

Vinicius Pires*

Uma breve análise acerca da atuação interétnica dos indígenas da costa brasileira sob a pena de viajantes europeus (1500-1627)

R E S U M O

Nosso objetivo consiste em mapear alguns relatos de viajantes que se dedicaram a apresentar e narrar os indígenas da costa brasileira e seus costumes para o público europeu. Ademais, procuramos evidenciar que as relações estabelecidas entre os nativos e os brancos também foram pautadas pelos interesses, vontades e acordos propostos pelos indígenas. Assim, somos levados a repensar a inclusão desses índios na história colonial brasileira não mais como vítimas apáticas e desprovidas de anseios, mas sim como sujeitos que produziram e viveram suas próprias histórias. Os documentos aos quais fazemos referência foram produzidos de meados do século XVI, mais especificamente a partir de 1549, o ano da chegada dos jesuítas na jovem colônia portuguesa, até 1615, quando o projeto francês que visava instalar uma colônia no litoral maranhense, a França Equinocial, foi desfeito.

Palavras-chave: Brasil; Indígenas; Narrativas Coloniais; Contatos Interétnicos.

A B S T R A C T

Our goal is to map a few reports made by travelers who devoted themselves to presenting and describing the native inhabitants of the Brazilian coast and their habits to the Europeans. Moreover, we expose the fact that the relationships established between the native and foreign people were also motivated by the interests, desires, and arguments presented by the indigenous Brazilians. Thus, we are led to reconsider the inclusion of these natives in the Brazilian colonial history no longer as listless and wishless victims, but now as the subject and creators of their own stories. The documents used as our reference were produced in the mid-16th century, specifically from the year 1549, when the Jesuits first set foot in the new Portuguese colony, to 1615, when the French project that aimed at establishing a colony in the coast of Maranhão, the Equinoctial France, was canceled.

Keywords: Brazil; Indigenous Brazilian People; Colonial Narratives; Interethnic Contacts.

1. Alguns apontamentos teóricos

Refletir acerca da posição dos índios na História implica ponderar algumas questões teórico-metodológicas da própria História e também da Antropologia que, possivelmente, exerceram amplo alcance sobre o desinteresse dos historiadores pelo tema e a quase inexistência de perspectivas interdisciplinares em sua problematização. Por muito tempo, Antropologia e História caminharam distantes e fechadas, em posições e áreas de atuação reduzidas. Nas obras

*A organização social dos Tupinambá*¹, escrita em 1947, e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*², escrita em 1951, o sociólogo Florestan Fernandes não atentou para as constantes e profundas mudanças que os tupinambá vivenciaram durante os primeiros contatos com o branco, o que transformou a dinâmica social e cultural de tal sociedade; logo, o autor desconsiderou os aspectos etno-históricos dessas mudanças. Em sua abordagem funcionalista³, o desenvolvimento histórico é realizado unicamente pela ação dos europeus.

Além disso, neste período, os indígenas e suas esferas culturais “puras” eram assuntos exclusivos dos sociólogos e dos antropólogos e, no aporte teórico assimilacionista⁴ que prevalecia na antropologia, os nativos incorporados à colonização eram tidos como “aculturados”, vítimas de um sistema que ao integrá-los iniciava uma sucessão de descaracterizações étnicas e de perdas culturais progressivas e irreparáveis, deixando de representar, portanto, uma categoria social específica digna de análise e indagações por parte dos historiadores. Até então, para a historiografia brasileira, os índios constituíam um grupo social merecedor de destaque apenas no período pré-colonial e, por isso, eram objeto investigativo dos antropólogos.⁵

A partir do século XIX, com poucas exceções,⁶ os índios aparecem inexpressivamente em nossa história, onde, participam como sujeitos coadjuvantes, sempre reagindo aos estímulos externos impostos pelos europeus. As distinções culturais, bem como as especificidades das diferentes formas de contato estabelecidas entre os colonizadores e os vários grupos étnicos indígenas eram desconsideradas, sendo reduzidas a uma simples classificação binominal: tupi e tapuia. Criaram-se categorias genéricas em substituição aos aimoré, tupiniquim, guarani e outras tantas etnias que reagiram ao contato com os brancos de maneira específica, almejando também benefícios e vantagens, em convergência com suas próprias culturas, organizações

* Licenciado em História e mestre em História e Cultura Social pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP.

¹ Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá* (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963).

² Florestan Fernandes, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (São Paulo: Livraria Pioneira e EdUSP, 1970).

³ A função é considerada a contribuição que um elemento cultural presta para perpetuar um conjunto de componentes sócio-culturais. Geralmente, a função total pode ser decomposta em funções particulares, relacionadas à satisfação de necessidades concretas do grupo. O funcionalismo é considerado a tendência que ressalta a função dos elementos culturais em detrimento de suas formas. Dois tipos de funcionalismo podem ser considerados nas Ciências Sociais: o estrutural e o cultural. O primeiro tipo considera a função identificada com a própria estrutura social, e o segundo, em sua realização dentro da cultura como concretização de necessidades orgânicas totalizadas na vida em sociedade. *Dicionário de Sociologia* (1.º ed., Porto Alegre: Editora Globo, 1963), 145.

⁴ A assimilação é considerada o conjunto das mudanças de ordem psíquica a que estão sujeitas as pessoas que se transferem de uma determinada sociedade para outra, culturalmente diversa. Praticamente, essas mudanças consistem na obliteração, substituição e modificação de hábitos (modos de sentir, pensar e agir) anteriormente adquiridos. A assimilação compreende traços que a pessoa humana adquire em interação com seus semelhantes. *Ibidem*, 34.

⁵ Maria Regina Celestino de Almeida, “Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português” (Diss. Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2000), 12.

⁶ Ao relacionar conhecimentos históricos e etnográficos, Capistrano de Abreu, por exemplo, incrementou algumas proposições elaboradas por Varnhagen. Sobre o assunto, consultar Marta Rosa Amoroso, “Capistrano de Abreu e os índios” in *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*, org. Elisa Pereira Reis; Maria Hermínia Tavares de Almeida; Peter Fry (São Paulo: HUCITEC e ANPOCS, 1996), 174-196.

sociais e prioridades que igualmente modificavam-se no transcorrer do processo histórico. Ademais, os indígenas costumavam aparecer na história apenas em situações de embate e, logo que vencidos, desapareciam dela. Dessa maneira, os tamoio e os goitacá eram considerados índios bravos e valentes, mas quando perdiam a guerra, eram consumidos pelo sistema colonial na posição de vítimas indefesas e “aculturavam-se”. Em outras palavras, deixavam de ser índios, saíam da história e passavam a compor uma camada desprovida de ação sob a tutela das intenções de colonos, missionários e até mesmo de viajantes.

Entretanto, como produto das pesquisas atuais,⁷ observa-se a gênese de estudos históricos e antropológicos nos quais os indígenas manifestam-se como sujeitos ativos dentro dos processos de colonização, (re)agindo de variadas maneiras e movimentando as oportunidades aos seus alcances para conquistarem seus objetivos. Trabalhos etno-históricos possibilitam cada vez mais entendimento sobre as relações de contato entre as duas culturas amplamente distintas e mostram que muitas ocasiões foram possíveis e desabrocharam a partir dos benefícios buscados pelos próprios índios. Documentos de época, como por exemplo, relatos de religiosos e de viajantes, são reinterpretados e, dessa forma, elucidam toda a complexidade das interações de alteridade.

Nesse sentido, a constatação feita pelo francês Serge Gruzinski é válida, pois longe das visões dualistas que costumam opor o Ocidente aos outros, os colonizadores aos índios e os vencedores aos vencidos, os documentos constroem paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis.⁸ Além disso, a historiadora Eliane Fleck, especialista em populações indígenas e missões religiosas na América Latina, pontuou que as narrativas que dissertam acerca das cenas de contato ou de interação habitual entre europeus e os habitantes do Brasil, não apenas apresentam o clássico encontro entre “civilização” e “barbárie” para definir a fronteira colonial, mas indicam processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridade e singularidade ao processo por eles vivenciado.⁹

Partindo dessas considerações, o conceito de “aculturação” transforma-se completamente e, ao invés de opor-se à resistência, passa a aceitá-la e a desenvolver-se junto com ela. Aliás, existiram diversas maneiras do que podemos chamar de “resistência adaptativa”, através das quais os indígenas encontraram formas de sobreviver e de garantir melhores condições de vida na nova situação em que se viam inseridos, uma vez que colaborar com os não-índios e tornar-se parte integrante da colonização pode ser considerado um sinônimo de resistir.¹⁰

⁷ Sobre as contribuições da etno-história como aporte teórico nos estudos acerca das populações indígenas americanas e brasileiras, consultar Ana Raquel Portugal, “Contribuciones de la etnohistoria para la comprensión de la reciprocidad incaica y guarani”, *Sequillo* (vol. 8, 1995), 43-59; Thiago Leandro Vieira Cavalcante, “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”, *História* (vol. 30, 2011), 349-371 (disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742011000100017 – consultada em 05/10/2010).

⁸ Serge Gruzinski, *O pensamento mestiço* (São Paulo: Companhia das Letras, 2001), 50.

⁹ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, *Revista Projeto História* (vol. 31, 2005), 314.

¹⁰ Steve Stern, *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), 52.

Utilizando-se de um arcabouço histórico-antropológico, a linguista canadense Mary Pratt destacou que se as etnias subjogadas não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, elas efetivamente definem, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Além disso, pensar a aproximação intercultural como um “fenômeno da zona de contato”¹¹, nos leva a conceber que os sujeitos são paulatinamente constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros, compreendendo-as não em termo de isolamento ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas integradas, o que possibilita a formação de uma “cultura de contato”¹², que atua como intermediadora, tanto nas vinculações desiguais e conflituosas, como nas situações que envolvem cooperação e cumplicidade.

Acerca da cooperação, a historiadora Amélia Polónia, principal pesquisadora portuguesa acerca do assunto, entende este conceito, dentre tantas outras possibilidades para a sua utilização, como a complementação entre duas culturas para sustentar as relações colaborativas entre ambas, assim, a utilização do conhecimento indígena pelos europeus, por exemplo, pode ser entendida como uma forma de cooperação social, pois envolve trocas culturais e não apenas a sobreposição de uma cultura sobre outra. Ao contrário do que aponta a historiografia tradicional europeia e brasileira¹³ que se estabeleceu em estudos centrados sobre os aspectos políticos, militares e econômicos das Coroas e dos poderes centrais europeus – os Estados – da Época Moderna, esta abordagem considera que os indivíduos e os grupos de indivíduos, muito mais do que as instâncias do poder central, participaram intensamente na construção das dinâmicas dos impérios coloniais e marítimos. Os trabalhos acerca do expansionismo europeu,¹⁴ balizados por esta concepção teórico-metodológica, apresentam uma perspectiva micro-analítica de análise sobre os estudos locais, apontando diferentes práticas, estratégias distintas e diferentes agentes conhecidos pelo poder central. Além disso, essa perspectiva aparece mais como um complemento do que como um contraponto em relação aos estudos tradicionalmente embasados na projeção externa do expansionismo.¹⁵

Seguindo essas premissas, Polónia chamou a atenção para os agentes anônimos, dinâmicas coletivas e informais, orientadas pelo improviso, pela adaptabilidade e novas circunstâncias e contextos, atuando frequentemente em franjas periféricas e, por isso, menos controladas pelo poder central. Preenchendo lacunas que este deixa em aberto, por incapacidade de resposta, por escassez de recursos, ou por estratégias deliberadas, estas redes emergem e dão espaço à novas lógicas e dinâmicas complexas. O protagonismo conferido aos agentes

¹¹ Mary Louise Pratt, *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação* (Bauru: EdUSC, 1999), 30.

¹² *Ibidem*, 32.

¹³ Sobre o assunto, consultar, por exemplo, Cecília Maria Westphalen, *Carlos Quinto: seu império universal: 1500-1558* (Curitiba: Editora Curitiba, 1955).

¹⁴ Sobre o assunto, consultar António Manuel Hespanha, “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” in *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: colectânea de textos*, dir. António Manuel Hespanha (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984) 7-89; Luís Filipe Silvério Lima, “Os nomes do Império no século XVII em Portugal” in *Facetas do Império na História. Atas do seminário, Porto Alegre, 06 a 10 Novembro 2006* (Porto Alegre: Universidade Federal do Paraná, vol. 1, 2006), 1-11 (disponível em <http://people.ufpr.br/~andreadore/lfslima.pdf> – consultada em 16/08/2010).

¹⁵ Amélia Polónia, *Redes informais e mecanismos de cooperação na Época Moderna: quadro teórico e contributos epistemológicos aplicados ao espaço colonial português* (disponível em <http://dyncoopnet-pt.org/working-papers/26-redes-informais-e-mecanismos-de-cooperacao-na-epoca-moderna> – consultada em 29/07/2010), 2.

individuais e às redes auto-organizadas, de constituição, atuação e normatividade diversas das oficiais ganha, nesta linha de revisão historiográfica, acrescida importância.¹⁶ Além da relevância conferida aos agentes individuais e às redes informais e auto-organizadas, os estudos do DynCoopNet¹⁷ também apresentam a tese de que, no período de tempo em análise, existiu uma cooperação amplamente difundida que ultrapassava as fronteiras territoriais e políticas, que articulava os espaços coloniais, que ignorava rivalidades e criava uma teia de comunicações e transferências que sustentou todo o processo de globalização. Podemos citar, como exemplos dessas dinâmicas, as redes mercantis formadas por indígenas, franceses e degredados no litoral brasileiro; as redes de comércio onde atuavam os cristãos-novos em diversos espaços ultramarinos europeus, como a África, a Índia e o Brasil; as redes de tráfico de escravos que conectavam diversas alteridades coloniais e também as redes inter-confessionais, das quais faziam parte agentes de diversas concepções religiosas, mas que atuavam como cooperantes e parceiros em redes de negócios.¹⁸

Para melhor situar a importância da cooperação como objeto de estudo, Polónia ressaltou que ela foi recentemente catalogada como um dos três componentes nucleares da evolução, juntamente com a seleção e com a mutação. Autores clássicos como Darwin e Rousseau dedicaram-se a pensar e desdobrar problemas que estavam relacionados à cooperação. Hoje, além da biologia, da antropologia, da física, da economia e da matemática, os processos cooperativos vêm avançando sobre os domínios disciplinares da História, pois a escolha do estudo da cooperação implica o conhecimento de uma pluralidade de metodologias e conceitos, dado o seu carácter multidisciplinar.

Uma das definições que melhor traduz a ideia de cooperação em circuitos sociais baseia-se na dependência entre as duas partes para sustentar a ideia de que a colaboração entre ambas, cada uma com as suas motivações específicas, só é possível porque sozinhas não produzirão benefícios tão alargados.¹⁹ Aceitando esta definição de cooperação, devemos entendê-la como um trabalho comum entre indivíduos com objetivos mutuamente acordados e em que o seu sucesso é dependente do dos outros; é um tipo de interação orientada para um objetivo comum, através de determinada estratégia, num momento específico. É uma rede de custos e benefícios, crenças e motivações. As “redes”, por sua vez, apresentam modelos de estudo, úteis para a História, criados pela sociologia e pela economia. Porém, ao contrário das tradicionais perspectivas da sociologia, as novas abordagens de análise entendem o sistema que o indivíduo está inserido como o resultado das redes complexas que afloram entre os agentes. Assim sendo, os sistemas não estão pré-definidos, mas são constantemente definidos e redefinidos pelas

¹⁶ *Ibidem*, 4.

¹⁷ Dynamic Complexity of Cooperation-Based Self-Organizing Networks in the First Global Age (DynCoopNet) é um CRP (Cooperative Research Project) do TECT (The Evolution of Cooperation and Trading), um programa do EUROCORES (European Collaborative Research Scheme), aprovado pela ESF (European Science Foundation) e fundado pelas seguintes agências nacionais: FCT em Portugal, MEC na Espanha e NSF nos Estados Unidos. A pesquisa realiza o exame da evolução dos comportamentos cooperativos na Primeira Idade Global (1400-1800) visando produzir novos conhecimentos teóricos acerca do dinâmico e complexo sistema de cooperação.

¹⁸ *Idem*, 3.

¹⁹ Ana Sofia Ribeiro, *Mecanismos e critérios de cooperação em redes mercantis na segunda metade do século XVI: a rede de Simon Ruiz (1553-1597)* (disponível em <http://www.dyncoopnet.pt.org/images/papers/mecanismos-e-criterios-de-cooperacao-em-redes-mercantis-na-segunda-metade-do-seculo-xvi.pdf> – consultada em 29/07/2010), 5.

ligações entre os sujeitos. Motivos e crenças individuais formam a base da cooperação, são eles que permitem certo equilíbrio na ação dos indivíduos e mantêm o princípio de que a cooperação é um jogo em que o benefício de cada parte cooperante terá de ser maior do que o custo dessa ação para cada uma delas.²⁰ Assim, a cooperação é promovida pelos sistemas humanos de crenças e valores, tal como a cooperação é uma vantagem de adaptação à vida em sociedade, conseguindo o benefício individual em simultâneo com o benefício do grupo, tornando-se intergrupar. Com isto, é nos termos deste novo modelo, que toma o indivíduo como objeto primário de estudo, e a partir dele tenta definir as redes e compreender os sistemas, que nos situamos do ponto de vista teórico.²¹ Direcionada ao campo dos questionamentos coloniais, a análise dessas redes entre os agentes, colocada numa escala inter-continental e inter-cultural, sugere ao historiador não apenas novos enfoques de estudo, mas também sugere adotar novas metodologias de trabalho.²²

Somente considerando esses pontos passaremos a reconhecer e a valorizar os processos interativos entre as esferas culturais que se esbarraram e se entrelaçaram no espaço colonial, comumente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação,²³ e que, habitualmente, são desconsiderados nas leituras dos relatos que versam sobre a conquista do Novo Mundo. Embora os momentos de coerção tenham existido, o antropólogo Carlos Fausto salientou que a colonização, mesmo com toda violência física e psicológica que ela engendrou, não excluiu processos de reconstrução e recriação culturais conduzidos pelos povos índios e, além disso, o autor considera que é um erro comum crer que a história da conquista significa, para os indígenas, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural.²⁴

Seguindo as mesmas linhas de pensamento, o também antropólogo John Manuel Monteiro admitiu que não se deve negligenciar que as sociedades nativas sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro.²⁵ Contudo, o autor nos alerta que seria mais uma injustiça reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades nativas como vítimas da crueldade dos brancos, pois esta perspectiva camufla os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração das identidades indígenas.²⁶ Iguamente nessa direção, a etnóloga Tânia Stolze Lima e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, embasados nas correntes mais recentes da etno-historiografia, procuraram construir uma história sensível e humana, buscando compreender como os coletivos indígenas, em determinado contexto sócio-

²⁰ *Ibidem*, 3.

²¹ Amélia Polónia, *Redes informais e mecanismos de cooperação na Época Moderna: quadro teórico e contributos epistemológicos aplicados ao espaço colonial português*, 4.

²² Essas reflexões, abordadas de maneira mais detalhada, encontram-se no site do projeto DynCoopNet de Portugal, coordenado pela professora doutora e pesquisadora Amélia Polónia (disponível em <http://dyncoopnet-pt.org/> – consultado em 29/07/2010).

²³ Mary Louise Pratt, *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, 27.

²⁴ Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia* (São Paulo: EdUSP, 2001), 57.

²⁵ John Manuel Monteiro, “Armas e armadilhas” in *A outra margem do ocidente*, org. Aduino Novaes (São Paulo: Companhia das Letras, 1999), 237.

²⁶ *Ibidem*, 238. Sobre o assunto, consultar também Carlos Fausto; John Manuel Monteiro, *Tempos índios: histórias e narrativas do Novo Mundo* (disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09textos/JMMEtncidido.pdf> – consultada em 02/12/2011).

histórico, estruturaram o mundo ao seu redor de maneira que são essencialmente significativos para eles.²⁷

Depois de considerar essas passagens, percebemos os esforços teórico-metodológicos de estudiosos, tanto da história como da antropologia, em firmar que as relações estabelecidas entre índios e europeus também foram pautadas pelos interesses, vontades e acordos propostos pelos indígenas. Através dessas novas perspectivas críticas de análise, somos levados a repensar a inclusão desses nativos na história colonial do Brasil não mais como vítimas apáticas e desprovidas de anseios, mas sim como sujeitos que produzem e vivem suas próprias histórias.

2. Os interesses, as alianças e os acordos, de guerra ou de paz, entre os índios e os não-índios

Em seu livro *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, Carlos Fausto criticou de maneira incisiva as interpretações que descrevem as sociedades ameríndias ora como violentas, ora como grupos inertes inseridos na colonização branca. Para o antropólogo, a guerra indígena é uma atividade social direcionada ao exterior, que busca a recuperação do inimigo e de suas subjetividades para que se possa consumir sua diferença.²⁸ Contudo, o autor ressalta o empecilho de refletir essas questões no “terreno pantanoso” da relação interétnica, seja no presente, seja no passado, visto que existe um contrassenso no processo de apropriação dos recursos, tanto simbólicos quanto materiais, dos outros com o objetivo de confrontá-los. Não se faz isso sem transformar-se e, em certo sentido, tornar-se outro.²⁹

Ainda refletindo sobre as relações interculturais, podemos fazer referência à abertura estrutural dos ameríndios ao *Outro*,³⁰ proposta pelo francês Claude Lévi-Strauss, como um movimento essencial e intenso próprio dos nativos que buscava uma possível aproximação com diferentes sociedades, indígenas ou não, pois o outro não era apenas pensável, mas indispensável para eles.³¹ Celestino de Almeida, utilizando como recorte espacial os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial, locais privilegiados para pensar as múltiplas relações entre índios e não-índios no período, os analisa sob a ótica da etno-história, ou seja, leva em consideração os interesses e objetivos dos índios, principalmente quando estes, graças à abertura cultural, entram em contato com os europeus através das alianças ou das constantes guerras que afloravam entre esses antagônicos agentes culturais, uma vez que a autora corrobora a concepção da “abertura ao Outro” elaborada por Lévi-Strauss. Para ela, na condição de aliados ou de inimigos, os brancos integravam-se nas relações entre as tribos dos numerosos grupos

²⁷ Eduardo Viveiros de Castro; Tânia Stolze Lima, *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história* (disponível em <http://pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia> – consultada em 12/04/2009), 68.

²⁸ Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, 329.

²⁹ *Ibidem*, 146.

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *A história do linco* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991), 16.

³¹ Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (São Paulo: Cosac Naify, 2011), 26.

tupi, para que, junto com elas, prosseguissem suas tradições e construíssem etnicidades no contexto da colonização.³²

Apesar das ressalvas feitas no início deste capítulo, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, a obra mais conhecida de Florestan Fernandes, foi importante por realizar, de maneira pioneira, os estudos e a sistematização das fontes referentes aos grupos tupi do Brasil. No decorrer de seu trabalho, o sociólogo versou sobre as atividades guerreiras e sobre o que tem sido reconhecido simbolicamente como a “dispersão” das sociedades nativas costeiras, pois a guerra sempre ocorreu segundo uma espécie de necessidade vital de conquista de novos espaços naturais, reconhecidos como mais bem dotados em recursos ecológicos. Estudos recentes na área antropológica têm reforçado essas constatações.³³ Em *A organização social dos Tupinambá*, Fernandes também apresentou pioneirismo quando tratou das atividades guerreiras e do sentimento de vingança que permeavam o cotidiano dos nativos. A guerra servia para que os conflitos se mantivessem intensos, assim como a memória de afrontas passadas e também a ritualização incessante da vingança. A guerra, desse modo, seria a própria medida do tempo nas sociedades tupis, conferindo dinâmica ao conjunto de suas práticas. Logo, a guerra era de extrema importância para esta sociedade tribal, pois era ela que dava sentido e coesão social às aldeias. Para tanto, os inimigos também faziam-se indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, nas palavras de Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro, a sociedade tupi existe em si por intermédio do inimigo.³⁴ Além disso, as atividades guerreiras intertribais eram motivadas pelo sentimento e pelo ritual da vingança, que culminavam nas cerimônias antropofágicas. Todos participavam da celebração para estreitar os laços entre as tribos aliadas e garantir a continuidade do ódio para com as tribos inimigas. Portanto, é graças à memória da vingança e ao inimigo que a sociedade tupi existe. Isto fica evidente na afirmativa de Tion, cacique dos tabajara:

[...] se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer minha vontade, uns após outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra; e de que serviria matá-los todos duma só vez quando não havia quem os comesse? Além disso não tendo minha gente com quem bater-se desuniriam e separar-se-iam.³⁵

Perplexo, o senhor de engenho Ambrósio Fernandes Brandão, ao relatar uma curiosa situação, chegou à conclusão de que os índios do Brasil preferiam a guerra à catequese e ao evangelho ofertados pelos lusos:

[...] os Padres da Companhia ensinaram um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade, e ainda algum pouco das artes, mostrando-se ele em tudo muito ágil

³² Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003), 267-281.

³³ Sobre a problematização destas migrações aliadas à ideia do profetismo tupi da Terra sem Mal, consultar Cristina Pompa, “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico”, *Revista de Índias* (vol. 64, n.º 230, 2004), 141-174.

³⁴ Manuela Carneiro da Cunha; Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os tupinambá”, *Journal de la Société des Américanistes* (vol. 71, 1985), 193.

³⁵ Yves d’Evreux, *Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614* (São Paulo: Editora Siciliano, 2002), 107.

e de bons costumes; chegaram a lhe dar ordens menores, e cuidou que ouvi dizer que também a epístola e evangelho, para o ordenarem em sacerdote de missa. Mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi com outros parentes seus, para o sertão, aonde exercitou seus bárbaros costumes até a morte, não se lembrando dos bons que lhe haviam dado.³⁶

Neste fragmento, Brandão corrobora a impressão de Nóbrega acerca da “inconstância da alma indígena” e adiciona a ela a carência de memória e de lembranças dos nativos perante os ensinamentos cristãos. Além disso, outra observação que da mesma maneira atraiu os olhares europeus foi a permanência dos hábitos guerreiros e antropofágicos entre os brasis mesmo depois de avançada idade. Frei Vicente do Salvador pontuou a persistência desses costumes, execrados pelos jesuítas, durante todo o período de vida dos índios, pois, segundo ele, entre os nativos destacavam-se alguns tão velhos, e do mesmo modo tão traiçoeiros, que se deliciavam em matar e comer os prisioneiros de guerra e escravos, inclusive os portugueses, que tomavam para si ao longo das batalhas.³⁷ E o padre António de Sá, por sua vez, anotou suas dificuldades e de todos os demais religiosos da Companhia na lida espiritual com os indígenas, uma vez que a guerra cotidiana os tornava “[...] gente tão solta e desenfreada no pecar, que nos dão muita grande aflição no espírito, por muitas vezes os não podemos dobrar para o serviço de Deus.”³⁸

Outros elementos incentivadores das guerras, intertribais e também contra os europeus, observado pelos religiosos foram, em suas palavras, os feiticeiros indígenas, também denominados de santidades.³⁹ Representantes da cultura e da persistência cultural indígena,⁴⁰ tais feiticeiros, santidades ou feitores da pajelança, foram mencionados nos documentos aos quais fazemos referência; em alguns destes relatos esses índios apenas foram citados pelos colonizadores sem desdobramentos maiores acerca de suas funções e atividades, como em uma das cartas de António Pires, onde o missionário escreveu, somente em uma linha, que os nativos da costa “[...] não têm quem adore, salvo uma santidade.”⁴¹ Já Manuel da Nóbrega, mesmo confirmando a primeira impressão de Caminha acerca da ausência de religião e de ídolos religiosos entre os brasileiros, apresentou uma descrição mais pormenorizada sobre estes homens ao relacioná-los com as práticas da guerra antropofágica e da poligamia:

³⁶ Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil* (Recife: Imprensa Universitária, 1962), 239.

³⁷ Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627* (São Paulo: Melhoramentos, 1975), 131.

³⁸ António de Sá, “Carta do Padre António de Sá” in *Cartas Avulsas (1550-1568)*, Azpilcueta Navarro *et alli* (Belo Horizonte: Itatiaia, 1988), 157.

³⁹ Sobre o assunto, consultar Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (São Paulo: Companhia da Letras, 2010); Alida Metcalf, “Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil colonial” in *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*, dir. Maria Beatriz Nizza da Silva (Lisboa: Editorial Estampa, 1995); Cristina Pompa, “Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial”, *Revista Brasileira de História* (vol. 21, n° 40, 2001), 177-193.

⁴⁰ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, 19.

⁴¹ António Pires, “Carta do Padre António Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552” in *Cartas Avulsas (1550-1568)*, Azpilcueta Navarro *et alli*, 122.

[...] matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres [...] todo o nosso trabalho consiste em apartá-los disso. Porque todo o demais é fácil, pois não tem ídolos, ainda que haja entre eles alguns que se fazem de santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos.⁴²

Em relação ao tratamento concedido aos prisioneiros de guerra, assim como o ritual de sacrifício antropófago, foi Léry quem legou a narrativa mais detalhada. No testemunho do huguenote, quando chegavam à aldeia de seus algozes, os aprisionados eram bem alimentados, eram atendidas todas as suas vontades e, exclusivamente aos homens, lhes ofereciam companheiras para o sexo. Antes da cerimônia sacrificial, que não era marcada às pressas, utilizavam-nos por longo período para o trabalho, uma vez que os prisioneiros homens costumavam ser bons caçadores e as mulheres hábeis no plantio e na colheita. Somente depois desta temporada com os inimigos, o sacrifício podia ser consumado:

Todas as aldeias circunvizinhas são avisadas do dia da execução e breve começam a chegar de todos os lados homens, mulheres e meninos. Dançam então. O próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembleia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso, enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas. Depois de ter comido e cantado durante seis ou sete horas com os outros, ele é agarrado por dois ou três dos personagens mais importantes do bando e sem que oponha a menor resistência, é amarrado pela cintura com cordas de algodão ou de fibra de uma árvore. Deixam-lhe os braços livres e o fazem passar assim pela aldeia, em procissão, durante alguns momentos. Não se imagina, porém, que o prisioneiro com isso se deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança, vangloria-se das suas proezas passadas e diz aos que o mantêm amarrado: “Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores.” Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e outros: “Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar.” Em seguida, após ter estado assim exposto às vistas de todos, os dois selvagens que o observavam amarrado afastam-se dele umas três braças de ambos os lados e esticam fortemente as cordas de modo que o prisioneiro fique imobilizado. Trazem-lhe então as pedras e cacos de potes; e os dois guardas, receosos de serem feridos, protegem-se com rodela de couro e dizem-lhe: “Vinga-te, antes de morrer.” Começa o prisioneiro a atirar projéteis com todas as forças contra os que ali se reúnem em torno dele, algumas vezes em número de três a quatro mil.⁴³

Continuando suas anotações acerca da ritualização da morte dos inimigos – comumente, mais de um aprisionado era morto durante a celebração –, Léry elucidou que o tupinambá erguia o tacape com ambas as mãos e desferia fortíssimo golpe na cabeça do prisioneiro, matando-o imediatamente. A mulher que acompanhou o oponente durante o período da preparação de sua morte, aos prantos, permanecia por um tempo junto ao corpo e depois se retirava para o luto. Em seguida, outros indígenas, principalmente as mulheres, iniciavam a preparação do cadáver: primeiramente, esfregavam o corpo utilizando água quente para arrancar-lhe toda a pele e, durante este processo, o guerreiro que desferiu o golpe que o matou, juntamente com seus companheiros, abria o corpo e esfregavam o sangue da vítima em seus filhos para que se

⁴² Manuel da Nóbrega, “Carta do padre Manuel da Nóbrega” in *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. I vol., org. Serafim Leite (São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954), 162.

⁴³ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil* (São Paulo: Martins e EdUSP, 1972), 193.

tornassem leais, corajosos e fortes. Após serem cortadas e separadas, todas as partes do corpo eram colocadas em altas e grandes grelhas de madeira. E por fim, depois das mulheres atestarem que a carne estava cozida, os tupinambá da aldeia e os convidados das tribos aliadas se dirigiam ao moquém e todos saíam dali com o seu pedaço de carne. Contudo, a ingestão do oponente não servia para suprir as necessidades alimentares, ela era necessária para a continuidade dos laços de união ou de ódio, este último motivado pela vingança ancestral, entre os nativos.⁴⁴

Nos rituais antropofágicos, a mulher tupi ocupava posição de destaque durante toda a celebração, desde o período que o oponente permanecia aprisionado e trabalhava com seus inimigos, até os momentos que precediam sua morte. A índia que se tornava sua parceira, o servia e o vigiava até o momento do sacrifício. Ela participava da celebração com algumas ressalvas, uma vez que ela não dançava nem se misturava aos homens nos festejos. Porém, em contraposição a algumas sociedades da África, Nova Guiné e Indochina, onde apenas os homens degustavam a carne de outros guerreiros e as mulheres eram terminantemente proibidas de integrarem o banquete, em algumas sociedades polinésias e americanas, as mulheres atuavam em diversos momentos do cerimonial, onde podiam participar das torturas, mutilar o corpo do morto e até mesmo praticar a antropofagia. No caso tupinambá, o prisioneiro, desde sua entrada na aldeia, ficava subordinado à esfera feminina e, após a recepção, o “contrário” se ligava ao grupo por intermédio da companheira que lhe era ofertada, que sempre o agradava e o observava para que não escapasse do cativo. No momento da execução, eram elas que pintavam e adornavam a vítima e preparavam o corpo para consumo, onde, no fim, costumavam ingerir um mingau feito com os intestinos dos inimigos. Assim, apesar dos guerreiros tupi serem os protagonistas da guerra e do ritual antropofágico, as mulheres faziam-se presentes, especialmente na preparação dos banquetes, e esta era, de certa forma, a maneira por excelência de sua participação no conjunto de práticas que conduzia à vingança.⁴⁵

Prosseguindo com os seus comentários, Léry relatou que o primeiro ato dos índios, quando os franceses iam lhes visitar, era expor os restos dos corpos de suas vítimas como se fossem medalhas ou troféus e, gabando-se de seus atos, diziam que os adversários dos normandos, “[...] mesmo se nos colocássemos contra esta iniciativa”, teriam o mesmo fim. Além disso, costumavam guardar os ossos, principalmente os das coxas e dos braços, para utilizarem como flautas durante suas procissões até o local do próximo embate. Acerca das etapas de execução dos cativos, o calvinista continuou pontuando suas impressões:

Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha, retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indelévels. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros. E se após essa horrível tragédia a mulher concedida ao prisioneiro engravida, os matadores do pai, alegando que o filho procede da semente inimiga, cometem o mesmo ato incrível de comê-lo logo ao nascer ou, se lhes apraz melhor, quando já corpulento. Mas esses bárbaros não só se deleitam no extermínio de seus inimigos, mas ainda executam vendo os seus aliados europeus fazerem o mesmo. Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se os recusávamos, o que sempre

⁴⁴ *Ibidem*, 196.

⁴⁵ Ronald Jose Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996), 101.

nos aconteceu, a mim e aos outros, que a graça de Deus não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui em alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda espécie de impudicícias com as mulheres selvagens mas a ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros.⁴⁶

Percebe-se nas palavras de Léry que as práticas da poligamia e da guerra, apesar dele repudiar tais exercícios, eram comuns no cotidiano tupinambá e imprescindíveis para a coesão das relações de reciprocidade entre as tribos, a ponto dos *truchements*, tradutores e intérpretes franceses que viviam entre os nativos da costa,⁴⁷ além de as praticarem, terem assimilado os valores guerreiros de valentia e perpetuação da vingança ancestral.

Ainda sob o contexto das guerras, percebe-se nas passagens supracitadas que os nativos, da mesma maneira que atacavam e respondiam aos ataques dos grupos inimigos, também buscavam estabelecer relações pacíficas e alianças com outras tribos, inclusive com os europeus. Alianças estas sob diversos aspectos que, além do belicoso, também se consolidavam, por exemplo, através do parentesco e das trocas de víveres e de artigos materiais.⁴⁸ Soares de Sousa, ao abordar os problemas ocasionados pelos índios na capitania pernambucana, não deixou de anotar a nociva aliança estabelecida entre eles e os franceses. De acordo com o colonizador português:

[...] o gentio potiguar anda muito levantado contra os moradores da capitania de Itamaracá e de Pernambuco, com o favor de franceses, com os quais fizeram nessas capitanias grandes danos, queimando engenhos e outras muitas fazendas em que mataram muitos homens brancos e escravos.⁴⁹

Neste trecho, Soares de Sousa elucidou como os potiguar, incentivados e apoiados pelos normandos, agiam com os moradores e senhores de engenho da capitania brasileira mais próspera do período. Duarte Coelho Pereira, seu primeiro donatário, por exemplo, por “[...] muitos anos teve grandes trabalhos de guerra com o gentio”, a ponto de os portugueses precisarem recorrer, em diversos momentos, à intervenção armada sob os comandos dos governadores-gerais do Brasil:

[...] na baía de todos os santos soube o General Diogo Flores [...] como os moradores de Pernambuco e Itamaracá pediam muito afincadamente ao governador Manuel Teles Barreto que era então do Estado do Brasil, que os fosse socorrer contra o gentio potiguar que os ia destruindo.⁵⁰

Verifica-se o desespero ocasionado pela tenacidade guerreira deste grupo tupi e pelos sucessivos e duradouros embates que ocorriam entre eles e os colonos. O medo foi tamanho

⁴⁶ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 203.

⁴⁷ Sobre o assunto, consultar Andrea Daher, “A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII”, *Horizontes Antropológicos: cultura escrita e práticas de leitura* (vol. 10, n.º 22, 2004), 67-92.

⁴⁸ Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, 58.

⁴⁹ Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (São Paulo: Companhia Editora Nacional e EdUSP, 1971), 41.

⁵⁰ *Ibidem*, 42.

que os lusos pensaram em aumentar as fortificações e o número de moradores no local, visando, com isto, que os engenhos, que encontravam-se desativados por conta do receio diante dos indígenas, tornassem a funcionar e produzir: “[...] este rio da Paraíba é muito necessário fortificar-se [...] e povoado este rio, como convém, ficam seguros os engenhos [...] que não lavram com temor dos potiguares”⁵¹

Outro estrangeiro que dissertou acerca das capacidades bélicas dos nativos da costa pernambucana, além de Soares de Sousa e do Frei Vicente do Salvador, foi Hans Staden que, apesar de ser um aventureiro alemão, portanto, sem planos de permanecer em solo brasileiro como os portugueses e os franceses, contribuiu com as suas obras para a formação das representações sobre a guerra índia, primeiramente na capitania de Pernambuco e depois na de São Vicente, onde, ambas as vezes, atuou nos conflitos armados do lado dos lusos contra seus inimigos índios e normandos. Na segunda experiência, em São Vicente, permaneceu meses como cativo de guerra dos tupinambá, aliados dos franceses, e, libertado por uma tribo inimiga de seus algozes, não foi sacrificado no ritual antropofágico. Staden desembarcou em Pernambuco em fins da década de 1540, mais especificamente em 1548, ano conturbado em tal capitania devido à eclosão de uma vultosa revolta indígena na região de Igarassu, próxima de Olinda e da ilha de Itamaracá. Formou-se um tímido cerco em torno do povoado, mas, segundo Salvador, “[...] nem Duarte Coelho os podia socorrer, por estar também neste tempo em contínuos assaltos do gentio na vila de Olinda.”⁵² Dessa maneira, outros foram auxiliar os colonos da vila, entre eles, o mercenário alemão. Staden, apesar de estar do lado dos lusos no embate, não deixou de pontuar que “[...] embora não fosse de sua índole, os selvagens de Pernambuco haviam se tornado revoltosos por culpa dos portugueses”⁵³, que, segundo ele, haviam deixado os normandos estabelecer boas relações com o gentio. Chegando a Igarassu, Staden descreveu toda a sua trajetória e, acerca de um dos momentos mais perigosos pelos quais passou, escreveu:

[...] percebendo a necessidade urgente de mantimentos, abrimos caminhos com dois barcos para o povoado de Itamaracá, a fim de fazer nosso abastecimento. Mas os selvagens quiseram impedi-lo, e para isso tinham derrubado árvores grandes por sobre o estreito braço de mar, sendo que duas margens estavam ocupadas por muitos deles. Justo quando havíamos rompido a barreira, usando de violência, veio a hora da maré baixa e deixou-nos encalhados no seco. Já que os selvagens não podiam apanhar-nos nos barcos, empilharam entre estes e a margem muita lenha seca. Quiseram atear fogo na lenha e então jogar nas chamas uma pimenta que crescia em grande quantidade naquela terra para nos expulsar do barco com a fumaça. Mas não conseguiram. Nesse intervalo a água voltou a subir.⁵⁴

Nesse fragmento, observa-se algumas das práticas e estratégias da guerra indígena, onde os habitantes do Brasil empregavam seus conhecimentos acerca da natureza e de seus elementos. Justificando a razão para tal empreitada, Frei Vicente do Salvador listou o grande problema que o povoado de Igarassu estava vivendo: “[...] o aperto maior que houve foi o da fome, porque se não podiam valer de suas roças onde tinham o mantimento, nem do mar para

⁵¹ *Idem*, 43.

⁵² Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627*, 117.

⁵³ Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil* (Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1974), 35.

⁵⁴ *Ibidem*, 26.

pescar e mariscar e, se da ilha de Itamaracá os não socorreram pelo rio em um barco, sem dúvida morreriam todos à fome.”⁵⁵ E o religioso também fez suas explicações acerca da das táticas bélicas e da crueldade dos índios quando escreveu que eles os ameaçaram e também tentaram impedir que a ajuda conseguida chegasse ao seu destino: “[...] por muitos modos, mandando ameaçar dos da ilha que só por isto lhes iriam fazer guerra e, esperando o barco quando passava, lhe tiravam de terra muitas flechadas, pelo que era necessário ir muito bem precavido e, contudo, sempre feriam alguns remeiros.”⁵⁶

Utilizando como exemplo estas situações de embate ocorridas em Pernambuco, narradas por Soares de Sousa, Frei Vicente do Salvador e Staden, conclui-se que, para os estrangeiros, a utilização de armas de fogo, exceto em alguns casos, não era a primeira opção de uso nos conflitos, isso porque elas eram pouco eficazes no ambiente em que eles se encontravam, sendo praticamente impossível avistar e mirar com clareza na direção dos indígenas, devido à densa mata e aos esconderijos e fortificações construídos por eles que, como escreveu Staden, conheciam muito melhor a região do que os lusos.⁵⁷ Ademais, quando ouviam o barulho dos disparos das armas de fogo dos colonizadores, os índios atiravam-se ao chão e, dessa forma, nas palavras de Salvador, não eram atingidos de modo algum. Por outro lado, os nativos lançavam pedras, objetos cortantes e suas flechas para o alto, quase todas chamuscadas pelo fogo, o que possibilitava maiores vantagens para essas armas atingirem seus inimigos no momento da queda.⁵⁸ Dessa maneira, mesmo considerando as especificidades e as condições de cada confronto, a ideia de que os europeus conquistaram a América graças às armas de fogo, o que teria representado inquestionável dominação bélica diante dos instrumentos manuais e da superioridade numérica indígena, torna-se infundada. Antes disso, deve-se considerar que a maior arma utilizada, tanto pelos brancos quanto pelos indígenas, foram os acordos e as alianças, de paz ou de guerra, para que ambos os grupos étnicos conquistassem seus objetivos.⁵⁹

Mas os índios da costa brasileira não aliaram seus interesses somente aos desígnios buscados pelos colonizadores, viajantes e religiosos franceses: se por um lado os tupinambá e os tamoio do Rio de Janeiro e os potiguar de Pernambuco estavam do lado dos normandos, os tupiniquim, os margaiá e os temininó de São Vicente e Rio de Janeiro lutavam em conjunto com os portugueses, a ponto de as reciprocidades entre eles alcançar o reconhecimento civil da Coroa e o religioso da Igreja, uma vez que se tornou prática comum entre a nobreza lusitana local e as populações nativas, a exemplo do que já ocorria nas capitânicas de São Vicente e de Pernambuco, importantes famílias cariocas esposarem seus filhos com os descendentes das principais lideranças indígenas. Um exemplo que elucida esta próxima e familiar relação entre colonos e naturais da terra foi o casamento do capitão Gaspar Vaz com a filha de Arariboia, o chefe temininó mais importante na expulsão dos franceses da baía de Guanabara e sucessiva conquista do Rio de Janeiro pelos portugueses. Além deste caso, Gonçalo Correia de Sá, filho do governador-geral do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá, também casou-se com uma índia que descendia de uma conhecida linhagem guerreira tupiniquim. Através destas negociações, a nobreza dos trópicos conseguia, entre outras coisas, legiões de flecheiros que

⁵⁵ Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627*, 116.

⁵⁶ *Ibidem*, 117.

⁵⁷ Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*, 41.

⁵⁸ Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627*, 117.

⁵⁹ Tzvetan Todorov, *A conquista da América: a questão do outro* (São Paulo: Martins Fontes, 1983), 18.

ampliavam os seus alicerces bélicos,⁶⁰ ao mesmo tempo que os indígenas expandiam suas relações e acordos não apenas com outras tribos nativas, mas também com esta nova alteridade.

Após essas explanações, observa-se que emoldurar os indígenas seguindo os objetivos do projeto colonial foi uma empreitada bastante penosa e, muitas vezes, inconclusa. Não se pode assegurar que todos os índios que estabeleceram contato com o branco foram cristianizados pelos religiosos, utilizados como mão-de-obra escrava pelos colonos ou ainda que se tornaram súditos do rei nas vilas e nos aldeamentos. Durante todo o período colonial, os nativos do Brasil desenvolveram táticas de oposição dentro de suas possibilidades, procurando alternativas para se esquivarem das regras estabelecidas e das imposições às quais foram sujeitados a partir dos contatos iniciais com o europeu. Entre um e outro embate violento, com a utilização de armas ou não, os índios simularam submissão quando lhes convinha e disposição para compor a sociedade colonial apenas enquanto servisse aos seus interesses imediatos ou a longo prazo. Em outras palavras, corroborando com a ideia de “resistência adaptativa” proposta por Steve Stern, Héctor Bruit propôs que os nativos da América não reagiram à colonização apenas de forma pacífica e obediente, e o que evidenciou isto foram os constantes e inúmeros conflitos entre eles e os colonizadores, contudo, após o período bélico, os indígenas perpetraram uma “resistência camuflada” que teria sido de suma importância para a preservação física e cultural desses povos perante o jugo dos colonizadores europeus.⁶¹

Assim, sob a abordagem da etno-história, busca-se analisar o contato com o estrangeiro através das nuances da percepção indígena presentes nos documentos, onde aquele é inserido por este em suas relações intertribais, ora como aliados, ora como adversários. Considerados deuses ou inimigos, os europeus eram figuras de afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída, uma alteridade sem a qual a sociedade tupi imergiria na indiferença e na paralisia.⁶² Percebido isto, os colonizadores logo compreenderam as relações hostis entre os índios e utilizaram-se delas em proveito próprio, intensificando as guerras entre as tribos. Porém, os indígenas também entenderam que, além disto, o impacto das alianças com os brancos fora negativo, levando-os a mudar de lado inúmeras vezes.

Na documentação do período estudado, dentre os vários assuntos abordados, encontram-se citações e referências à guerra, à cordialidade, à antropofagia e aos novos comportamentos criados a partir do contato entre os índios e os descobridores. Nas obras de Anchieta às quais fazemos referência, encontramos passagens de demonstrações usuais de alegria entre os indígenas, dentre elas a “saudação lacrimosa”, cujo acontecimento se dava em situações nas quais eram recebidos os visitantes, ou seja, os aliados no âmbito da guerra:

⁶⁰ João Luís Ribeiro Fragoso, “Knights, ‘archer indians’ and the Atlantic World: Rio de Janeiro in the 17th century” in *Imperial (re)visions: Brazil and the Portuguese seaborne empire: conference in memory of Charles Ralph Boxer. Atas do colóquio*, Yale, 01 Novembro 2002 (Yale, Yale University, vol. 1, 2002), 7. Sobre o assunto, consultar também Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos Videntes: a formação do Brasil no Atlântico Sul* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000); Charles Ralph Boxer, *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)* (São Paulo: Editora Nacional e EdUSP, 1973); Maria Fernanda Baptista Bicalho, “Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime”, *Almanack Braziliense* (n.º 2, 2005), (disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-81392005000200002&script=sci_arttext – consultada em 31/10/2011), 21-34.

⁶¹ Héctor Hernan Bruit, *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos* (São Paulo: Editora da UniCamp e Iluminuras, 1995), 154.

⁶² Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 32.

[...] têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa ou regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe alegre a falar, comer e beber como se não houvera chorado.⁶³

A esse julgamento pejorativo do modo indígena de bem receber os visitantes, somou-se a comprovação de que eram “[...] gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus temos apartados estes”.⁶⁴ Ao delinear o perfil dos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII, os viajantes, colonizadores e religiosos ressaltaram a prática de uma guerra endêmica de vingança, o que também foi observado por Anchieta:

[...] o litoral é povoado por índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de trezentas milhas para a guerra; se reduzem ao cativoiro quatro ou cinco dos inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares, e abundante libação de vinhos.⁶⁵

Alegando que os portugueses precisavam defender-se contra o perigo que os índios lhes ofereciam, o inaciano defendeu a “guerra justa”; em outras palavras, uma guerra vingativa⁶⁶: “[...] a mão vingadora de Deus sobre o inimigo desumano descerá justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas sua cólera santa dizimarà com a morte as alcatéias ferozes”.⁶⁷ Embora a guerra e a antropofagia fossem consideradas elementos da barbárie indígena por Anchieta, a vingança dos colonizadores contra os índios é exposta como uma “cólera santa”, ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria quando praticado pelos nativos, é encarado como característica civilizadora, revestida de legitimidade, quando empreendida pelos portugueses. Ao ressaltar que toda felicidade indígena está posta em matar e comer carne humana, o jesuíta acaba por determinar uma associação entre as pautas tradicionais que envolvem a comensalidade, a sociabilidade e a reciprocidade às práticas condenáveis, por estarem as festas, as celebrações e os cantares identificados com os costumes da poligamia e da antropofagia.⁶⁸ É em razão disso que Anchieta os descreve como “[...] gente tão má, bestial e carniceira que só por tomar nome novo ou vingar-se de alguma coisa passada [...] sendo aquela gente a mais sutil que ainda houve no mundo para inventar mentiras.”⁶⁹

⁶³ José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva* (São Paulo: Edições Loyola, 1984), 46.

⁶⁴ José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988), 313.

⁶⁵ *Ibidem*, 55.

⁶⁶ Sobre o assunto, consultar Beatriz Perrone-Moisés, “A guerra justa em Portugal no século XVI”, *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* (n.º 5, 1990), 5-10; Fernanda Sposito, “As guerras justas na crise do antigo regime português: análise da política indigenista de D. João VI”, *Revista de História* (n.º 161, 2009), 85-112.

⁶⁷ José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 105.

⁶⁸ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, *Revista Projeto História*, 321.

⁶⁹ José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, 214.

Por outro lado, a documentação jesuítica explicita a apropriação pelos religiosos de elementos próprios da sociabilidade indígena, como as festas, os rituais, os cantos e a saudação lacrimosa e sua ressignificação, na medida em que foram percebidos como introdutores dos rituais e da devoção cristã. A ressignificação da cordialidade indígena pode ser notada nesta passagem, que descreve a participação dos nativos nas festas religiosas propostas pelos jesuítas, pois, nas igrejas e capelas cristãs:

[...] lhes ensinam a cantar e têm seu coro de canto e flauta para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa com tambores e violas: com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem essas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e muito galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção.⁷⁰

Na situação relatada pelo religioso da Companhia de Jesus, procedimentos que envolviam comportamentos e percepções aparecem reconstruídos e ressignificados. Os diademas de penas de pássaros, os arcos, as frutas nativas, as pinturas corporais e a saudação lacrimosa apontam para a realização das práticas e representações simbólicas indígenas, bem como para a apropriação seletiva e criativa das expressões culturais cristãs.⁷¹ Por fim, as descrições de Anchieta acerca dos índios basearam-se essencialmente na diferença em relação ao homem branco europeu. A violência e o desregramento associados aos cantos, às celebrações e às bebedeiras foram tão vivamente descritos que acabaram por escurecer a simbologia sobre a qual se embasavam os novos comportamentos nativos, bem como a recepção da saudação lacrimosa e a antropofagia como resultantes dos embates intertribais.

Léry, por sua vez, em sua obra *Viagem à terra do Brasil*⁷², narrou a relação que se estabeleceu entre os índios e os franceses durante a instalação da França Antártica. Considerando-se a necessidade de sobrevivência que os franceses viveram na colônia Brasil, a busca por uma acolhida dos nativos tornou-se imprescindível. Assim, a aceitação do outro, diante dos obstáculos encontrados em território desconhecido, pode ser relacionada à necessidade de convívio e à afirmação de uma espécie de acordo social entre as duas alteridades.⁷³ Com isto, os nativos passaram a ser considerados aliados dos franceses, por receberem com bastante benevolência os estrangeiros que os iam visitar:

[...] éramos amigos e aliados dos tupinambás e gozávamos portanto de plena segurança entre eles. Fiava-me neles e me considerava mais seguro no meio desse povo, a que apelidamos de selvagem, do que em França entre muitos franceses desleais e degenerados.⁷⁴

O estabelecimento de uma relação de confiança entre duas culturas beneficiou a aproximação e o contato entre os franceses e os indígenas. Devemos, contudo, levar em consideração os estágios de inimizade e tensão existentes entre os índios e os portugueses,

⁷⁰ *Ibidem*, 424.

⁷¹ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, *Revista Projeto História*, 323.

⁷² Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil* (São Paulo: Martins e EdUSP, 1972).

⁷³ Michel de Certeau, *A escrita da história* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982), 224.

⁷⁴ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 189.

decorrentes principalmente da escravização daqueles por estes e das questões que permeavam a posse e o uso da terra.⁷⁵

Mas, apesar da descrição das relações cordiais estabelecidas entre o bando de Léry e os nativos, não podemos desconsiderar as anotações do huguenote acerca de suas periculosidades. Além disto, é preciso ratificar que entre portugueses e indígenas, frequentemente, ocorreram alianças que para os índios significavam uma superioridade bélica capaz de levá-los à vitória contra as tribos inimigas, evidenciando, desta maneira, o papel ativo dos índios nas relações estabelecidas com os europeus. Léry destacou que havia grupos tribais que se comportavam de maneira extremamente agressiva quando se deparavam com os normandos e, como exemplo, pontuou alguns dos problemas que enfrentou durante a necessidade de contato com os margaiá:

[...] nenhum de nossos marinheiros, já viajados, reconheceu bem o sítio; entretanto os selvagens eram da nação dos margaiá, aliada dos portugueses e por consequência tão inimiga dos franceses que se nos apanhassem em condições favoráveis, não só nos teriam pagado resgate algum mas ainda nos teriam trucidado e devorado.⁷⁶

Estes índios, nas palavras do calvinista, teriam uma forte inclinação ao comportamento violento, pois, além de suas práticas condenáveis, como a antropofagia, teriam uma natureza atormentada e belicista.⁷⁷ Portanto, por um lado, o religioso identifica como benéficas e positivas algumas temáticas culturais dos tupinambá, seus aliados, e por outro, aborda de maneira muito mais rígida e severa o comportamento de alguns dos demais grupos indígenas, pois, estes são seus inimigos. Dessa maneira, percebe-se em Léry certa apropriação do discurso e da prática guerreira indígena, onde aliados e oponentes são vistos e recebem tratamentos diferenciados. A maior parte dos seus relatos cercou-se nos contatos com os tupinambá, que, segundo ele, estavam sempre procurando “[...] algo que os animasse”.⁷⁸ Mas, valendo-se de suas concepções religiosas, o autor observou que, dada a sua natureza conturbada e impetuosa, estariam fadados à infelicidade e à inquietação, por estarem muito longe da felicidade oferecida pelo Senhor cristão criador de todas as coisas.⁷⁹

Léry foi coetâneo de alguns dos grandes pensadores ligados à política na França, inclusive de Calvino, que fundaram a ramificação do cristianismo reformado neste reino, tanto no quinhentos quanto no seiscentos. Em sua obra, pontuou, com a mesma intensidade, os encantos e os perigos da terra e de seus habitantes, elucidando as impressões construídas no imaginário popular europeu a respeito da América. Especificamente acerca dos índios, ele contemplou os tupinambá como o elo perdido entre a civilização e a natureza, acentuando

⁷⁵ Sobre o assunto, consultar Beatriz Perrone-Moisés, “O mito do bom francês: imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá” in *Relações Brasil-França: homem e história, ciências e técnicas. Atas do seminário, São Paulo, 08 Novembro 1995* (São Paulo: Universidade de São Paulo – Instituto de Estudos Avançados, vol.1, 1995), 1-9 (disponível em <http://www.iea.usp.br/textos/perronemoisesbomfrances.pdf> – consultada em 25/09/2011); Beatriz Perrone-Moisés, “Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII” (Diss. Doutorado, Universidade de São Paulo, 1996).

⁷⁶ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 43.

⁷⁷ *Ibidem*, 46.

⁷⁸ *Idem*, 78.

⁷⁹ *Idem*, 81.

algumas características de sua inerente educação em oposição aos artificialismos da criação europeia ao apontar que entre os cristãos europeus habitavam seres mais detestáveis e nefandos do que entre os indígenas.⁸⁰ Esta concepção pode ser diretamente associada ao tratamento que legou à antropofagia dos brasis, contrapondo sua prática aos elementos presentes no canibalismo de outros grupos nativos, na medida em que se constituía em uma cerimônia motivada e movida pela vingança.

Sua vivência nas terras ao sul do continente austral foi escrita, numa primeira vez, por um artesão aventureiro e audaz. Ao regressar ao Velho Mundo, reiniciou os estudos teológicos em Genebra e, poucos anos depois, colocou no papel suas impressões acerca da viagem. A inesperada perda do primeiro manuscrito levou Léry a redigir um segundo, fundamentado, em grande parte, em suas memórias e recordações, devido à ausência das anotações originais. Possivelmente, reuniu as duas produções na versão final da *Viagem à Terra do Brasil* quando localizou, mais tarde, o primeiro manuscrito. O livro seria, então, inspirado na “[...] lembrança de uma viagem feita expressamente à América” visando “[...] estabelecer o verdadeiro serviço de Deus”⁸¹, e caracterizado pela nova condição social e psicológica de Léry, um religioso pessimista, influenciado pelos horrores causados nas guerras religiosas e que, além de traçar o perfil do católico André Thevet atribuindo-lhe traços pejorativos, como mentiroso e desleal, passou a conceber os indígenas como idólatras, antropófagos e afligidos por demônios.⁸²

Apesar disso, a contribuição e os relatos feitos pelo calvinista francês inauguraram o tema da alteridade nas crônicas coloniais,⁸³ pois, do mesmo jeito que o índio era um estranho para o colonizador, o colonizador também era um estranho para o índio, logo, as ocasiões delineadas por Léry em sua obra valorizam as manifestações emotivas, de medo ou de alegria, entendidas como jogos de relações sociais e negociações de poder entre os nativos e os europeus.⁸⁴ Isso distingue, em linhas gerais, as descrições do huguenote das narrativas dos religiosos e dos leigos católicos que, mesmo vivendo situações e contextos semelhantes de convivência, mostraram-se aplicados fundamentalmente na catequização e conversão dos indígenas.

Já nas obras dos padres Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux, observa-se aversão e receio aos lusos, visto que estes representavam ameaça à segurança e à permanência dos capuchinhos e dos outros franceses instalados na costa maranhense. Nas palavras de Abbeville, os portugueses eram os culpados pelos infortúnios impostos aos nativos daquela região⁸⁵, que, em sua grande maioria, eram os tupinambá. Além de responsáveis pelos tormentos dos índios, os lusitanos, “[...] maldita raça”, aparecem nas páginas de Evreux portadores de violentos traços comportamentais, pois continuavam trucidando e reduzindo a escasso número as vistosas e antigas nações nativas.⁸⁶

⁸⁰ Ronald Jose Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, 42.

⁸¹ Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 3.

⁸² Ronald Jose Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, 44.

⁸³ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, *Revista Projeto História*, 326.

⁸⁴ Michel de Certeau, *A escrita da história*, 225.

⁸⁵ Claude d’Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças* (São Paulo: Editora Siciliano, 2002), 82.

⁸⁶ Yves d’Evreux, *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*, 91.

Assim, para facilitar a situação de colonização, normandos e indígenas passaram por um processo de adaptação, em que conhecer o outro se tornou fundamental. Dessa maneira, numa via de mão dupla, os franceses fizeram-se conhecidos dos nativos ao mesmo tempo em que procuraram conhecer de antemão “[...] seus costumes e modos de viver.”⁸⁷ Abbeville ressaltou ainda que os tupinambá se interessavam pelos hábitos e admiravam a cultura europeia, pois procuravam observá-los para depois imitá-los.⁸⁸

Apesar desses aspectos positivos, Abbeville também apresentou, no que tange os costumes dos índios, elementos depreciativos, pois eles lhe causaram espanto com a crueldade que tratavam os inimigos das tribos contrárias e os prisioneiros de guerra: “[...] haverá maior barbaridade do que estar sempre irritado contra seus vizinhos, e não contentar-se só em guerreá-los sanguinolentamente, mas também extinguir-lhes a raça, comer até vomitar, a carne de seus vizinhos?”⁸⁹ Ademais, o capuchino atribuiu essa postura à ação do diabo entre os brasis: “[...] eis até que ponto de crueldade, o Diabo, bárbaro algoz de tantas almas cegas, levou este povo pagão ao meio das trevas da infidelidade!”⁹⁰ Assim, seria a função dos franceses proteger e possibilitar aos indígenas conhecerem o “[...] quanto é abominável e diabólico este costume [antropofagia], tão contrário à vontade de Tupã.”⁹¹ Os indígenas, por sua vez, segundo o capuchino, se mostraram dispostos a abandonar tais costumes: “[...] de muitos deles ouvi dizer, que sentem-se depois incomodados, física e espiritualmente, a ponto de vomitar por não ter força bastante para digerir essa comida”.⁹² Esse contraponto diante da crueldade indígena, serviu para o religioso argumentar o quanto os maranhenses mereciam e estavam dispostos à conversão realizada pelos missionários franceses e, além disso, evidencia também a postura adaptativa e dos índios inseridos na colonização do Brasil.

Em suma, depois de analisadas todas essas passagens, podemos considerar que o período colonial pode ser compreendido, dentro de uma perspectiva interrelacional e comparativa, como um processo de articulação e de negociação, onde os sujeitos agiram de acordo com as suas experiências e, de maneira criativa, se apropriaram do espaço colonial constituído e reinterpretaram práticas e discursos recebidos, produzindo novos.⁹³ Afinal, as narrativas elaboradas por religiosos, colonos e viajantes, além de demonstrarem cenas de contato, conflito ou de reciprocidade cotidiana, descrevem processos de adaptação, resistência, transformação e criação que possibilitaram originalidade à vivência dos indígenas com os europeus. Elas discorrem sobre um período no qual afloraram inimizades e afinidades, onde alianças foram tecidas, desfeitas e refeitas, na medida em que novas conjunturas eram defrontadas e novas funções sociais eram exigidas.

⁸⁷ *Ibidem*, 86.

⁸⁸ Claude d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, 79.

⁸⁹ *Ibidem*, 276.

⁹⁰ *Idem*, 280.

⁹¹ *Idem*, 278.

⁹² *Idem*, 281.

⁹³ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, *Revista Projeto História*, 330.