para os autores:

Se isso significou, por um lado, avanços significativos para o acúmulo do conhecimento sobre substâncias psicoativas e seus efeitos fisiológicos, terminou, por outro, enfraquecendo a consolidação desse campo de pesquisas em ciências humanas, principalmente, perspectivas que não encarassem o consumo de substâncias psicoativas como um problema em si. (LABATE; FIORE; GOULART, 2008, p. 23-4).

^(*)Professora titular da Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais. *E-mail*: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br.

Contrariando a ideia prévia dessas substâncias como “um problema em si”, neste artigo busco realizar uma reflexão sobre o uso de drogas valendo-me de um olhar histórico-cultural e, fundamentalmente, pedagógico. Para tanto, analiso o consumo de uma bebida fermentada embriagante – o *cauim* – usada entre diversos grupos indígenas do Brasil colonial, em particular os Tupinambá, reconhecidos como amantes das beberagens.ⁱ

Cabe ainda registrar que muito do conhecimento que se tem produzido sobre as beberagens indígenas concentra-se nos campos da história e da antropologia. O campo da educação, em geral, quando pensa a questão das drogas tende a vê-la, igualmente, como um problema a ser combatido pela escola. Neste texto, argumento que, para além da perspectiva da negatividade que perpassa a forma dominante nessas abordagens, o uso de determinadas substâncias em sociedades tradicionais é central na formação de subjetividades, na circulação de saberes e construção de identidades, possuindo, portanto, conotações espirituais e pedagógicas. Nesse sentido, o artigo tem como objetivo evidenciar a dimensão educativa das beberagens, destacando as ocasiões em que esse tipo de prática acontecia, bem como os diversos saberes que fazia circular.

Metodologicamente, resulta de uma pesquisa documental baseada nos *Relatos de Viajantes* que estiveram no Brasil nos séculos XVI e XVII e descreveram a centralidade dessas práticas entre as populações indígenas. Entre os relatos, destaco o do artilheiro alemão Hans Staden; do franciscano francês André Thevet; do calvinista francês Jean de Léry, dos capuchinhos franceses Claude d’Abbeville e Yves de d’Évreux. Recorri ainda a algumas Cartas de missionários que também registraram o consumo dos fermentados. Apesar da perspectiva etnocêntrica com que, em geral, esses relatos captam as práticas indígenas, reconhece-se seu profundo valor etnográfico pela riqueza de detalhes com que descrevem o Brasil e os costumes de seus primeiros habitantes. Teoricamente, o artigo apoia-se na visão antropológica da educação de Brandão (2002; 2007) bem como em autores da história cultural, em particular, a história da alimentação a exemplo dos estudos de Roche (1998) e Vetta (2008).

AS VIRTUDES PEDAGÓGICAS DAS BEBERAGENS

Segundo Brandão (2007, p. 13), “a educação existe onde não há a escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado”. A educação é,

por vezes, vivenciada em situações tão diversificadas que “algumas vezes parece ser invisível” (p. 16). Tal é o caso das sociedades indígenas do passado as quais, não conhecendo a escola, nem por isso deixaram de ter suas redes de sociabilidades. Nessa direção, afirmo que nos rituais de beberagens, ainda que de forma sutil, é possível visualizar *situações de aprendizagem* mediadas por bebidas como o *cauim*.

De acordo com Sztutman (2008, p. 222), “cauim, caxiri, cicha, caiçuma são alguns dos nomes genéricos que os povos ameríndios utilizavam para se referir às suas bebidas fermentadas”. O nome beberagem refere-se, portanto, tanto à bebida (*cauim*), quanto à prática do seu consumo, interpretada como *acontecimentos sociais* que permitiam a criação de vínculos essenciais à reprodução cultural e harmonia dos grupos, atuando ainda como fator significativo na constituição da identidade social e cultural. O ritual de beberagens, em geral, visto pelo colonizador como coisa demoníaca, era perpassado por significados simbólicos que extrapolam os aspectos naturais ou alimentares que lhe são peculiares, com destaque para as dimensões intelectivas ligadas à comunicação, memória e à socialização ensejando, com isso, uma dimensão filosófica.

Na obra *História das coisas banais*, Daniel Roche (1998, p. 250) reporta-se aos alimentos como sendo realmente “bons de pensar e de imaginar”. Uma forma de se verificar tal assertiva é recorrendo à história do vinho e da erva *petum* (tabaco) os quais se prestavam a funções extremamente nobres ligadas ao intelecto, à memória, à prática da oratória e à sociabilidades múltiplas.

O consumo do vinho inscreve-se numa tradição bastante antiga e fazia-se presente em diferentes povos e culturas. O sentido de celebração intelectual da verdade e da memória encontra-se com clareza no mundo clássico, em especial na cultura do *symposion*. Como meio de agregação social, o *symposion* grego era uma reunião exclusivamente de homens que se desenrolava a seguir a uma refeição. Organizado para celebrar determinados acontecimentos, o *sympósio* não acontecia diariamente, apenas em situações privadas como: casamentos, presença de visitas, aniversário familiar ou acontecimentos públicos como: a nomeação para um cargo político, solenidades civis e resoluções públicas de caráter urgente (VETTA, 2008).

Entre as características do *symposion* destacam-se a poesia, a dança e o canto. “O canto coletivo é por vezes seguido por líricas ou pela recitação de curtos fragmentos de hinos dedicados a divindades associadas à reunião” (VETTA, 2008, p. 154). A participação no *symposion* “é, antes de

mais, a oportunidade para ouvir cantores profissionais, mas é também a possibilidade [...] de se entregar à poesia, seguindo a inspiração do momento” (p. 158).

No coração do *symposion*, contudo, estava a *cerimônia do vinho*. O *symposion* possibilitava a *euphrosyne* (alegria) que “qualifica o deleite provocado pelo vinho”. É a *euphrosyne* que “provoca o estado emotivo adequado a uma discussão construtiva e à audição da poesia. O efeito progressivo da bebida, que cria um estado de euforia e depois uma lucidez invulgar” (VETTA, 2008, p. 149-50). Em vista disso, o *symposion* representava “a sede da memória, do conhecimento e da verdade” uma vez que “cada convidado entrega aos outros o relato da sua própria história, da sua genealogia, com frequência também da sua poesia” (p. 150). O *symposion* configurava-se, por isso mesmo, como espaço educativo em que, regado ao vinho e à fruição estética mediada pela música e pela poesia, saberes circulavam e eram apreendidos.

Uma cultura extremamente diversa como a dos índios da América, guarda, contudo, semelhanças curiosas com a cultura do *symposion*. As *cauinagens* Tupinambá, embora admitissem a participação das mulheres, também só aconteciam em situações específicas do cotidiano e, tal como o *symposion*, jamais poderiam acontecer durante as refeições. A similitude maior, entretanto, estava na convicção indígena de que eram as bebidas (e o fumo) que possibilitavam a inteligência, a memória, a comunicação oral e outras virtudes pedagógicas.

Referindo-se ao papel da embriaguez na cultura tupinambá, Florestan Fernandes (1989, p. 253) afirma que elas configuravam um “estado de permissão” aos protagonistas permitindo-os cometer delitos como brigas ou ateamentos de fogo na própria maloca. Esse estado facilitava “a livre eclosão de emoções recalçadas, desempenhando importante função na conservação do equilíbrio psíquico dos Tupinambá” (FERNANDES, 1989, p. 254). Tal permissividade facilitava, também, o avivamento da memória, dimensão educativa por excelência, pois era por meio dela que a coletividade revivia seus mitos, valores e ideais estabelecendo relações entre si.

Renato Sztutman (2008), ao refletir sobre a objetivação de certas relações que bebidas como o *cauim* ensejam exemplifica:

relações entre homens e mulheres, entre conterrâneos e estrangeiros, entre humanos e não humanos, entre vivos e mortos. Em suma o que o pensamento ameríndio parece sugerir é que essas propriedades tidas como objetivas são, antes de tudo, relações. Assim, ao mesmo tempo em que suportes para uma interrogação sobre o mundo e sobre a condição humana, substâncias

como as bebidas fermentadas revelam-se agentes cruciais no processo de fundação e refundação da humanidade e da socialidade. (p. 222).

Como “alimento supremo” o *cauim* está relacionado ao “mundo dos deuses, espíritos, mortos e animais” e, em muitos casos, “seu oferecimento pode tomar a forma de libações, promovendo a comunicação entre a ordem humana e não humana” (SZTUTMAN, 2008, p. 240). Essa comunicação instaurada pela embriaguez é transgressora na medida em que dilacera fronteiras, aproxima mundos e institui outros padrões de relacionamentos. Para o autor:

Em linhas gerais, o cauim e a embriaguez por ele provocada propiciam a ‘comunicação’ com outrem e com o mundo, o que significa uma ‘abertura’ ao mesmo tempo ‘a outrem’ ‘e ao mundo’, já que aquilo que se põe em jogo são justamente as fronteiras que separam categorias, como eu e outro, humano e não humano, parente e estrangeiro, conterrâneo e inimigo. O cauim e sua embriaguez tornariam, em outras palavras, evidente a precariedade dessas fronteiras e, ainda, a necessidade de subvertê-las para fundar – ou refundar – a cultura e a socialidade (p. 242).

Segundo Florestan Fernandes (1989, p. 267), os Tupinambá conheciam vários meios pelos quais um homem poderia ter seu prestígio ampliado: as aptidões para o trabalho agrícola, a caça e a pesca; o número de mulheres; o incremento de bens pessoais; conhecimentos musicais, a capacidade de vingança contra os inimigos e a capacidade discursiva ou os “dotes oratórios” os quais, entretanto, “parece ter merecido maior reputação”. Contudo, cabe ressaltar que a capacidade discursiva era ativamente induzida pelo consumo do *cauim* e do *petum* (tabaco), conforme certa “ideia supersticiosa que fazem dessa erva e de sua fumaça”. Segundo Évieux (2007, p. 116), os índios “creem que a fumaça os torna sensatos, judiciosos e eloquentes, de forma que jamais começam algum discurso sem usar dela”.

Ao analisar “o temperamento e as qualidades psíquicas dos Tupinambá”, Fernandes (1989) ressalta a *memória* como a faculdade que mais impressionou os capuchinhos franceses. Importa, entretanto, lembrar que esta era ativada pelo *vinho* e o fumo que os tornavam eloquentes e aptos a transmitirem suas histórias. Lima (2005, p. 218), que estudou o consumo contemporâneo do *cauim* entre os Yudjá do médio Xingu, afirma que quando não têm *cauim* para beber eles são calados, discretos e parecem até tímidos. Quando têm *cauim* são alegres, expansivos e mantêm “conversação ruidosa”. Segundo a autora: “As falas fluem então profusamente. Os homens ou casais [...] que têm uma notícia para contar relatam fatos vividos ou ouvidos que se passam noutros lugares” (LIMA, 2005, p. 230).

Há, assim, estreita relação entre o *cauim*, a memória, a tradição e a palavra, relação esta habilmente observada por Antônio Vieira (2003, p. 172) ao afirmar, em carta, que é o *vinho* que “faz falar os mudos, e não há história dos passados, nem obrigação ou queixa dos presentes, que então não venha a prática, em que gastam as noites inteiras”. Desse modo, ao incitar a palavra e a transmissão de saberes, as beberagens possibilitavam a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico, situações em que, segundo Brandão (2002, p. 143), “de alguma maneira se ensina-e-aprende o que é importante para que indivíduos biológicos se tornem pessoas sociais”. O ritual de beberagem do *cauim* era, assim, um espaço privilegiado de educação por meio do qual a tradição se perpetuava corroborando as afirmações de que, mesmo nas sociedades onde não há escolas,

cada tipo de grupo humano cria e desenvolve situações, recursos e métodos empregados para ensinar às crianças, aos adolescentes, e também aos jovens e mesmo aos adultos, o saber, a crença e os gestos que o tornarão um dia o modelo de homem ou de mulher que o imaginário de cada sociedade – ou mesmo de cada grupo mais específico – dentro dela realiza, projeta e procura realizar (BRANDÃO, 2007, p. 22).

A transmissão dos saberes, das crenças e dos gestos que configuram a dimensão educativa das beberagens pode ser melhor visualizada por meio da descrição dos momentos em que elas aconteciam.

AS OCASIÕES EM QUE SE BEBIA E OS VALORES ENSINADOS

É ampla a documentação histórica que registra o consumo de bebidas fermentadas entre os indígenas do Brasil colonial, feitas, em geral, de frutos ou raízes e utilizadas em diferentes momentos da vida cotidiana.

Integrante da primeira missão jesuítica que chegou ao Brasil em 1549, o padre João de Azpilcueta Navarro relatou em carta os enormes perigos existentes nessas terras. Em uma de suas desconsoladas andanças, na qual via “tão pouco conhecimento de Deus e gente tão indisposta e incapaz para receber a fé”, relata a embriaguez dos índios, ocasionada pelos *vinhos*:

Assim, chegamos a uma aldeia onde achamos os gentios todos embriagados, porque aqui têm uma maneira de vinho de raízes que embriaga muito, e quando eles estão assim bêbados ficam tão brutos e feros que não perdoam a nenhuma pessoa e, quando não podem mais, põem fogo na casa onde estão os estrangeiros. (NAVARRO, 2006, p. 78-9).

José de Anchieta, que chegou ao Brasil em 1553, também ressaltou a existência de “índios que têm por sumo deleite comerem-se uns aos outros”, além da prática de se meterem em constantes beberagens:

E, muitas vezes, vão à guerra e, havendo andado mais de cem léguas, se cativam três ou quatro, regressam com eles, e com grandes festas e cantares os matam usando de muitas cerimônias gentílicas e assim os comem, bebendo muito vinho que fazem de raízes. (ANCHIETA, 2006, p. 117).

Entre os religiosos franceses, cuja missão era assegurar “o elemento espiritual com a propagação da fé cristã entre os infiéis americanos”, estava Claude d’Abbeville (2008, p. 17). Chegando ao Maranhão em 1612, seu relato atesta a centralidade das beberagens:

Se esses índios são grandes dançarinos são ainda melhores bebedores; em verdade não costumam beber senão nos dias de reuniões festivas, como quando matam algum prisioneiro para comer, quando deliberam sobre a guerra, em suma quando se juntam por prazer ou para tratar de negócios importantes, os quais não seriam bem-sucedidos se antes não preparassem o cauim e não cauinassem à vontade. (ABBEVILLE, 2008, p. 320).

Os relatos informam que as beberagens estavam presentes em diversos momentos da vida, tais como: nos festejos do nascimento, na primeira menstruação das moças, no ritual de perfuração do lábio inferior dos jovens, nos casamentos e funerais, nos momentos anteriores e posteriores à guerra, nas cerimônias canibalescas, no trabalho coletivo na roça, nas reuniões políticas ou na consulta aos espíritos.

Serge Gruzinski (2003), em estudo sobre a colonização espanhola no México colonial, destaca a função social de substâncias alucinógenas como *mediadores* na transmissão e perpetuação da tradição, contribuindo para a “interiorização de setores essenciais da cultura autóctone”. Segundo ele, as drogas possibilitavam a comunicação com os deuses, ocasião em que os índios adquiriam “o conhecimento das coisas futuras”. Quando os recursos da experiência ordinária haviam se esgotado, era por meio das plantas, esse “interlocutor onisciente”, que se buscava a superação das angústias e incertezas da vida. Portanto, distante da ideia contemporânea das drogas como “problema social”, entendidas como *mediadores culturais* elas possibilitavam a troca das informações obtidas, ocasião em que “o futuro mostrado pelas alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber compartilhado” (GRUZINSKI, 2003, p. 316). Aliado ao sentido religioso, ressaltou os significados educativos observáveis, por exemplo, na

demarcação dos ciclos de vida tais como: no nascimento, na menstruação, na perfuração dos lábios dos meninos, nos casamentos.

Métraux (1979, p. 96) afirma que “quando todas as práticas concernentes ao nascimento tinham sido realizadas, os tupinambá organizavam uma bebedeira, da qual participava a tribo inteira”. Nesse momento, valores eram ensinados de forma sutil como, por exemplo, através da oferta de presentes aos meninos e meninas. Informa Fernandes (2003) que, em sendo menino, ofertavam-se flechas, garras de onças ou aves de rapina, pequenos *tacapes* (instrumento de madeira utilizado ritualmente para executar prisioneiros), cujo objetivo era a afirmação de valores como a valentia e o espírito vingativo. Às meninas ofertavam-se jarreteirinhas, cabaças e ainda dentes de capivara a fim de que tivessem dentes fortes e hábeis à mastigação necessária à fabricação do *cauim*. Tais presentes permeavam as brincadeiras das crianças configurando-as como “situações de aprendizagem” (BRANDÃO, 2007, p. 18). Ao ampliar os sentidos da educação ocorrida nas aldeias dos grupos indígenas do passado, Brandão (2007, p. 18) afirma que

todas as relações entre a criança e a natureza, guiadas de mais longe ou mais perto pela presença de adultos conhecedores, são *situações de aprendizagem*. A criança vê, imita e aprende com a sabedoria que existe no próprio gesto de *fazer a coisa*. São também situações de aprendizagem aquelas em que as pessoas do grupo trocam bens materiais entre si ou trocam serviços e significados: na turma de caçada, no barco de pesca, no canto da cozinha da palhoça, na lavoura familiar ou comunitária de mandioca, nos grupos de brincadeiras de meninos, nas cerimônias religiosas.

Para o autor, os antropólogos do começo do século XX ao estudarem as “culturas primitivas”, embora não tivessem empregado a palavra *educação*, registraram “relações cotidianas ou cerimônias rituais em que crianças aprendem e jovens são solenemente admitidos no mundo dos adultos” (BRANDÃO, 2007, p. 16). No caso da sociedade tupinambá, a afirmação da virilidade entre os meninos era importante valor que motivava a realização de beberagens segundo relatou Claude d’Abbeville (2008, p. 289):

Ao atingirem seus filhos a idade de quatro a seis anos, preparam os índios um festim (o *cauim*), para o qual convidam todos os parentes e amigos do menino, além de todos os habitantes da aldeia e circunvizinhanças. Depois de *cauinar* bastante e de dançar durante três dias consecutivos, segundo seu costume, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o lábio para que se torne um guerreiro valente e prestigiado.

Os *tembetá* eram adornos de alto valor simbólico, “inseridos na boca, atravessando o lábio inferior ou as bochechas” (PROUS, 2007, p. 103). Os detalhes são assim explicitados por Claude d’Abbeville (2008, p. 290):

Pega-o então o índio incumbido de furá-lo e atravessa-o com um osso pontiagudo fazendo um grande buraco. Se o menino grita ou chora – o que raramente acontece –, dizem-lhe que não prestará para nada, que será sempre um covarde, um homem sem coragem. Se, ao contrário, como ocorre comumente, se mostra corajoso e forte, tiram da cerimônia bom augúrio e afirmam que será mais tarde grande, bravo e valente guerreiro.

Desse modo, o ritual de perfuração dos lábios constituía ocasião pedagógica importante em que se faziam prognósticos sobre o comportamento futuro do menino com base na forma como suportava corajosamente, ou não, a dolorosa operação.

Entre as moças as beberagens também estavam presentes uma vez que não conheciam homem antes da menarca. Conforme Métraux (1979, p. 101), “a tribo festejava com bebedeiras o primeiro fluxo menstrual de qualquer uma de suas moças” posto que as habilitava para o casamento e a vida sexual. Nesta fase da vida, de 7 a 15 anos, as *kugnatin*, como eram chamadas, aprendiam alguns valores sociais estabelecidos como importantes na educação dos Tupinambá, a saber: “guardam completo silêncio quando se acham em reuniões onde há homens, e em geral falam pouco se não estão com outras da mesma idade” (EVREUX, 2007, p. 81). Era também nessa fase que assumiam um dos aprendizados mais importantes da educação feminina: a fabricação das bebidas fermentadas.

As beberagens também irrigavam as festas de casamento uma vez que somente depois de casados os homens tornavam-se, efetivamente, adultos. Situação educativa por excelência, eram, contudo, ensinados pelos pais a beberem com prudência, evitando falar coisas ruins a fim de que o *vinho* não lhes fizesse mal:

Ao tempo de lhe entregarem a mulher faziam grandes vinhos, e acabada a festa ficava o casamento perfeito, dando-lhe uma rede lavada, e depois de casados começavam a beber, porque até ali não o consentiam seus pais, *ensinando-os* que bebessem com tento, e fossem considerados e prudentes em seu falar, para que o vinho não lhe fizesse mal, nem falassem coisas ruins. (CARDIM, 1978, p. 104. Grifo meu).

Os índios mais velhos assumiam, nessa ocasião, a tarefa pedagógica de ajudar o noivo a beber sua primeira cuia de *cauim* posto que acreditavam que nenhuma gota poderia ser perdida, sob pena de comprometer o maior de todos os ensinamentos que era a valentia. A coragem e a valentia

eram avaliadas, portanto, a partir da capacidade de ingestão de uma cuia cheia de *cauim*: “e então com uma cuia lhe davam os velhos antigos o primeiro vinho, e lhe tinham a mão na cabeça para que não arrevesassem, porque se arrevesava tinham para si que não seria valente, e vice-versa” (CARDIM, 1978, p. 104). Os significados desse gesto estão para além da mera embriaguez, pois, conforme Lima (2005, p. 228), “é sempre um sinal de generosidade dar a outrem a chance de embriagar alguém”.

Entendidas como acontecimentos sociais e educativos, as cauinagens possuíam uma forma e um conteúdo marcadamente estético. Elas eram animadas pela dança e pelo canto dos índios que iam de casa em casa conclamando a vizinhança a participar. Acompanhados pelo ritmo dos maracás esses cantos expressavam um conjunto de saberes:

em louvor de uma árvore, de um pássaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou cousa [...] mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos e outros feitos guerreiros, tudo no sentido de exaltar o valor militar. (ABBEVILLE, 2008, p. 320).

O encorajamento e a exortação da força, da coragem e da guerra estavam entre os principais valores transmitidos nessa pedagogia do cotidiano, toda ela estruturada por meio de regras e interdições.

RITUAL DE BEBERAGENS, CULTURA MATERIAL, REGRAS E INTERDIÇÕES

O arqueólogo Jean-Marie Pesez (2005) afirma que o interesse pela cultura material, entendida como “a relação entre o homem e os objetos sendo aliás o próprio homem, em seu corpo físico, um objeto material”, começou a ser despertado com a Escola dos Annales (PESEZ, 2005, p. 242). Para o autor, com Marc Bloch houve a descoberta da paisagem rural e a atenção às técnicas medievais, ao moinho de água, ao arado. Com Lucien Febvre e seu interesse pela etnologia e geografia há uma história relacionada ao solo, meio ambiente dos homens. Mas foi sem dúvida com Braudel que se realizou a “primeira grande síntese sobre a história da cultura material” (PESEZ, 2005, p. 246). Para Braudel, diz Pesez (2005, p. 246-7), “a vida majoritária é constituída pelos objetos, as ferramentas, os gestos do homem comum; só essa vida lhes diz respeito na cotidianidade; ela absorve seus pensamentos e seus atos”.

Dentre os principais temas relacionados ao estudo da cultura material estão o clássico trio: a moradia, o vestuário e a alimentação, em particular o *vinho*. A cultura material do *vinho*, na

linguagem dos cronistas, é parte do interesse deste artigo. Subjaz a esse interesse a ideia de que os objetos materiais são portadores de uma significação social e simbólica, exprimem processos de comunicação não verbal, bem como práticas de sociabilidades inconcebíveis sem o consumo dos fermentados.

Vistas como um discurso sobre o mundo, as beberagens carregavam consigo uma ampla gama de saberes e técnicas os quais, de domínio das índias, garantiam a elas uma parcela significativa de poder, contrariando determinadas interpretações históricas que tendem a desconsiderar ou subalternizar o lugar por elas ocupado na sociedade tupinambá. João Fernandes (2003, p. 65), ao analisar as relações de gênero entre os Tupinambá, ressalta que as diferenças na quantidade de trabalho despendido por homens e mulheres constituem “um importante índice cultural e de gênero”. Entre as inúmeras ocupações que as mulheres exerciam, incluía-se aquela sem a qual a própria estrutura social estaria ameaçada: a fabricação das bebidas fermentadas. Era, portanto, na fabricação das bebidas que as mulheres tinham seu poder demarcado, uma vez que apenas a elas cabia essa função e sem a qual “nada ocorria de importância na vida social ou religiosa dos tupinambá que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim*” (MÉTRAUX, 1979, p. 171).

Para Agnolin (2005, p. 222), a atenção “relativamente nova” dos historiadores para a história da alimentação tem revelado “a importância das práticas alimentares que correspondem a verdadeiras práticas identitárias (de povos ou classes sociais)”. Como práticas identitárias, os hábitos alimentares indígenas trazem indícios dos papéis de gênero que marcavam, por exemplo, a fabricação das bebidas. Os detalhes sobre tais papéis encontram-se em *Viagem à Terra do Brasil* do missionário Jean de Léry. No caso específico do *cauim*, Léry (1980, p. 129) relata: “São as mulheres como já disse, que tudo fazem nessa preparação, tendo os homens a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho a bebida não sairá boa” (LÉRY, 1980, p. 130). A fabricação das bebidas era, portanto, uma tarefa exclusivamente feminina, não devendo os homens nela intrometer-se.

A análise da cultura material evidencia que para a produção do *cauim* eram utilizadas vasilhas de cerâmica, ferramentas e utensílios de madeira, osso, concha e dente. Essa produção envolvia uma gama complexa de saberes que abarcavam: a coleta dos materiais, os tipos de bebidas, os ingredientes utilizados, a produção propriamente dita, a fabricação das vasilhas, o

armazenamento, as funções sociais e simbólicas e os rituais de consumo. Esta complexidade de saberes evidencia-se nas descrições de cronistas e viajantes que atestaram uma diversidade de bebidas alcólicas produzidas de diferentes formas e matérias-primas. São bebidas extraídas do mel, da seiva vegetal, de frutas, da ação de micro-organismos e da insalivação das moças.

O processo que envolvia a coleta dos ingredientes, a fabricação e fermentação das bebidas, foi detalhado nos estudos arqueológicos de Noelli e Brochado (1998). As bebidas eram armazenadas em vasos de barro confeccionados pelas mulheres exclusivamente para as solenidades. Depois de coletados, os ingredientes eram transportados para aldeia onde seriam limpos, descascados e preparados para iniciar a fabricação. A próxima etapa consistia no cozimento dentro das vasilhas diretamente sobre o fogo preparado pelas próprias mulheres para aquecer as bebidas, uma vez que eram consumidas em estado morno. Na sequência, os ingredientes eram retirados da panela para que uma parte pudesse ser, para horror dos europeus, *mastigada e cuspidada* em outra vasilha, momento em que teria início a fermentação. A outra parte poderia ser amassada com as mãos ou em pilões, antes de se juntar à porção mastigada.

A bebida era então espessada por meio de revolvimento com uma colher ou instrumento de madeira. Em seguida, deixavam a mistura esfriar, momento em que “os fermentos (leveduras) em suspensão na atmosfera caíam na superfície do líquido exposto ocorrendo, então, a fermentação do açúcar que se transforma parcialmente em álcool etílico e dióxido de carbono” (NOELLI; BROCHADO, 1998, p. 123). Ao final desse processo, o conteúdo era transferido para um recipiente bem tampado onde fermentaria (entre 2, 3 ou 4 dias dependendo dos ingredientes) e obteria o teor alcoólico desejado. Para evitar que o excesso de gases escapasse, deveria haver um pequeno orifício na vedação. Caso contrário, “a vedação de barro não seria suficiente para suportar a pressão interna da vasilha” (p. 124). Do processo de fermentação formava-se uma espuma na superfície da bebida, assim como, no fundo da vasilha, formava-se uma borra. A espuma era retirada, embora também pudesse ser eventualmente ingerida.

Após o *cauim* obter temperatura e consistência adequadas, “esperava-se que os pedaços e fibras dos ingredientes estivessem decantados conforme as expressões *fazer assentar o vinho*” (NOELLI; BROCHADO, 1998, p. 124). Informam, ainda, esses autores, que todo um cuidado deveria existir para que não se revirasse bruscamente a bebida a fim de que a borra não suspendesse do fundo da vasilha e, desse modo, se misturasse ao conjunto comprometendo a pureza do vinho.

As bebidas eram armazenadas nas talhas ou potes (igaçabas), confeccionados exclusivamente para as solenidades. Assim, “quando se prestam para alguma reunião solene, como já disse, fazem suas mulheres, dias antes, grande quantidade (quinze a vinte) desses vasilhames e os guardam em suas cabanas” (ABBEVILLE, 2008, p. 322).

A fabricação da cerâmica que, como o *cauim*, também era uma esfera feminina privilegiada na sociedade tupinambá, guarda, contudo, significação que extrapola as dimensões utilitárias posto que um indício das diferenças e relações de poder entre as próprias mulheres. Exemplo disso era o fato de que a maestria na sua fabricação, bem como o conhecimento da arte de decorá-las eram fundamentais para a obtenção de um *status* social elevado, além de um requisito para obtenção de um bom marido (FERNANDES, 2003).

Atravessado por valores e hierarquias, no ritual de consumo do *cauim* os índios mais velhos recebiam tratamento especial posto que desfrutavam da honraria de valentes guerreiros. Eram, portanto, os primeiros a serem servidos pelas mulheres. Estas, por sua vez, permaneciam com os maridos não havendo fronteiras entre ambos. Nesta ocasião, faziam um “barulho inacreditável” (ABBEVILLE *apud* RAMINELLI, 2005, p. 37).

O ritual das beberagens tinha início com o trabalho das mulheres de servir o *vinho*. Nessa tarefa, não esqueciam, contudo, de “bebericar sofrivelmente e isso tantas vezes necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de *cauim*” (LERY, 1980, p. 131). Nos festejos, os adultos bebiam durante vários dias. Esgotado o *cauim* da primeira cabana passava-se às seguintes. Cada cabana preparava sua própria bebida consumida por toda a aldeia até que todos os potes se esgotassem (RAMINELLI, 2005). O significado social desses festejos transcendia a simples diversão, posto que tidos como algo muito sério e importante. Contudo, se na sociedade tupinambá nenhuma deliberação importante se efetivava sem que antes muitas cabaças de *cauim* fossem ingeridas, esse consumo deveria obedecer certas regras e interdições entre as quais estava a idade ou fase da vida, pois, para beber era preciso atingir a puberdade. O consumo do *cauim* era expressamente proibido às crianças (RAMINELLI, 2005).

Uma regra importante da etiqueta Tupinambá era que durante todo o festejo, índios e índias nada comiam. A ingestão de sólidos era proibida e somente era permitido festejar o *vinho* considerado bom na medida em que pudesse embriagar rapidamente. O *vinho* que não embriagava era tido como preguiçoso (EVREUX, 2007).

Reitera-se, assim, as possibilidades da cultura material como fontes significativas para a compreensão das estruturas mentais, das hierarquias e valores dos grupos humanos, bem como das formas, não necessariamente escolares, de produção e circulação de saberes e representações dos grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme assevera Brandão (2007, p. 7), “ninguém escapa da educação” de um modo escolar ou não, “todos os dias misturamos a vida com a educação”. Nesse sentido, procurei evidenciar nesse artigo uma modalidade de prática educativa existente entre os índios do Brasil colonial materializada no ritual de consumo de uma bebida fermentada embriagante, o *cauim*.

Desde a sua produção ao consumo, o *cauim* é atravessado por um conjunto de saberes que têm suas próprias regras e códigos de conduta. Obedece, também, a uma concepção particular de conhecimento cuja elaboração pauta-se em parâmetros de classificação, experimentação e controle que nada devem à ciência oficial. A lógica em que se inscrevem esses saberes envolve diferentes etapas, tais como o conhecimento apropriado das plantas com suas múltiplas modalidades de uso, a coleta, as técnicas de preparo, bem como a prescrição de tabus de gênero e alimentares que condicionam a própria qualidade da bebida.

Nos diversos momentos da vida em que o *cauim* era consumido a educação se fazia presente pela imitação do comportamento dos mais velhos, pelos discursos proferidos, pelos valores ensinados com destaque para a exortação da força, da coragem e da valentia. A avaliação dessas capacidades era feita pelos próprios índios que utilizavam como critério tanto a capacidade de ingestão de *cauim*, sem nada desperdiçar, além da disposição para beberem até esgotar o último pote. Desse modo, as práticas alimentares, na qual se inserem as práticas de beber, podem revelar estruturas valorativas as quais conformam o conteúdo desse tipo de educação de natureza não escolar.

A embriaguez proporcionada pelas bebidas induzia a renovação das memórias, sobretudo a memória da valentia nos campos de batalha e da vingança aos inimigos. Durante as *cauinagens*, sob o poder de cuias e cuias de *cauim*, discursos eram proferidos em altos brados atualizando a tradição e forjando identidades. Nelas, toda a cultura se expressava entusiasticamente, seja por meio de

discursos, seja por meio do canto, da dança, ou da ostentação de instrumentos e ornamentos plumários, configurando esses ritos como práticas eminentemente educativas.

Os missionários católicos foram extremamente hábeis em decifrar o poder que tinham as beberagens no ajuntamento e coesão social entre os índios. Foi a consciência desta coesão, bem como do potencial educativo que encerrava, que levou ao questionamento e hostilização dessas práticas, vistas como obstáculo ao projeto pedagógico da Igreja de catequização das almas. Esse foi o motivo pelo qual toda uma contra-estratégia foi mobilizada pela empresa colonizadora, no sentido de desmontar as práticas étlicas dos índios, entendidas como obstáculos ao projeto civilizador colonial. Extinguir as *cauinagens* era, assim, a condição de viabilização da catequese, da expansão da cristandade e da imposição do projeto pedagógico cristão, em substituição às formas nativas de socialização. Entretanto, a despeito de todas as perseguições sofridas, as beberagens sobreviveram no tempo e ainda hoje, na contemporaneidade, diversos povos consomem suas bebidas.ⁱⁱ

Acontecimentos que possibilitavam a coesão social indígena, as beberagens — ao transmitirem a memória coletiva, inculcavam valores, perpetuavam a tradição e promoverem a resistência indígena aos ditames da colonização — funcionavam, portanto, como instâncias de socialização ou como mediadores culturais que atuavam como catalisadores dos saberes da coletividade, estruturando os principais eventos do cotidiano. Elas tinham, portanto, uma finalidade essencialmente pedagógica e a tarefa de sobrevivência da cultura cabia às mulheres, agentes por excelência desses saberes.

Finalmente, cabe ressaltar dois grandes desafios que esse tipo de análise encerra. Primeiro, o fato de que a compreensão dos processos culturais de socialização, para além dos saberes escolares, tem sido, segundo Brandão (2002), em boa parte esquecida pela Pedagogia e precisa, por isso mesmo, ser enfrentada. Segundo, ao evidenciar as bebidas fermentadas como mediadoras de processos educativos ressalto a necessidade de se superar o simplismo das análises apoiadas em oposições binárias que engendram posturas “contra” ou “a favor” das “drogas”. O desafio consiste em extrapolar o olhar reducionista com que, em geral, esse tema tem sido tratado, no sentido de considerar que, historicamente, há milênios homens e mulheres utilizam-se dessas substâncias para fins festivos, cerimoniais, medicinais e, também, educativos.

REFERÊNCIAS

- ABBEVILLE, C. *História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad.: Sérgio Milliet. Brasília: Senado Federal, 2008.
- AGNOLIN, A. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- ANCHIETA, J. Carta do irmão José, que escreveu do Brasil aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal (1555). In: HUE, S. M. (Org.). *Primeiras Cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p.111-129.
- BRANDÃO, C. R. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- _____. *O que é educação*. 51. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- CARDIM, F. *Tratado da terra e da gente do Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978.
- ÉVREUX, Y. *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 a 1614*. Trad.: César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, 2007.
- FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Huicitec/Edunb, 1989.
- _____. *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: EDUFPA, 2003.
- GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- LABATE, B. et al. (Orgs.). Introdução. In: LABATE, B. et al. *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 23-38.
- LÉRY, J. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad.: Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudja e a perspectiva*. São Paulo: Edunesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- NAVARRO, J. A. Outra enviada da cidade de Salvador aos irmãos de Coimbra (1551). In: HUE, S. M. (Org.). *Primeiras Cartas do Brasil (1551-1555)*. Trad.: Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 77-85.
- NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P. O cauim e as beberagens dos Guaranis e Tupinambá: Equipamentos, técnicas de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 8, p. 117-128, 1998.
- PESEZ, J. M. História da cultura material. In: LE GOFF, J. *A história nova*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 237-85.
- PROUS, A. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- RAMINELLI, R. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In: VENÂNCIO, R. P.; CARNEIRO, H. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUC, 2005. p. 29-46.
- ROCHE, D. *História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais (XVII-XIX)*. 2. ed. Trad.: Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1998.
- STADEN, H. *Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes*. Trad.: Angel Bojadsen. São Paulo: Terceiro Nome, 1999.
- SZTUTMAN, R. Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: LABATE, B. et al. (Orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 219-250.
- THEVET, A. *As singularidades da França Antártica*. Trad.: Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.
- VARGAS, E. V. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, B. et al. (Orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 41-60.

VETTA, M. A cultura do sympósio. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. (Org.). *História da Alimentação: dos primórdios à Idade Média*. 2. ed. Trad.: Maria da Graça Pinhão. Lisboa: Terramar, 2008. p.147-160.

VIEIRA, A. *Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. São Paulo: Hedra, 2003.

RESUMO

O artigo analisa o consumo de uma bebida fermentada embriagante (*cauim*), usada entre diversos grupos indígenas do Brasil colonial, em particular os Tupinambá. Resulta de uma pesquisa documental baseada nos *Relatos de Viajantes* (séculos XVI, XVII) e de Cartas de missionários que descreveram sobre a centralidade dessas práticas entre esses grupos. Teoricamente, apoia-se nas reflexões antropológicas de Brandão (2007; 2002) sobre educação, bem como da história cultural, em particular da história da alimentação. Argumento que, para além da perspectiva da negatividade, o uso de determinadas substâncias em sociedades tradicionais é central na formação de subjetividades, na circulação de saberes e construção de identidades possuindo, portanto, conotações espirituais e pedagógicas.

Palavras chaves: Educação. Memória. *Cauim*. Tupinambá. Brasil Colônia.

DRINK CAUIM, RECOLLECTING AND LEARNING BETWEEN TUPINAMBÁ OF COLONIAL BRAZIL

ABSTRACT

The article analyzes the consumption of an intoxicating brew (*cauim*), used between various indigenous groups of colonial Brazil, in particular the Tupinambá. Results from a documentary research based on travelers reports (XVI, XVII) and Letters of missionaries who described the centrality of such practices among these groups. In theory, it is based on anthropological reflections Brandão (2007; 2002) on education and cultural history, particularly the history of food. Argument that, apart from the perspective of negativity, the use of certain substances in traditional companies is central in the formation of subjectivity, on movement of knowledge and construction of identities, having therefore spirit and teaching connotations.

Keywords: Education. Memory. *Cauim*. Tupinambá. Brazil Colony.

Submetido em abril de 2016.

ⁱ O termo tupinambá designa “os falantes de línguas Tupis que habitavam a costa brasileira e alguns pontos no interior, como o planalto de Piratininga e áreas próximas ao rio São Francisco – de São Paulo em direção ao norte, até o Maranhão” (FERNANDES, 2003, p. 55) e também no Pará.

ⁱⁱ Segundo Sztutman (2008) o *cauim* se mantém até hoje entre grupos indígenas tais como os Araweté e os Yudjá, situados no baixo e médio rio Xingu. Os Wajãpi, grupo tupi-guarani que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, se referem à bebida pelo nome de *caxiri*.