UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE HISTÓRIA SOCIAL

JULIANA FUJIMOTO

**A GUERRA INDÍGENA COMO GUERRA COLONIAL - AS
REPRESENTAÇÕES E O LUGAR DA BELICOSIDADE
INDÍGENA E DA ANTROPOFAGIA NO BRASIL
COLONIAL (SÉCULOS XVI e XVII)**

SÃO PAULO
2016

JULIANA FUJIMOTO

**A GUERRA INDÍGENA COMO GUERRA COLONIAL - AS
REPRESENTAÇÕES E O LUGAR DA BELICOSIDADE
INDÍGENA E DA ANTROPOFAGIA NO BRASIL
COLONIAL (SÉCULOS XVI e XVII)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa
de Pós Graduação em História Social do
Departamento de História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para a obtenção
do título de Doutora em História.

Orientador: Adone Agnolin

SÃO PAULO
2016

NOME: Juliana Fujimoto

TÍTULO: A guerra indígena como guerra colonial: as representações e o lugar da belicoidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutora em história.

Aprovada em: __ / __ / __

Banca Examinadora:

Maria Cristina Pompa

Maria Regina de Almeida Celestino

Eduardo Natalino dos Santos

Adone Agnolin

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F949g

Fujimoto, Juliana

A guerra indígena como guerra colonial – as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII) / Juliana Fujimoro ; orientador Adone Agnolin. – São Paulo, 2016.
270 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. guerras coloniais. 2. guerras intertribais. 3. Tupinambá. 4. Brasil colonial. 5. Antropofagia. I. Agnolin, Adone, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Esta tese representa não somente o resultado de quase uma década de pesquisa (considero a dissertação apresentada no mestrado como um marco inicial), mas uma primeira resposta a um questionamento que atravessa minha vida desde a infância: qual a causa da violência, do preconceito e do autoritarismo que permeiam as relações do âmbito familiar às diversas formas da vida pública?

No percurso das minhas investigações encontrei pessoas que, direta ou indiretamente me ajudaram a refletir sobre o tema e compor esta tese.

Agradeço:

Aos meus pais, Bernadete Fujimoto, Roberto Haruo Fujimoto, pois suas histórias de vida foram para mim exemplos de superação, que me ajudaram a persistir nos momentos mais difíceis.

Às minhas irmãs, Angelrita Fujimoto e Graciela Fujimoto, pelo apoio e confiança.

Ao Prof. Dr. Adone Agnolin, orientador, que aceitou orientar essa pesquisa (e, desse modo, me deu a oportunidade de iniciar minha investigação) e, pacientemente, aguardou os sucessivos desenvolvimentos, nem sempre fáceis, do texto que compõe essa tese.

Ao Prof. Dr. John Manuel Monteiro, pelas preciosas observações e orientação oferecidas durante o exame de qualificação, as quais traçaram as principais balizas desse trabalho.

Às Profas. Dras. Maria Cristina Pompa e Maria Regina Celestino de Almeida pela leitura atenta e pelas observações referentes a esse trabalho.

Ao Rogério V. de Santana, Eduardo Tetzlaff e, novamente, ao meu pai, Roberto H. Fujimoto, por insistirem sobre a importância de se retomar e concluir esse trabalho, quando eu não acreditava mais nele.

Ao Rubens, Marcia, e Kleber Moraes, pelo apoio, interlocução e por acreditarem nessa pesquisa.

À Carla Correia Silva, Fábio Y. Nakamura, Ernesto M. Sumi, Mariana Cristante, Bruna Queiroga, Luana Barossi e Érika Ferreira de Azevedo pelo apoio e pelas conversas que me ajudaram a reconstituir os fios que atam essa investigação ao tempo presente.

À Rosana Cardone, pela revisão dessa tese e pelo imprescindível apoio oferecido na etapa final desse trabalho.

A Edgar Knobelock dos Santos pelo imprescindível apoio e a paciência nos momentos finais dessa tese.

À FAPESP, pelo financiamento desse trabalho.

Quando os bombardeios US B-52 atacam o Vietnã do Norte ou quando militares chilenos agridem com porretes e massacram, torna-se derrisório falar da violência. As declarações sobre a paz, a justiça, a liberdade ou a igualdade se transformam em uma linguagem da derrisão pelos poderes que as multiplicam ao multiplicar a violência. Como repetir depois deles essas palavras vazias de conteúdo? Os discursos da boa-fé reúnem esses resíduos deixados pelo poder e fazem-nos passar por verdades. De fato, a fraseologia hipócrita, a exibição dos grandes nem mesmo escondem mais a sua impotência. Essa derrisória “nobreza” pretende somente preservar um cenário de “valores”. Ela não mais nos interessa.

Michel de Certeau

RESUMO

O presente trabalho constitui uma análise do processo de reorientação das guerras indígenas no Brasil colonial empreendida mediante a investigação da atividade bélica indígena na capitania da Bahia entre a instalação do governo-geral em 1549 e a invasão holandesa na Bahia de 1624. Trata-se de uma revisão bibliográfica dos estudos antropológicos clássicos acerca do complexo bélico tupinambá e posterior cotejamento com as diferentes configurações assumidas pela guerra indígena nas fontes quinhentistas e seiscentistas e na historiografia contemporânea. Estabeleceu-se como objetivos de estudo avaliar as contribuições e limites das análises antropológicas sobre o complexo guerra-sacrifício tupi, a fim de ampliar a compreensão sobre o processo de reorientação da guerra indígena e explicar a participação indígena nas guerras realizadas na Bahia, bem como avaliar em que medida a atuação dos missionários cristãos como mediadores culturais auxilia a compreensão desse processo. No âmbito teórico, focalizou-se a atuação dos missionários como mediadores das relações interculturais durante a missão jesuíta na Bahia com o aporte da teoria da mediação cultural. Como diretriz metodológica, optou-se pelo gênero narrativo-descritivo para transcrever as narrativas que abordam o processo de transformação das guerras intertribais em guerra coloniais, a fim de evidenciar as diferentes perspectivas teóricas sobre a guerra indígena. Analisaram-se criticamente as representações das guerras nas diferentes fontes, a partir das quais se elaborou a reconstituição de dois processos: a adaptação do sistema bélico tupi para o atendimento das necessidades bélicas coloniais e a construção de uma nova ideologia de guerra com a ênfase na belicosidade indígena e na antropofagia para justificar as novas demandas geradas no contexto da colonização. Identificaram-se como principais resultados do estudo, a utilização da prática bélica indígena como instrumento de colonização e exploração econômica, a exacerbação da belicosidade indígena nos discursos europeus para justificar a necessidade da colonização e a reconfiguração das guerras realizadas no Novo Mundo, que a partir do encontro ultrapassaram as antigas rivalidades intertribais e tornaram-se conflitos coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: antropofagia, belicosidade, guerra indígena, guerra colonial, mediadores.

ABSTRACT

This study is an analysis of the reorientation process of the Indian Wars in colonial Brazil undertaken by investigating the indigenous war activity in the captaincy of Bahia between the implementation of Government-General in 1549 and the Dutch invasion in Bahia 1624. Before achieving this goal we make a literature review of the major anthropological studies about Tupinamba Wars confronting these with the references given by the sources and the contemporary historiography that shows that the Indian war in the sixteenth and seventeenth centuries assumed different configurations. It was established as study aims to evaluate the contributions and limits of anthropological analyzes of the Tupi war-sacrifice complex, in order to broaden the understanding of the reorientation process of the Indian war and explain the indigenous participation in wars conducted in Bahia, as well as to evaluate if the focus in missionary activity between Indians helps the understanding of this process. In the theoretical realm, we analyzed the performance of missionaries as cultural brokers for the Jesuit mission in Bahia with the contribution of the theory of cultural mediation. As a methodological guideline, we opted for the narrative-descriptive genre to transcribe the stories that address the transformation process of intertribal wars in colonial war in order to highlight the different theoretical perspectives on indigenous war. We analyzed critically the representations of wars in different sources which made possible the reconstruction of two processes: the adaptation of the Tupi war to answer the colonial war needs and the construction of a new ideology of war with emphasis on Indian bellicosity and cannibalism to justify the new demands generated in the context of colonization. It was identified as the main results of this study, the use of indigenous war practice as colonization and economic exploitation instruments, the intensification of the indigenous bellicosity in European speeches to justify the need for colonization and the reconfiguration of the wars carried out in the New World, that since the encounter overcame the intertribal rivalries and became colonial conflicts.

KEY WORDS: anthropophagy, bellicosity, Indian war, colonial war, go-between.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. GUERRAS INTERTRIBAIS E GUERRAS COLONIAIS	22
2. ANÁLISES CONTEMPORÂNEAS DA GUERRA TUPINAMBÁ	55
2.1 Alfred Métraux e o lugar da guerra e do profetismo na religião tupinambá	57
2.2 A função social da guerra e das migrações na visão de Florestan Fernandes	62
2.3 Lévi-Strauss: a guerra e o sistema de reciprocidade indígena	66
2.4 Pierre Clastres: ambiguidades da guerra tupinambá e sua relação com o poder coercitivo europeu	73
2.5 As contribuições dos estudos clássicos para a análise do complexo bélico indígena	80
2.6 As releituras da guerra indígena em Viveiros de Castro e Carlos Fausto	82
2.6.1 Viveiros de Castro	84
2.6.2 Carlos Fausto	97
3. AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES DA GUERRA E DA ANTROPOFAGIA NOS TEXTOS SOBRE O NOVO MUNDO	
3.1 Relatos dos descobrimentos	103
3.1.1 Relatos de Cristóvão Colombo	107
3.1.2 Relatos Portugueses	111
3.1.3 Relatos de Américo Vespúcio	118
4. GUERRA E ANTROPOFAGIA NAS DISCUSSÕES TEOLÓGICAS SOBRE A NATUREZA DOS AMERICANOS: DOS DEBATES ESPANHÓIS ÀS CONCEPÇÕES DOS PRIMEIROS JESUÍTAS	
4.1 Os debates espanhóis	130
4.2 Guerra e antropofagia nos documentos produzidos pelos jesuítas e pela administração régia	145
4.2.1 A influência dos descobridores e de Francisco de Vitória na concepção dos missionários sobre o complexo guerra-sacrifício tupi	145
4.2.2 A demonização da guerra e da antropofagia tupi	149
4.2.3 Os confrontos com as “bruxas” e com os “feiticeiros” brasileiros	154
4.2.4 A vitória dos jesuítas na guerra contra a antropofagia e a defesa da guerra justa	164
4.2.5 A reforma proposta por Nóbrega	169
4.2.6 A guerra contra o domínio diabólico sobre os indígenas em <i>De Gestis Mendi de Saa</i>	182
5. PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE A TRANSFORMAÇÃO DAS GUERRAS INTERTRIBAIS EM GUERRAS COLONIAIS E A AGÊNCIA DOS MEDIADORES	
5.1 O processo de transformação das guerras intertribais em guerras coloniais	190
5.2 A atuação dos mediadores na transformação das guerras americanas	191

6. MEDIAÇÕES INTERCULTURAIS E A TRANSFORMAÇÃO DA ATIVIDADE BÉLICA INDÍGENA

6.1. Mediações e guerras na Bahia	209
6.1.1 Atuação indígena nas guerras coloniais	227
6.1.2 A guerra contra os holandeses na carta ânua de 1626	233
6.1.3 Atuação indígena no combate aos invasores holandeses	237
6.2 Códigos compartilhados	239
CONCLUSÃO	242

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes manuscritas	256
Fontes impressas	
Organizadas por data de produção	
Epistolário jesuítico	256
Relativas aos descobrimentos e administração colonial	259
Organizadas por data de publicação	261
Bibliografia consultada	262

INTRODUÇÃO

Assim fundada sobre o corte entre um passado, que é seu objeto, e um presente, que é o lugar de sua prática, a história não para de encontrar o presente no seu objeto, e o passado, nas suas práticas. Ela é habitada pela estranheza que procura, e impõe sua lei às regiões longínquas que conquista, acreditando dar-lhes vida¹.

Os primeiros relatos sobre os povos da costa brasileira destacaram a centralidade das guerras intertribais e dos rituais antropofágicos para a cultura desses grupos. Segundo tais relatos, o Novo Mundo era um local habitado por povos semibestiais que, apesar de muitos semelhantes entre si, faziam guerras sem tréguas contra seus vizinhos para capturar, matar e comer os corpos dos seus inimigos.

No século XVI, a ênfase na belicosidade e na antropofagia serviu para destacar o estado “selvagem” em que viviam os índios do Brasil e contribuiu sobremaneira para legitimar a ocupação europeia e a escravidão indígena nos debates que grassaram na Europa – principalmente em Salamanca – no início do século XVI. E, embora a coroa portuguesa não tenha promovido debates semelhantes em Portugal, os colonizadores e missionários portugueses compartilhavam, quase unanimemente, a opinião dos defensores da ocupação europeia da América e da escravização dos americanos, conforme registram os textos que descrevem os indígenas e seus costumes, as narrativas sobre as guerras coloniais e as leis criadas para regulamentar a escravidão nativa. Em todos os casos, a referência à prática antropofágica constituía o elemento central dos argumentos que justificavam a inferioridade indígena, numa escala evolutiva que alocava o europeu no topo da hierarquia e reservava ao ameríndio um lugar próximo aos animais.

No início do século XX, as fontes quinhentistas e seiscentistas foram usadas sem a necessária crítica na composição das primeiras etnografias e estudos antropológicos². Empenhados na difícil tarefa de reconstituir a cultura

¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p.46-47.

² Incluímos na categoria “estudos antropológicos” as obras de Florestan Fernandes (1963, 1970, 1975), pois, embora tais análises integrem as primeiras reflexões sociológicas de Florestan Fernandes, os Tupinambá (seu objeto principal) e o funcionalismo britânico (principal

indígena, os estudiosos do período reproduziram em seus textos as minuciosas descrições dos hábitos e “crenças” desses povos, sem atentar para o contexto literário em que foram originalmente produzidas, nem para as outras informações fornecidas pelos autores das fontes a respeito do seu convívio com os nativos.

As descrições das alianças e das guerras entre europeus e indígenas presentes nas fontes, quando contrapostas às análises antropológicas da guerra, colocam em dúvida a afirmação de que a prática antropofágica constituía a principal finalidade dos confrontos bélicos indígenas, pois revelam outros importantes interesses envolvidos nesses confrontos - como a garantia da liberdade, o apreço pelos objetos europeus, etc – além de indicarem que essa prática era abandonada pelos nativos algum tempo depois do período em que começavam a conviver com os colonizadores.

Depreende-se, então, que a prática da antropofagia foi, em regra, superestimada nessas análises, o que impõe a necessidade de cotejar as interpretações antropológicas com o contexto de escrita das fontes para compreendermos a complexidade da atuação bélica indígena nas guerras coloniais.

A despeito dos limites apontados, reconhecemos a imensurável contribuição da antropologia para o conhecimento dos Tupinambá coloniais: a partir das informações fragmentadas e dispersas nas fontes quinhentistas e seiscentistas, os antropólogos construíram as primeiras etnografias e análises sobre as populações nativas do Brasil colonial que contribuíram para o incremento das análises históricas, pois forneceram paradigmas que possibilitam analisar e inferir a agência indígena nos fatos e eventos analisados.

Neste trabalho, os estudos antropológicos foram imprescindíveis para a compreensão do protagonismo indígena nas guerras coloniais. O ensaio de Viveiros de Castro³ forneceu elementos para compreendermos as alianças entre europeus e nativos, a partir da perspectiva destes últimos. Por sua vez,

escola teórica que orienta os trabalhos de Fernandes sobre os Tupinambá) permitiu-nos alinhar seus estudos com as análises antropológicas que discutiremos nesse trabalho.

³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

os estudos de Florestan Fernandes⁴, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha⁵ sobre o significado da guerra para os Tupinambá foram de fundamental importância para entendermos a importância da lógica vingança como estruturadora da participação indígena nas guerras coloniais.

Ao antigo interesse dos antropólogos sobre os Tupi antigos, contrapõe-se o prolongado desinteresse dos historiadores pela história indígena. Embora as populações nativas sejam agentes importantes da história colonial do Brasil, tal participação não tem sido devidamente considerada pela historiografia. Como apontou John Monteiro⁶, os historiadores têm conservado uma certa resistência em realizar pesquisas sobre a temática indígena.

Tal recusa aparece já na fundação dos estudos históricos brasileiros, no século XIX, quando Varnhagen, autor da primeira História do Brasil escrita com base em meticulosa investigação das fontes coloniais, justificou o desinteresse dos historiadores pelos indígenas com a seguinte afirmação “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”⁷.

Na época em que Varnhagen apresenta essa justificativa, além de uma visão evolucionista da cultura, prevalecia no pensamento ocidental a convicção de que os indígenas eram sujeitos em vias de desaparecimento, pois estavam sendo assimilados pela sociedade brasileira. Essa ideia participou tanto da conformação das primeiras etnografias sobre os Tupinambá, quanto dos primeiros estudos de história indígena, mas, certamente, foi superada primeiro na área da antropologia.

A noção de aculturação deu aporte às primeiras pesquisas realizadas na área de história indígena. Conforme observou Monteiro⁸, até a década de 1980, essa perspectiva exercia forte influência nos estudos sobre os índios do Brasil. No que concerne ao período colonial, esses estudos consistiram na crônica da extinção das diversas sociedades indígenas que habitavam a América

⁴ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira; Edusp, 1970 (1ª edição 1951).

⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 71, 1985, p. 191-208.

⁶ MONTEIRO, John M. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do indigenismo. 2001. 233 f. *Tese* (Livre Docência em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 2001.

⁷ VARNHAGEM apud MONTEIRO, 2001.

⁸ MONTEIRO, 2001.

Portuguesa, nos quais se destacava o genocídio decorrente do contato, provocado por doenças, assassinatos e guerras. Apesar de relatar fatos verídicos, essa ênfase no antagonismo europeu impossibilitou a construção de uma compreensão adequada da história do contato, posto que ignorou a importância da participação indígena no processo de construção de uma cultura brasileira e desconsiderou a variedade dos processos de transformação enfrentados pelas culturas indígenas.

Um dos perigos destas abordagens é que investem numa imagem cristalizada – fossilizada, diriam outros – dos índios, seja como habitantes de um passado longínquo ou de uma floresta distante. A esfera da sociabilidade nativa é aquela que está totalmente externa à esfera colonial, em parte porque o recurso da ‘projeção etnográfica’ frequentemente isola a sociedade indígena no tempo e no espaço, mas também porque nas percepções marcadas pela perspectiva de aculturação, os índios assimilados ou integrados à sociedade que os envolve seriam, de alguma maneira, ‘menos’ índios [...] De certo, a poderosa imagem dos índios como prisioneiros de formações isoladas e primitivas tem dificultado a compreensão dos múltiplos processos de transformação que ajudariam a explicar uma parte considerável da história social e cultural do país”⁹.

Embora limitada pela premissa da aculturação, ressaltamos que foi sob a perspectiva histórica que os estudos que permitem questionar algumas premissas das análises antropológicas sobre o complexo bélico tupinambá se desenvolveram. Isso porque a análise factual e a reconstrução dos processos de interação entre europeus e indígenas acabou recuperando, embora parcialmente, o contexto em que foram registradas as informações sobre as guerras realizadas com participação dos Tupinambá.

Um bom exemplo do início dos estudos sobre a história dos índios no Brasil é o livro de Hemming¹⁰ que, com base nas fontes publicadas e nos manuscritos de arquivos brasileiros e europeus, elabora uma síntese da história do contato entre nativos e europeus na América portuguesa no período entre os descobrimentos (1500) e a expulsão dos jesuítas pelo marques de Pombal (1759), com destaque para as guerras entre colonizadores e indígenas pela posse territorial das áreas que iam sendo englobadas pela colônia portuguesa. Este trabalho é referência obrigatória para os estudos de história indígena, uma vez que, como observou Monteiro “permanece a única obra que

⁹ MONTEIRO, 2001, p. 4-5.

¹⁰ HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007. (1ª edição: 1978).

busca apresentar de modo sistemático a experiência de todas as sociedades indígenas da América portuguesa”¹¹.

Os estudos realizados nas décadas de 1980 e 1990 indicam uma mudança no modo de perceber a história indígena, pois conferem visibilidade aos indígenas do Brasil colonial ao apontar a importância de sua participação no processo de formação do Brasil e também ao dedicar-se em recuperar a história das suas relações com o mundo colonial.

Em *Negros da terra*, um estudo sobre a escravidão indígena em São Paulo nos séculos XVI e XVII, Monteiro¹² descreve o processo de reorientação da atividade bélica indígena que transformou os antigos confrontos em canais privilegiados para o fornecimento de escravos, cuja evolução não linear acompanhou a gradual apropriação das práticas e significados da guerra indígena pelos colonos da capitania de São Vicente.

A análise de Farage¹³ também analisou o papel do tráfico de escravos indígenas no início da colonização de Roraima, enfatizando as mudanças que ocorreram nas relações intratribais devido a inserção dessa atividade no cotidiano indígena. Já a pesquisa de Pedro Puntoni¹⁴ demonstra a importância da experiência bélica dos grupos tupi na conquista dos sertões da Bahia, nas guerras realizadas contra os nativos que habitavam essa região no século XVII.

O trabalho de Monteiro¹⁵ constitui a principal base dos estudos posteriores que orientaram a presente pesquisa, porque, embora também aborde uma situação em que a cultura nativa foi adaptada para atender às demandas coloniais, o autor não interpreta tal mudança como indicativo do ulterior desaparecimento da cultura indígena, mas evidencia a importância das práticas nativas para a manutenção econômica da capitania de São Vicente, bem como para a formação cultural da região.

Essa análise inspirou significativas mudanças na historiografia indígena brasileira contemporânea, pois chamou a atenção dos pesquisadores para a

¹¹ MONTEIRO, 2001, p.4.

¹² MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹³ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. (Primeira versão apresentada como dissertação de mestrado na Universidade Estadual de Campinas em 1986).

¹⁴ PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 2002.

¹⁵ MONTEIRO, 1994.

importância de se considerar a agência indígena nos processos de colonização da América portuguesa, cabendo enfatizar que parte dessa produção se concentrou na história das relações interculturais.

Tais estudos dimensionam a importância das alianças e das guerras no período colonial ao elucidar os meandros das relações interculturais. As pesquisas de Almeida¹⁶ e Elias¹⁷ destacaram a importância das alianças entre nativos e portugueses e a colaboração de líderes indígenas na defesa do Rio de Janeiro (Almeida) e de Pernambuco (Elias) contra os invasores europeus que disputaram o controle dessas regiões com os portugueses.

Para os propósitos dessa pesquisa, a principal contribuição desses estudos foi dar visibilidade ao modo como os indígenas conceberam a guerra e a aliança com os estrangeiros em diferentes contextos do período colonial. Outro mérito dessas análises foi evidenciar que os líderes indígenas, mesmo quando integraram os quadros de uma elite não indígena, continuaram a se autoidentificar com etnônimos nativos – fato bastante significativo, que contradiz os estudos produzidos sob a perspectiva da aculturação, pois indica o grau de flexibilidade das culturas indígenas e a produtividade das análises realizadas sob a perspectiva da interculturalidade.

De modo geral, os estudos publicados a partir da década de 1980 na área de história indígena trouxeram à tona fatos e documentos que indicam a complexidade dos processos de transformação da guerra indígena desencadeados a partir do encontro intercultural.

Os “resíduos” não considerados pela análise antropológica, juntamente com o desenvolvimento de estudos na área historiográfica, explicitam a incongruência entre as informações históricas sobre a guerra indígena e as primeiras análises antropológicas, pois demonstram que as guerras ocorridas no Brasil nos séculos XVI e XVII consistiram em tramas cuja complexidade ultrapassava os modelos sugeridos pelos primeiros estudos antropológicos, ao cogitar a inserção dessas guerras em redes de interesses maiores que incluíam os objetivos dos não-indígenas.

¹⁶ ALMEIDA, Maria R. C. de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português*. 2000. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 2000.

¹⁷ ELIAS, Juliana L. *Militarização na capitania de Pernambuco no século XVII: caso Camarão*. 2005. 156 f. Tese (Doutorado em História). UFPE, Recife, 2005

Partimos da premissa de que aquilo que foi denominado “guerra intertribal” pelas análises antropológicas deve ser compreendido como guerra colonial, pois, a partir do encontro intercultural, todos os confrontos bélicos conhecidos pelos europeus envolveram interesses que extrapolaram aqueles prescritos pelas culturas nativas. Tal premissa foi construída mediante a contextualização das referências quinhentistas e seiscentistas sobre a guerra indígena e o confronto das descrições da guerra nas fontes com as perspectivas teóricas oferecidas pelos autores que analisaram os processos de mediação cultural iniciados a partir do encontro.

Sob este prisma, empreendemos uma revisão dos estudos antropológicos acerca do complexo bélico tupinambá, respaldada no fato de que não abarcam as diferentes configurações assumidas pela guerra, apontadas pelas fontes e pela historiografia.

Nesse sentido, estabelecemos como o objetivo central desse trabalho avaliar as contribuições e os limites das análises antropológicas sobre o complexo guerra-sacrifício tupi para a compreensão sobre o processo de reorientação da guerra indígena e da participação indígena nas guerras realizadas na Bahia.

Os estudos que evidenciaram que as guerras descritas nas fontes estavam intrinsecamente relacionadas com o processo de formação das colônias europeias no Novo Mundo foram analisados no primeiro capítulo desta tese. Como veremos, estas obras demonstram que, a partir do início do contato, o complexo bélico indígena integrou-se à lógica das guerras de “conquista” e, portanto, a guerra passou a ser orientada para o atendimento das demandas coloniais por escravos e territórios.

No segundo capítulo, avaliamos as contribuições e os limites dos estudos antropológicos sobre a guerra tupinambá para a compreensão do processo de reorientação das guerras indígenas evidenciados no capítulo de abertura. Para isso, verificamos a plausibilidade das principais inferências desses estudos, quando confrontadas com as descrições das guerras coloniais. Tal análise possibilitou-nos compreender melhor a perspectiva indígena dentro do processo de transformação das guerras indígenas em guerras coloniais.

Nos dois capítulos seguintes (três e quarto), analisamos as distintas representações do complexo bélico tupinambá no período delimitado entre os “descobrimentos” e as primeiras discussões teológicas sobre a natureza do homem americano, de modo a identificar os principais filtros envolvidos em tais descrições e com o intuito de construir uma perspectiva crítica às interpretações transformadas em lugares-comuns pelos estudos antropológicos.

Para encontrar os filtros envolvidos nas primeiras representações da guerra indígena analisadas nesses dois capítulos, dividimos nossa análise em 3 etapas. Na primeira, analisamos o modo como o termo “guerra indígena” aparecia nas fontes, a fim de mapear a construção das representações da guerra indígena. A seguir classificamos os relatos que trataram das guerras realizadas com participação indígena de acordo com os objetivos dos seus autores. Nessa etapa, observamos que, a despeito da repetição das informações – indício de uma estrita inter-relação textual – havia pequenas diferenças nas representações das guerras realizadas pelos indígenas, as quais podiam ser atribuídas ao contexto de produção e aos interesses dos autores dos relatos. Finalmente, o cotejamento desses relatos esclareceu os objetivos dos autores das fontes quando destacaram a belicosidade indígena e os rituais antropofágicos.

Cumprir notar que, o capítulo quatro, além de evidenciar os filtros envolvidos nas representações das guerras indígenas nos textos dos missionários jesuítas, também estabeleceu a ponte entre a primeira e a segunda parte da pesquisa. Visto que o estudo crítico do processo de significação da alteridade na igreja católica, no qual situamos o posicionamento jesuítico sobre as guerras mobilizadas pela administração colonial e a escravidão dos indígenas, também informa sobre o modo de atuação dos missionários entre os indígenas, durante o processo de reorientação das guerras nativas.

No capítulo cinco avaliamos as principais contribuições dos estudos sobre a mediação cultural para a compreensão do processo de reorientação do complexo bélico tupi e observamos que os preceitos da teoria da mediação cultural - proposta por um grupo de pesquisadores que investigou a atuação

dos missionários cristãos como mediadores culturais - oferecia os melhores instrumentos para a compreensão do referido processo.

O detalhamento e a justificativa da opção por essa linha de análise para os estudos sobre as relações interculturais foi realizado por Paula Montero e Nicola Gasbarro no livro que reuniu as primeiras pesquisas realizadas a partir dessa matriz teórica, intitulado *Deus na aldeia*¹⁸.

O enfoque escolhido demonstrou ser adequado para a análise da guerra, pois estuda o “trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos”¹⁹ realizado pelos missionários, mediadores privilegiados, porquanto colocam em prática processos de universalização presentes no cristianismo.

A eficácia desse processo comunicativo ocorre porque os missionários são especialistas nesse tipo de transposição, que consiste na “recodificação cultural, a partir de sofisticadas técnicas antropológicas e do conhecimento das culturas locais em um contexto prático da vida intercultural”²⁰. Ademais, os estudiosos que analisaram a interculturalidade compartilham a ideia de que,

embora as cosmologias ameríndias frequentemente incorporem, segundo seu código cosmológico próprio, as diferenças, suas categorias em muitas situações têm um menor alcance de generalização, já que trabalham segundo a lógica da produção de diferenciações e oposições²¹.

Nessa pesquisa, utilizamos o termo *código compartilhado* como um conceito chave, seguindo a proposta feita por Montero²² para a análise do encontro intercultural entre missionários e indígenas. Por esse viés de análise, *códigos compartilhados* seriam códigos comunicativos construídos contextualmente no encontro intercultural, por missionários e indígenas, em busca de significados comuns para os elementos culturais que entram em jogo na comunicação. Tais códigos constituíram-se como referência para os grupos em interação, porquanto emergiram como o resultado de um acordo sobre o padrão de entendimento.

¹⁸ MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

¹⁹ Ibidem, p.32.

²⁰ Ibidem, p.32.

²¹ Ibidem, p. 56.

²² Ibidem.

Nesse sentido, cunhou-se o outro objetivo desse trabalho: avaliar se o foco na atuação dos missionários cristãos como mediadores culturais auxilia a compreensão do processo de reorientação da guerra indígena.

Essa avaliação, iniciada no capítulo cinco, é desenvolvida no capítulo seis junto com as considerações tecidas nos capítulos anteriores para a explanação do processo de reconfiguração da atividade bélica indígena. Nessa última parte estudamos o processo de reorientação da guerra na capitania da Bahia entre a instalação do governo-geral (1549) e a invasão holandesa na Bahia (1624). Nesse texto transformamos as narrativas que abordam esse processo em um relato sobre a transformação das guerras intertribais em guerra coloniais, no qual, no final foi possível observar a contribuição das diferentes perspectivas teóricas para a compreensão do processo de constituição de uma cultura bélica colonial nos séculos XVI e XVII.

Capítulo 1: Guerras intertribais e guerras coloniais

Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca matamos sem medida, como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores junto! Quando, às vezes nossos antigos queriam flechar seus inimigos, as coisas eram muito diferentes. Procuravam atingir sobretudo os guerreiros que já tinham matado seus parentes e que por isso chamavam de ônokaerima t^hë pë. Tomados pela raiva do luto de seus mortos, eles conduziam ataques até conseguir se vingar desse modo. Esse é o nosso modo. Só buscamos vingança quando um dos nossos morre por flecha ou zarabatana de feitiçaria [...] Alguns brancos até chegaram a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra! Mais outra grande mentira! Nossos ancestrais viviam na mesma floresta havia muito tempo, muito antes de ouvirem falar dos brancos. Essa gente mentirosa acredita mesmo que somos tão perigosos quanto os soldados dos brancos em suas guerras? Não. Só quer espalhar más palavras sobre nós porque precisa da ajuda delas para conseguir se apoderar de nossa terra. Mas não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos a desejam. Eles não têm mais amizade pela floresta do que pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão²³.

Abro o capítulo com um trecho da resposta que Davi Kopenawa, xamã yanomami, escreveu para os não-indígenas que, como Napoleon A. Changnon²⁴, antropólogo francês, difamam os Yanomami declarando-os ferozes por terem uma cultura belicosa.

Assim como os cronistas, viajantes, colonos e missionários dos séculos XVI e XVII, Changnon produziu um sucesso editorial²⁵ que retratava os nativos como pessoas “ferozes”, porquanto viviam em um estado de violência crônica e praticavam a antropofagia. Ao misturar a descrição etnográfica com a caracterização do Ocidente medieval e cristão dos antropófagos, esse tipo de afirmação tem servido, desde o século XVI, para justificar a usurpação das terras e da liberdade dos indígenas do Novo Mundo.

²³ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 440.

²⁴ CHANGNON, Napoleón A. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

²⁵ Ibidem.

Nesse contexto, a réplica de Kopenawa²⁶ faz a necessária crítica à obra de Changnon²⁷ (e, de uma certa forma, às primeiras descrições sobre os Tupinambá) ao diferenciar a guerra yanomami daquelas realizadas pelos brancos em terras indígenas. No trecho que abre este capítulo, Kopenawa esclarece a função ritual da guerra para a sociedade yanomami e denuncia o real interesse e a irracionalidade daqueles que fazem guerras aos indígenas.

O texto de Kopenawa em defesa dos Yanomami, ao denunciar a hipocrisia presente nos discursos sobre a ferocidade indígena, repete uma ideia basilar desta tese: embora a guerra fizesse parte da cultura dos povos tupi, a belicosidade dos colonizadores foi mais destrutiva e brutal para os indígenas do que aquela atribuída às guerras intertribais retratadas pelos primeiros viajantes.

Além disso, a fala do xamã yanomami chama a atenção para um importante elemento a ser considerado nos estudos empreendidos na área de história indígena: a caracterização dos povos nativos como homens ferozes que, além de justificar as guerras de conquista, alimentou uma cultura do terror que se atualiza nas agressões contemporâneas contra os povos nativos.

Taussig²⁸ desenvolve a ideia da criação de uma cultura do terror nos mundos colonizados – que ele denomina “*espaços da morte*” -, em uma análise sobre o significado das torturas praticadas no início do século XX contra os Huitoto pelos funcionários de uma companhia de borracha inglesa na Amazônia colombiana.

Segundo o autor, a caracterização dos povos do novo mundo como homens belicosos e irracionais contribuiu para alimentar narrativas que, ao longo do contato, fomentaram a circulação de relatos e forjaram um imaginário povoado de imagens assustadoras, que faziam da violência contra os indígenas um modo de defesa dos colonos e, portanto, fomentaram o estabelecimento de relações violentas.

²⁶ KOPENAWA; ALBERT, 2015.

²⁷ CHANGNON, 1968.

²⁸ TAUSSIG, Michael. Culture of Terror. Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge, v. 26, n. 3, p. 467-497, jul. 1984.

A ideia central desse artigo²⁹ deixou-nos uma hipótese interessante, a ser posteriormente analisada, sobre a relação entre a agressividade dos exércitos coloniais durante as guerras de conquista e as descrições das guerras intertribais. Já a ideia coadjuvante do estudo de Taussig, junta-se ao trecho citado da fala de Kopenawa³⁰ para embasar a proposição central desta tese: os relatos sobre as guerras indígenas, por misturarem imaginários e realidades americanas e europeias, devem ser analisados tendo em vista o contexto em que foram forjados os conceitos que descrevem a cultura dos povos indígenas, na medida em que as fontes dessas informações inter-relacionam-se textualmente na longa duração, além de servirem para legitimar e para ajudar a construir a práxis usada nas guerras observadas e descritas durante o contato.

Ademais, importa considerar que tais textos circularam em ambientes nos quais os indígenas assumiram o papel de ícones de uma alteridade a ser extirpada, no Novo Mundo ou na Europa, por meio dos projetos civilizatórios das monarquias europeias, fato que aumentou a distorção na sua representação e fomentou a violência das relações interculturais.

A proposição desta tese também se embasa no cotejamento dos estudos históricos que, com foco na história colonial e/ ou na história indígena, abordaram ou analisaram o processo de reorientação das guerras indígenas no interior e nas margens das colônias europeias no Novo Mundo. Cumpre notar que, como será demonstrado a seguir, embora todos os estudos analisados tratem das mudanças que ocorreram nas guerras indígenas, apenas a partir da década de 1980 os autores desvendaram as complexas redes nas quais se inseriram os confrontos narrados nos textos quinhentistas e seiscentistas, o que nos auxiliou a construir a ideia de que as fontes não trataram das guerras intertribais, mas das guerras coloniais.

O primeiro estudo a tratar desse processo foi concluído na década de 1940 por Alexander Marchant³¹, que evidenciou o vínculo entre guerra e escravidão nas relações entre colonos e indígenas. Com o objetivo de enfatizar a contribuição do trabalho indígena para o início da colonização e investigar as

²⁹ TAUSSIG, 1984.

³⁰ KOPENAWA; ALBERT, 2015.

³¹ MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas entre portugueses e índios na colonização*. São Paulo: Nacional, 1980.

causas da transição entre o escambo e a escravidão, o autor analisou as guerras e alianças estabelecidas entre portugueses e nativos no período entre 1500 e 1580.

Tendo em vista as relações econômicas entre índios e colonos, Marchant³² dividiu o recorte temporal da sua análise em três fases, caracterizadas pelas mudanças que ocorreram na política portuguesa em relação ao Brasil.

A primeira fase, delimitada entre os anos de 1500 e 1533, foi um período em que prevaleceram relações pacíficas entre europeus e indígenas. Esses últimos forneciam alimentos e pau-brasil aos primeiros em troca de produtos como machados, facões, camisas, espelhos, etc. As guerras que ocorreram nessa fase visavam defender as possessões portuguesas principalmente dos traficantes franceses que atuavam no comércio de pau-brasil.

O período subsequente, de 1534 a 1549, marca o início das tensões nas áreas onde foram instalados os primeiros núcleos coloniais. Segundo o autor, com o início da colonização, ocorre também um aumento da demanda portuguesa por mão-de-obra e a constatação da inadequação do escambo como meio de suprir essa necessidade.

Nos anos finais dessa etapa, entre 1545 e 1548, eclodiram as primeiras guerras entre colonos e indígenas. Tais guerras são descritas nas cartas dos primeiros donatários ao rei e interpretadas pelo autor como interligadas à questão da necessidade de trabalhadores para a empresa colonial:

Tomadas em conjunto, as guerras que acompanhavam a colonização do Brasil assumem um aspecto de dupla relação com a necessidade de braços por parte do colono. Primeiro, algumas se afiguram como *guerras de represália*, incitadas pelos indígenas contra colonos que, em face da necessidade de trabalho nas lavouras e com a queda do sistema de escambo, recorreram à escravização. Segundo, outras guerras entre os indígenas, *intertribais*, com maior ou menor participação de portugueses e franceses, produzindo cativos para a escravidão. Em todos os casos, porém, as guerras indicam mais agressão contra os índios para o fim de obter trabalho do que pode demonstrar por meio de outras provas³³.

O autor observa em sua análise que as guerras relatadas pelos primeiros donatários tinham relação com o início da escravização dos nativos,

³² MARCHANT, 1980.

³³ Ibidem, p. 66.

pois consistiam em rebeliões contra a escravidão ou em confrontos para capturar escravos para os portugueses.

No último período analisado, de 1549 a 1580, o autor trata das guerras mobilizadas pelos primeiros governadores gerais – Tomé de Sousa, Duarte da Costa e Mem de Sá – para castigar os nativos rebelados, obter escravos e defender as posses portuguesas dos piratas franceses, destacando que essas ações constituíam a política bélica delineada pela coroa portuguesa no Regimento de Tomé de Sousa que, em linhas gerais, consistia no estabelecimento de alianças bélicas com os indígenas pacíficos, na guerra e na escravização dos nativos hostis.

Segundo Marchant³⁴, na prática, somente Tomé de Sousa conseguiu proteger os aliados indígenas da escravidão, pois o aumento da demanda por mão-de-obra resultou na escravização generalizada dos nativos durante as guerras mobilizadas nos mandatos de Duarte da Costa e Mem de Sá, embora, este último tivesse tentado coibir o cativo injusto.

Na parte final de sua obra, o autor faz um balanço das transformações que ocorreram nas relações entre nativos e portugueses entre 1500 e 1580, concluindo que, passadas as primeiras décadas da colonização, cada capitania estabeleceu um tipo de relação com os nativos: nas capitanias onde a lavoura da cana-de-açúcar não progrediu, prevaleceu o escambo – esse foi o caso de São Vicente. Na Bahia, a aliança com os indígenas aldeados (caracterizada pelas alianças bélicas e pelo fornecimento de mão de obra e víveres para a colônia) coexistiu com a escravização da maior parte da população indígena local. Já em Pernambuco, não havia mais escambo em 1580, e os escravos indígenas começavam a ser substituídos pelos africanos.

O autor é pouco crítico no exame dos documentos que analisa. Primeiramente, adota a perspectiva de seus autores ao tratar dos nativos e da sua participação na economia colonial. Desse modo, concebe os nativos como povos primitivos que precisavam da tutela europeia para se integrar ao mundo civilizado, desconsiderando, principalmente, as especificidades e o significado da troca para os indígenas. Tendo como referência principal o epistolário

³⁴ MARCHANT, 1980.

jesuítico, repetiu o discurso de Nóbrega³⁵, considerando injustas as escravizações dos nativos aliados e justas as guerras mobilizadas contra os indígenas com a autorização dos governadores gerais. Ademais, reproduziu em seu texto a ideia de que os jesuítas eram defensores dos indígenas contra a escravidão.

Contudo, a despeito dos problemas apontados, importa reconhecer que o estudo de Marchant³⁶ trouxe uma grande contribuição para os estudos posteriores sobre a participação indígena na economia colonial e sobre como a escravidão afetou o regime de guerra indígena, porque, ao enfatizar a relação entre guerra e escravidão, forneceu pistas importantes para a investigação das alianças bélicas, das guerras intertribais e do modo como a belicosidade nativa foi integrada à prática colonial para a obtenção de escravos e para a defesa da colônia.

Estudos realizados a partir de meados década de 1970 começaram a narrar a história do encontro sob a perspectiva indígena. O resultado aparece em obras que denunciaram a violência do encontro ao mesmo tempo em que destacaram a agência indígena.

Um bom exemplo dessa nova corrente é a obra “Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros”³⁷. Nesse estudo, John Hemming divulga a síntese de uma ampla pesquisa documental e bibliográfica sobre “*a história dos índios brasileiros ou da conquista do Brasil em termos de seus povos nativos*”³⁸, na qual se destacam a agência indígena durante o processo de colonização portuguesa no Novo Mundo e as concepções do autor sobre as guerras descritas nas fontes e os estudos sobre os indígenas, inseparáveis, na medida em que a agência indígena aparece atrelada à caracterização dos Tupi como povos belicosos e imperialistas em narrativas sobre as guerras de expansão realizadas no período anterior ao encontro e nas referências à resistência imposta pelos indígenas à escravidão e ao avanço das fronteiras coloniais.

³⁵ NÓBREGA, Manuel da. Diálogo sobre a sujeição do gentio (Bahia, 1556-1557). In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 317-344.

³⁶ MARCHANT, 1980.

³⁷ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007. (1ª. edição: 1978).

³⁸ Ibidem, p. 20.

Segundo o autor, antes de os europeus chegarem, os nativos de fala tupi constituíam um único povo, que saiu da bacia do rio Paraguai em direção à faixa litorânea e depois seguiu para o norte. Nessas migrações os tupi:

forçavam as tribos que viviam ao longo do litoral a procurar refúgio no interior. Desde então os tupi se fragmentaram, formando várias tribos estabelecidas em toda a extensão da vasta curva da costa central do Brasil. Essas tribos travavam frequentes guerras umas contra as outras e eram implacavelmente divididas por antigas vinganças, mas por ocasião da conquista sua língua e seus costumes eram tão semelhantes que sua separação deveria ser recente³⁹.

Portanto, Hemming explica o estado de guerra crônica observado pelos europeus como uma situação deflagrada após a desintegração de um grupo guerreiro e expansionista, o qual, depois de fazer guerra a outros povos indígenas, reuniu-se em pequenas unidades que lutavam entre si por vingança.

O autor assevera que a belicosidade vingativa dos indígenas tinha duas facetas, ligadas às duas modalidades de guerra que realizavam na época do encontro: intertribais e coloniais.

Nas guerras coloniais, a vingança foi considerada justa pelo autor, pois tratava-se da resposta dada pelos nativos às más ações dos colonos. Bons exemplos aparecem no modo como interpretou episódios famosos da primeira historiografia do Brasil colonial, como o ataque indígena aos naufragos da expedição colonizadora de João de Barros ao Maranhão. Em Jaboatão e Vicente do Salvador, destacou-se a barbárie dos nativos e a injustiça do ataque, no texto do autor, o ataque foi concebido como um modo de defesa e uma vingança aos maus tratos recebidos:

A expedição foi um desastre. Suas naus naufragaram no traiçoeiro litoral do Maranhão. Aires da Cunha morreu afogado e apenas alguns de seus homens conseguiram, a duras penas, chegar às proximidades da atual cidade de São Luís. Esses soldados eram veteranos das guerras na Índia e trataram as tribos brasileiras com brutalidade e desprezo, desrespeitando seus costumes e bens. Os normandos franceses também incitaram as tribos locais contra os portugueses. O resultado foi um ataque que destruiu a expedição de João de Barros ou resultou na expulsão dos sobreviventes. Em 1554, seus filhos tentaram organizar uma expedição que levaria reforços por terra e por mar, porém ela também foi repelida e derrotada⁴⁰.

³⁹ HEMMING, 2007, p. 67.

⁴⁰ Hemming, 2007, p. 127.

Por outro lado, ao tratar das guerras intertribais, o autor repetiu os autores de suas fontes, revelando sua incompreensão sobre o sentido da vingança para os indígenas:

Os tupi eram uma das nações mais belicosas entre os índios brasileiros, constantemente em guerra contra outras tribos e contra setores rivais de seu próprio povo. Tais guerras não se travavam pela posse de território, pois havia muita terra, nem pela posse de bens materiais, muito escassos. O objetivo era vingar ofensas passadas e matar e capturar membros da tribo inimiga. Tratava-se de uma vingança sem fim e sem sentido, que acabou por dominar boa parte da sociedade e do ciclo de vida⁴¹.

No capítulo intitulado “Do escambo à escravidão”⁴², em que analisa a mudança das relações entre portugueses e nativos, o autor responsabiliza as guerras intertribais pela dissipação do potencial guerreiro tupi que, fragmentado, contribuiu para o malogro das tentativas indígenas de expulsar os estrangeiros e para o estabelecimento das alianças bélicas entre indígenas e europeus, que jogavam os grupos nativos uns contra os outros.

Cumprir notar que, na obra de Hemming, o tema da vitimização dos indígenas se entrelaça às narrativas do seu protagonismo, ganhando força nas histórias das conquistas regionais portuguesas. Em todas elas, o autor procura demonstrar que os indígenas resistiram aos europeus até começarem a ser subjugados pela guerra, pela escravidão, pela fome e pelas doenças, sendo estas últimas as principais responsáveis pela morte que os assola. No final dessas histórias, os poucos sobreviventes do povo de valentes guerreiros abrigaram-se sob a tutela dos missionários católicos e aceitaram as regras impostas pelos padres e pela administração colonial até a expulsão dos jesuítas, ponto em que o autor encerra sua narrativa e em que coloca a conclusão do processo de conquista dos indígenas.

A despeito dos problemas apontados, cujo cerne está no modo como o autor aborda a interculturalidade, a obra de Hemming possui o mérito de sintetizar a história dos índios do Brasil entre a chegada dos primeiros europeus e a expulsão dos jesuítas, destacando a agência indígena, apesar do

⁴¹ Ibidem, p. 72.

⁴² Ibidem.

fato de a maior parte das fontes que consultou destacarem o protagonismo dos colonizadores.

Ademais, a obra⁴³ apresenta inferências importantes para a formulação de novas questões para a investigação das guerras coloniais. Primeiramente, ao recuperar a dinâmica das guerras que ocorreram, demonstra que, no período colonial, o estado de guerra foi a norma e não a exceção, assim como pontua que todos os confrontos de que tratam as fontes tiveram o envolvimento direto ou indireto de portugueses, franceses ou holandeses. Essas duas observações apoiam nosso principal argumento de que as fontes não tratam de guerras intertribais, mas de guerras coloniais.

A narrativa de amplo fôlego realizada pelo autor possibilitou observar que a vingança motivava a belicosidade indígena e legitimava as guerras mobilizadas pelos colonizadores para obter escravos e terras para a empresa colonial.

Para os fins desta pesquisa, essa observação permitiu levantar a hipótese de que as demandas de vingança por parte de indígenas e colonizadores foram um importante elemento na negociação das alianças interculturais e, desse modo, constituíram um possível código compartilhado por indígenas e europeus.

Conquanto as obras de Hemming⁴⁴ e Marchant⁴⁵ tenham analisado a participação indígena na história colonial a partir de perspectivas distintas, ambas demonstraram a intrínseca relação entre a “conquista” e as guerras descritas nas fontes sobre os Tupi antigos, sinalizando que o encontro trouxe uma nova forma de guerra, cujas principais novidades foram o atrelamento de novas finalidades aos antigos alvos da guerra (territórios e cativos) e o uso de armas de fogo.

Estudos posteriores às obras abordadas desenvolveram as hipóteses que levantamos, evidenciando que as alianças e as guerras que ocorreram no Novo Mundo integravam uma complexa rede de interesses, na qual entravam em jogo pelo menos dois modos distintos de pensar e praticar a guerra e o comércio, sintetizados pelas perspectivas europeia e americana.

⁴³ HEMMING, 2007.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ MARCHANT, 1980.

Compostas a partir de vastas pesquisas documentais, as obras de Monteiro⁴⁶ e de Farage⁴⁷ desenvolveram muito bem essa perspectiva quando analisaram o processo de colonização dos atuais estados de São Paulo e Roraima, duas regiões consideradas marginais no período colonial por não produzirem mercadorias para exportação em larga escala.

Na obra *Negros da Terra*⁴⁸, que contempla o início, o desenvolvimento e o declínio da escravidão indígena em São Paulo, John Monteiro redimensionou a importância de uma economia não exportadora, ao analisar os contextos histórico e antropológico dos seus dois pilares: o sertanismo paulista e a escravidão indígena.

Cumprir notar que esses dois temas eram mal conhecidos na historiografia que precedeu sua pesquisa, a qual não destacava o papel do bandeirante como apresador de escravos, nem reconhecia a importância da escravidão indígena para a economia colonial.

Como assinala na apresentação, sua pesquisa parte da constatação de que as expedições de apresamento comandadas pelos sertanistas abasteceram o mercado de escravos indígenas no litoral e no planalto, viabilizando a produção e o transporte de excedente agrícola local e, desse modo, a articulação da capitania de São Paulo a outras partes da colônia e à rede mercantil do Atlântico meridional.

Em relação aos estudos anteriores sobre o sertanismo paulista e a escravidão indígena, o autor inovou, pois analisou os meandros dessas atividades, considerando a perspectiva indígena e a efetiva participação dos nativos na formação social de São Paulo. O processo de reorientação das guerras tupi para o atendimento das demandas coloniais foi analisado no primeiro capítulo e constituiu a etapa formativa do sertanismo paulista.

Cotejando as informações das fontes com os estudos antropológicos, Monteiro identificou e analisou a transformação dos elementos da cultura tupi que serviram como pontos de inflexão no processo de transformação das

⁴⁶ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. (Primeira versão apresentada como tese de doutorado na Universidade de Chicago em 1985).

⁴⁷ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. (Primeira versão apresentada como dissertação de mestrado na Universidade Estadual de Campinas em 1986).

⁴⁸ MONTEIRO, 1994.

guerras intertribais em guerras coloniais – o complexo guerreiro, o papel das lideranças e a tendência à fragmentação dos grupos sociais. Sua explanação inter-relacionou esses pontos, indicando suas funções nas dinâmicas sociais dos Tupi e no processo de transformação da guerra indígena.

Ao tratar da finalidade das guerras intertribais para as sociedades tupi, o autor endossou as conclusões do estudo de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro⁴⁹, ao asseverar a centralidade da vingança e seu papel na produção de um elo entre o passado e o futuro das sociedades indígenas. Contudo, sua análise das fontes acrescentou um elemento importante às inferências dos autores, porquanto identificou que a principal forma de vingança era a execução em terreiro e não a antropofagia, geralmente apontada como a principal motivação tupi para a guerra.

Por sua vez, suas inferências sobre o papel do chefe indígena e o funcionamento da dinâmica social tupi embasaram-se no confronto dos textos quinhentistas com as observações de Clastres⁵⁰ sobre as peculiaridades do poder político entre os indígenas. Nessa análise, o autor reiterou parte dessas observações, ao demonstrar que a atuação dos xamãs e dos chefes nativos eram elementos fundamentais na constituição da dinâmica social, pois exercendo o poder sem o uso da coação, contribuía tanto para manter a coesão grupal, quanto para dissipá-la. Ademais, observou também que o poder dos líderes era maior nas épocas de guerra.

Mais adiante, quando analisou o contato, demonstrou como as características culturais tupi analisadas constituíram as pontes que uniram belicamente indígenas e portugueses na fase inicial do sertanismo paulista.

Segundo o autor⁵¹, inicialmente, o interesse indígena em garantir a vitória na guerra e, assim, realizar a vingança levou os nativos a se unirem aos colonizadores e a cederem parte dos cativos que capturavam em guerra aos aliados. Todavia, já na década de 1530, esse modo de suprimento de escravos começou a se mostrar insuficiente para atender a demanda dos colonizadores. Diante desse problema, as atuações de colonos como João Ramalho e dos

⁴⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*. Paris, v. 71, p. 191-208, 1985.

⁵⁰ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Porto: Afrontamento, 1979.

⁵¹ MONTEIRO, 1994.

missionários jesuítas contribuíram para transformar antigas guerras por vingança em expedições de apresamento de escravos, na medida em que esses mediadores, de modos distintos, e apesar da resistência que encontraram, lograram transformar a prática bélica indígena.

João Ramalho atuou como um dos principais mediadores na fase inicial da colonização: inserido num grupo indígena como chefe de guerra, agenciou o apoio indígena na defesa dos estabelecimentos de São Vicente e conduziu guerras que, pouco a pouco, foram se desvinculando da trama da vingança para se tornar guerras de apresamento de escravos. Já os jesuítas foram bem-sucedidos em seus esforços para acabar com os rituais antropofágicos.

Contudo, o autor destaca que essa transformação foi difícil, porque esbarrou na resistência de parte dos Tupiniquim, que não aceitaram facilmente desvincular a guerra da vingança e, a partir do fim da década de 1550, passaram a compor o rol de inimigos a serem combatidos pelos colonizadores e por seus aliados.

O processo de transformação das guerras intertribais em guerras de apresamento foi concluído algumas décadas depois do início da colonização. Além dos ajustes estabelecidos durante o contato por meio da mediação de colonos inseridos nos grupos indígenas e pela atuação dos missionários jesuítas, os surtos epidêmicos constituíram outro fator que contribuiu para o sucesso desse processo, pois provocaram uma diminuição significativa do número de combatentes a serem enfrentados pelos colonizadores.

Os principais indicativos dessa mudança foram o aumento das expedições bélicas dirigidas pelos colonizadores e o aumento do número de cativos destinados ao trabalho escravo, cabendo destacar que tais expedições começaram a percorrer distâncias cada vez maiores para buscar escravos, fato que provocou uma diminuição no número de índios no interior e o estabelecimento de novas alianças com parte dos grupos nativos que habitavam as regiões frequentadas pelos europeus. A partir desse momento, para os indígenas, a aliança com os colonos deixou de ser uma relação com alguma igualdade para se tornar uma relação de subordinação.

Portanto, a obra de Monteiro⁵² trouxe importantes elementos para a compreensão do processo de construção das guerras coloniais e da inserção das guerras intertribais na dinâmica social que começou a ser construída a partir da colonização, pois comprovou a importância da guerra e do tráfico de escravos indígenas para a colônia, ao mesmo tempo em que recuperou a agência e a história indígena durante esse processo.

Cabe destacar que, em suas observações sobre o lugar da escravidão indígena na economia paulista, diferentemente do estudo de Marchant⁵³, Monteiro não concebeu os nativos como meros instrumentos dos colonizadores, pelo contrário, demonstrou que os nativos, atuaram nesse processo com base no próprio repertório cultural e nas possibilidades que tinham no contexto do sertanismo paulista.

Além disso, sua análise ofereceu novos aportes para o conhecimento antropológico sobre os Tupi, na medida em que, ao examinar as principais inferências dessas obras a partir da perspectiva diacrônica dada pela análise das fontes, apontou os limites e as contribuições de ideias consolidadas nas etnografias sobre os Tupinambá, principalmente em suas inferências a respeito da vingança e do modo de funcionamento da política entre os indígenas.

Desse modo, nossa avaliação da obra de Monteiro⁵⁴ nos permitiu observar o inevitável entrelaçamento entre guerras coloniais e guerras intertribais.

O estudo de Farage⁵⁵ sobre o início do processo de colonização na área nordeste do atual estado de Roraima nos séculos XVII e XVIII reforça parte das observações de Monteiro sobre o processo de reorientação da guerra indígena, ao investigar tal processo considerando as perspectivas dos indígenas, dos colonizadores e dos holandeses. Contudo, dadas as especificidades da região estudada e a abundância de fontes disponíveis, propiciou mais informações sobre a agência indígena que, por sua vez, forneceram importantes pistas para a análise dos processos de reorientação da guerra indígena durante a expansão das fronteiras portuguesas.

⁵² MONTEIRO, 1994.

⁵³ MARCHANT, 1980.

⁵⁴ MONTEIRO, 1994.

⁵⁵ FARAGE, 1991.

Como ocorrera na capitania de São Paulo, a mão-de-obra indígena foi também fundamental para a colonização da capitania do Maranhão e Grão-Pará, posto que era indispensável para a extração das drogas do sertão, principal atividade econômica ali desenvolvida. Desse modo, desde sua instalação na região, portugueses e holandeses estabeleceram alianças com alguns grupos indígenas na expectativa de suprir sua demanda por escravos e de assegurar o controle político local.

Com o passar do tempo, fatores atrelados à dinâmica dessas alianças e aos esforços portugueses em banir holandeses e espanhóis da região contribuíram para transformar os antigos confrontos intertribais em guerras para a aquisição de escravos, o que implicou em mudanças no complexo bélico e na rede de relações inter e intratribais. Todavia, como veremos, foi na análise da política holandesa de alianças que a autora conseguiu identificar um processo de transformação do referido complexo.

Segundo Farage⁵⁶, esse processo teve início em 1621, ano da instalação de entrepostos comerciais holandeses no Essequibo para a exploração do sal e das drogas do sertão. Dependentes da mão-de-obra indígena para realizar esse trabalho, os holandeses estabeleceram aliança com os Caribe, cujo talento bélico foi aproveitado para o apresamento de escravos indígenas – que eles forneciam aos holandeses por meio de trocas com outros grupos indígenas – e, mais tarde para a recaptura dos escravos negros que fugiam dos engenhos de açúcar.

No exame da aliança entre indígenas e holandeses, a autora destacou os meandros do processo de reorientação da guerra indígena, tendo em vista o modo como essa aliança alterou os padrões de guerra e o estatuto do cativo nas sociedades que compartilham o tronco linguístico Caribe. Essa mudança foi avaliada por meio do cotejamento das informações das fontes com as contribuições de análises antropológicas e históricas.

Em relação ao padrão da guerra indígena, a autora iniciou sua investigação avaliando historicamente o uso do termo *caribe* pelas fontes coloniais – que, desde Colombo, associaram essa designação ao canibal. Observou também a falta de descrições detalhadas da guerra indígena nas

⁵⁶ FARAGE, 1991.

fontes coloniais e, por fim, comparou os dados que obteve com as etnografias contemporâneas dos povos de fala caribe, concluindo que o termo não foi usado para designar uma etnia, mas para indicar os nativos que eram inimigos das empresas colonizadoras. Ademais, constatou que havia pouca evidência sobre a prática da antropofagia, mas que os relatos dos observadores ingleses eram unânimes em afirmar que as guerras tinham como objetivo a captura de mulheres.

A mudança do padrão bélico foi analisada tendo em vista a variação dos significados do termo *poito*. No século XVIII, o termo era usado para designar “apresado”, enquanto nas etnografias recentes designa uma relação hierárquica entre afins masculinos na qual o receptor de mulheres vincula-se ao doador pela obrigação de lhe prestar serviços. Segundo aventou a autora, esse deslizamento de significados pode ter sido forjado no contexto das alianças com os holandeses, quando os indígenas passaram a trocar as mulheres que capturavam pelos objetos holandeses.

Esse fato indicou que a mudança no objetivo da guerra implicou também no estabelecimento de uma equiparação entre as mulheres indígenas e os bens holandeses, na qualidade de espólios da guerra indígena. Nessa transformação, os holandeses - por serem os doadores dos bens - passaram a ocupar a função dos doadores de mulheres na antiga estrutura social. Por sua vez, os indígenas – por receberem esses bens - contraíram obrigações de prestações de serviço para os holandeses e, desse modo, tornaram-se súditos dos holandeses.

A despeito dessa reorientação dos alvos de guerra, a aliança entre indígenas e holandeses não alterou o padrão bélico: durante mais de um século, os indígenas continuaram a matar os homens adultos do grupo rival, já que os holandeses tinham interesse somente nas mulheres e nas crianças indígenas.

Contudo, na década de 1740, esse padrão também começou a ser alterado. Os holandeses passaram a pagar o dobro pelos homens adultos vivos, capturados nas guerras contra os escravos negros fugitivos. Nesse momento, a execução do inimigo começou a ser abandonada e os objetivos dos holandeses começaram a se sobrepor aos interesses indígenas.

Portanto, conforme observa a autora⁵⁷, em pouco mais de um século, a aliança entre indígenas e holandeses provocou mudanças significativas no complexo guerreiro dos aliados nativos. Alterando inicialmente somente o objeto da guerra realizada pelos nativos, as novas demandas trazidas pela aliança logo atingiram também as relações intra e intergrupais. O ato final foi a transformação do padrão bélico, que ocorreu quando um elemento exógeno, o escravo-mercadoria, tornou-se alvo dos guerreiros indígenas.

Segundo a autora, nessa última fase, além de pagar o dobro pelo trabalho dos guerreiros, os holandeses começaram a fazer festivais anuais de distribuição de presentes, durante os quais os chefes indígenas eram recompensados com bastões adornados com as insígnias da companhia de comércio holandesa, fato que parece indicar que, juntamente com as mudanças ocorridas, foi-se desenvolvendo uma nova dinâmica política entre os indígenas, representada pela emergência do poder coercitivo.

A análise de Farage sobre o processo de reorientação da guerra é inovadora em relação às perspectivas anteriores, pois explica o vínculo que unia holandeses e indígenas, considerando o papel dos dispositivos nativos de aliança e de parentesco na reorientação da guerra. Na explicação da autora, tais dispositivos constituíram elementos vinculantes mais importantes do que a simples valorização utilitária, por parte dos indígenas, dos objetos distribuídos pelos holandeses. Essa nova interpretação, além de explicar as alianças interculturais a partir da perspectiva indígena, sugere a importância de se considerar os padrões de sociabilidade nativos na análise das outras alianças firmadas no período colonial.

No exame da práxis política dos portugueses em Roraima, a autora apreendeu um quadro diferente – em relação ao da aliança entre indígenas e holandeses – no qual ganharam destaque os confrontos entre portugueses e indígenas durante a curta vida dos aldeamentos. Demonstrou que tais embates ocorreram porque, em sua relação com os indígenas, os portugueses adotaram práticas orientadas para modificar substantivamente os costumes e a organização social dos nativos, estratégia que resultou em rebeliões que causaram o rápido perecimento da colônia portuguesa em Roraima.

⁵⁷ FARAGE, 1991.

Como observou Farage⁵⁸, os primeiros embates ocorreram final do século XVIII, quando os portugueses decidiram colonizar a região, pois haviam sido informados que os castelhanos, depois de fazerem incursões à região do Rio Branco em busca de ouro, decidiram anexá-la à Guiana espanhola.

Diante dessas notícias, em 1775, o governo português enviou tropas militares para o local, com os objetivos de expulsar os espanhóis e iniciar a construção de uma fortaleza. Segundo as fontes consultadas pela autora, os portugueses conseguiram expulsar rapidamente os castelhanos e iniciar a construção do forte, obra que realizaram com a mão-de-obra dos indígenas descidos e daqueles que estavam em posse dos espanhóis. Esses nativos formaram a população dos primeiros aldeamentos.

Sedentarizados, submetidos a um novo regime de trabalho e a uma nova organização social, os indígenas logo se rebelaram. Em 1780 e em 1781, fizeram guerras contra os colonizadores, nas quais destruíram os aldeamentos e depois fugiram.

A tentativa dos colonizadores de aldear novamente os nativos também fracassou, embora tenha sido realizada com a adoção de medidas mais brandas. Primeiramente, os colonizadores, apesar de desejarem fazer uma guerra para castigar os indígenas rebelados, começaram a anunciar, em 1784 o perdão concedido pelo rei português.

Uma vez de volta, os nativos foram tratados com mais brandura, no entanto, tiveram que enfrentar a fome, epidemias, mudanças em seus ritos funerários⁵⁹, além da pressão dos militares portugueses sobre os principais indígenas para que descessem mais nativos para povoar os aldeamentos. A autora avança que, com o passar do tempo, esses fatores deterioraram novamente as relações entre nativos e portugueses, contribuindo para a eclosão de uma nova rebelião em 1790 que começou quando

Parauijamari, principal Macuxi, matou o soldado que o conduzira. Retornando ao aldeamento junto ao forte, onde residia, ali também matou o soldado diretor. Seu gesto solitário conheceu um efeito multiplicador, prontamente sublevando a população aldeada junto ao Forte e aquela em São Martinho. Juntos, os índios emboscaram mais

⁵⁸ FARAGE, 1991.

⁵⁹ Farage levanta a hipótese de que a sedentarização foi um dos principais elementos que provocaram a fuga dos Parnaviana, uma vez que esses grupos tinham o costume de se mudar dos locais onde os seus membros morriam.

dois soldados, fugindo em seguida para as serras. Ambos os aldeamentos, que contariam com cerca de 157 habitantes, ficaram abandonados⁶⁰.

Os portugueses vislumbraram, depois dessa revolta, a oportunidade para realizar a guerra que não fizeram logo após as revoltas de 1680 e 1681. Assim, partiram no encalço dos Macuxi revoltados e os trouxeram de volta. No entanto, o “germe” da rebelião atingiu os outros aldeamentos, que foram esvaziados pela fuga dos indígenas.

A reação dos colonizadores foi recapturar os fugitivos, redistribuí-los por outras aldeias fora da região do Rio Branco e repovoar os aldeamentos locais com indígenas trazidos de outras regiões, seguindo a diretriz de separar os grupos étnicos, mantendo juntas apenas as famílias nucleares.

Contudo, esse último esforço foi vão, a autora infere do testemunho de Rodrigues Barata, porta bandeiras que, de passagem pela região em 1798, observou que, dos cinco aldeamentos estabelecidos, restavam apenas três, os quais totalizavam apenas setenta e cinco habitantes, concluindo, daquilo que testemunhou, que a mudança realizada pelos portugueses ocasionou o vazio populacional, pois os índios deslocados morreram ou fugiram.

Portanto, segundo foi possível inferir do exame da obra de Farage, os dois grupos estrangeiros – os holandeses e os portugueses – com os quais os nativos estabeleceram alianças no Rio Branco, contribuíram de modos distintos para a realização de mudanças no complexo bélico indígena. Além disso, o fato de terem dois tipos de aliados deu aos nativos uma certa margem de escolha, permitindo-lhes jogar com os confrontos entre holandeses e portugueses para melhor protegerem seus interesses.

Dentre os estudos sobre o Brasil colonial que abordaram o tema da guerra, na década de 1980, os estudos de Monteiro e de Farage ganham destaque, pois demonstraram que, uma vez instaurada uma rede de comércio ou de colonização, as guerras praticadas pelos nativos passaram a ser inseridas no conjunto dos confrontos coloniais, contribuindo, por um lado, para suprir as necessidades dos colonizadores por defesa e por mão-de-obra e, por outro, constituindo um dos processos de adaptação dos povos indígenas à nova realidade que emergiu durante a colonização.

⁶⁰ FARAGE, 1991, p. 164.

Estudos publicados na década de 1990 sobre as guerras que ocorreram no Novo Mundo no período colonial também corroboraram as observações de Monteiro⁶¹ e Farage⁶². A nosso ver, essa concomitância, além de indicar a produtividade das inferências dos autores, também apontou que traços estruturais comuns entre os povos indígenas e os colonizadores ibéricos resultaram em processos de mudança semelhantes.

Whitehead e Brian Ferguson⁶³, na introdução de uma coletânea que reuniu estudos sobre a relação entre os impérios em expansão e os povos nativos, avaliaram que o contato com os europeus alterou a vida e a organização dos grupos nativos no continente americano, aumentou os níveis de violência intergrupar e produziu um espaço às margens do controle dos impérios coloniais, definido como *tribal zone*. Segundo os autores, o termo refere-se ao “*espaço físico e conceitual que irradia para fora do sistema estatal intrusivo*”⁶⁴ e assemelha-se ao conceito nomeado por Mary Louise Pratt como *contact zone* para designar as áreas de “*reconstrução transcultural das ideias e práticas coloniais no espaço ambíguo que está nas margens e nas bordas do controle político direto dos estados metropolitanos*”⁶⁵.

Ao estudar o processo de formação da *tribal zone* na área amazônica sob domínio espanhol, os autores concordaram com Pratt quanto aos efeitos trazidos pelo contato na geração de uma crise que depois possibilitava a assimilação da novidade por meio de um processo de recriação cultural. Ponderaram que, na maior parte dos casos, o contato deu ensejo a um aumento da violência coletiva e à formação de novas identidades étnicas – denominadas “tribos”, derivadas da mistura entre os remanescentes dos grupos que migraram para as margens dos impérios coloniais. E apontaram como causas para o aumento da beligerância indígena e surgimento das tribos as disputas por territórios e pelo controle da distribuição das manufaturas europeias (que conferiam poder político e econômico aos grupos nativos).

⁶¹ MONTEIRO, 1994.

⁶² FARAGE, 1991.

⁶³ WHITEHEAD, Neil. FERGUSON, Brian. Tribes make states and states make tribes: warfare and creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. In: _____. (Ed.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fé: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 2001. (1ª edição em 1992).

⁶⁴ Ibidem, p. XII.

⁶⁵ PRATT, Mary Louise. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992. apud: WHITEHEAD; FERGUSON, 2001, p. XX.

Com relação à expansão da ocupação europeia na América, observaram que os espanhóis dependeram das alianças com os nativos para obter sucesso nas guerras de conquista territorial, devido à falta de contingente bélico não indígena e à percepção da maior eficácia do modo de guerra nativo nas campanhas militares realizadas em solo americano. E, diante da transformação das identidades e culturas de guerra indígena e espanhola, e da dependência bélica criada entre nativos e espanhóis, concluíram que a presença dos estados europeus na América contribuiu para a formação das tribos que, por sua vez, foram essenciais para a expansão e manutenção das áreas de ocupação europeia.

O estudo de Guillaume Boccara⁶⁶ sobre o processo de formação da identidade Mapuche reforça as conclusões de Whitehead e Ferguson⁶⁷ ao demonstrar que a reorientação das guerras realizadas pelos Reche – grupo étnico dominante entre os grupos que mais tarde se autodenominaram Mapuche – foi fundamental para a formação da nova etnia, pois contribuiu para a manutenção desse grupo fora das fronteiras do império colonial durante três séculos (XVII-XIX). Isso porque, por meio da guerra, principal instrumento usado para expansão de territórios e acúmulo de riquezas, os Mapuche conseguiram formar um império militarmente poderoso e economicamente estruturado (devido principalmente ao comércio do poncho) nas margens da colônia espanhola.

Segundo o autor, antes dos Reche iniciarem sua expansão territorial, a guerra era “*uma instituição central na produção e reprodução material e simbólica do lebo*”⁶⁸, que era a menor unidade política dos grupos Reche. Nesse período, a guerra constituía a única via de ascensão social e os sucessos bélicos determinavam quem seriam os líderes políticos dos *lebos*. Desse modo, os guerreiros especializados eram considerados “*extremamente homens*” e gozavam de grande prestígio entre os Reche, sendo-lhes assegurada uma vida privilegiada depois da morte. Por sua vez, aqueles que eram derrotados na guerra eram transferidos para a categoria de mulher. Além

⁶⁶ BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis Mapuche: resistencia e reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*. Durham, v. 79, n. 3, ago. 1999, p. 425-461.

⁶⁷ WHITEHEAD; FERGUSON, 2001.

⁶⁸ BOCCARA, 1999, p. 434.

dos guerreiros, os xamãs também tinham muito poder e influência entre os Reche, pois, além de fazer previsões sobre o desfecho das guerras, eram guerreiros no mundo sobrenatural.

A guerra também estruturava a relação entre os *lebos*: um *lebo* que enviasse uma cabeça, ou um prisioneiro, por exemplo, obrigava o outro a entrar em guerra para devolver o dom recebido, esse tipo de guerra era chamado *tautulun*. Além da obrigação de responder a ofensa recebida (vingança), a guerra tinha outras duas finalidades:

O *weichan* [guerra] tinha como objetivo defender um território, mas cumpria ao mesmo tempo uma função simbólica fundamental, já que funcionava como guerra de captação da diferença e desempenhava um papel importante na dinâmica política intra e inter-rehue, como veremos mais adiante. O *malón* tinha como objetivo apropriar-se da quantidade máxima de bens de um inimigo declarado (gado, ilanca ou pedras preciosas, mulheres) ou de um grupo militarmente inferior e, inclusive, despreziado com o mínimo de perda humana e de risco de uma contenda⁶⁹.

Segundo o autor, a estrutura social descrita adaptou-se para atender as demandas impostas pelo contato. Já em meados do século XVI, os Reche começaram a reunir e agregar um número cada vez maior de *lebos* – primeiro nível de diferenciação indenitária grupal – para empreender expedições bélicas que, progressivamente, passaram de guerras de resistência ao colonizador (*weichan*) a guerras que visavam principalmente o botim. Os bens materiais roubados principalmente dos espanhóis serviram primeiramente para aumentar o prestígio e a autoridade do chefe indígena – que aumentava sua rede de dependência por meio da redistribuição destes bens. Paulatinamente, durante o processo de transformação da guerra, esses bens passaram a contribuir para a constituição de uma sólida economia, que possibilitou a autopreservação do grupo mesmo diante do poder econômico e bélico dos colonizadores.

Dentre os elementos almejados pelos guerreiros indígenas, o gado (bovino, equino e ovino) ganhou destaque, pois era usado na guerra (cavalos) ou contribuía para a economia do grupo que fabricava ponchos com a lã das lhamas roubadas. Na adaptação político-econômica dos Reche ao mundo colonial, a expansão territorial do grupo serviu também para ampliar espaço

⁶⁹ BOCCARA, 1999, p. 432.

para a criação do gado que fornecia aos índios a matéria prima dos ponchos, inicialmente trocados com os não-espanhóis por vinho, ferro, anil e cravo.

As demandas impostas pela transformação das atividades econômicas dos Reche, propiciada pela reorientação da guerra, contribuíram também para as mudanças nos âmbitos político e social. Na estrutura social, a maior mudança teve relação com o papel dos cativos dentro da sociedade Reche:

No século dezesseis e na maior parte do dezessete, alguns dos cativos eram sacrificados e os demais eram utilizados para o resgate ou eram postos para trabalhar. Mas, gradualmente, os cativos se transformaram em verdadeiros escravos-mercadoria. Os homens se vendiam e circulavam de comunidade em comunidade como um tipo de mercadoria qualquer; as mulheres, tanto *huinca* como indígenas, sofriam a mesma sorte, embora seu valor dependesse principalmente de sua habilidade em tecer ponchos⁷⁰.

A nova estrutura econômica e a progressiva mudança das finalidades da guerra também contribuíram para transformar os antigos líderes de guerra em lideranças civis, que passaram a dever obediência aos chefes hierarquicamente superiores também nos tempos de paz e, portanto, tiveram seu prestígio político reduzido em favor do aumento da antiga unidade política.

Esta redução do espaço das figuras de poder político e esta acumulação de funções se acompanhava de uma concentração das distintas espécies de capital nas mãos de um só indivíduo, que dispunha ao mesmo tempo da riqueza mais importante (capital econômico em termo de número de mulheres, de cabeças de gado e de produção de ponchos), do número maior de maloqueiros (capital de força física), de relações políticas privilegiadas com os espanhóis (capital político que consiste na presença na comunidade de um capitão, de amigos ou de um missionário e por sua participação nos parlamentos) e da rede mais extensa de alianças com outros grupos indígenas (capital político-matrimonial). Enfim, o tipo de poder que apareceu na Araucania na segunda metade do século dezoito era radicalmente diferente do que existia na chegada dos espanhóis. O *ulmen* mapuche é agora um *homem rico* no sentido literal da palavra⁷¹.

Com base no texto de Viveiros de Castro⁷², o autor infere que foi a abertura inicial dos Reche em relação ao outro (espanhol e nativo) que lhes

⁷⁰ BOCCARA, 1999, p. 441.

⁷¹ Ibidem, p. 451

⁷² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

possibilitou resistir belicamente e, ao mesmo tempo, adaptar-se às mudanças impostas pela presença europeia. Essa abertura encontrava sua maior expressão nos rituais antropofágicos, nos quais eram executados somente os guerreiros valentes, de quem os nativos esperavam assimilar as qualidades.

Nesse sentido, a abertura ao outro, própria da instituição bélica reche, teria dado ensejo a um processo de transformação que, entre outras coisas, propiciou a reorientação da guerra e a formação da etnia mapuche.

Em um estudo posterior, Boccara⁷³ complementa suas observações sobre o processo de formação da etnia mapuche com uma análise que situou o papel da dinâmica das relações entre espanhóis e indígenas nesse processo.

Segundo o autor, depois de um longo período de guerras contra os Reche (1536-1655), que culminaram com o estabelecimento dos indígenas nas terras ao sul de Bio-Bio, os espanhóis mudaram suas estratégias de conquista, ao estabelecerem duas instituições de fronteiras – a missão e o parlamento – para dialogar com os indígenas. Essa política teve início em meados do século XVII, com as missões volantes dos jesuítas que visitavam os nativos fazendo batismos, casamentos e extrema-unção nas terras ainda não submetidas à ordem colonial. No fim do referido século, foram institucionalizados os parlamentos, que consistiam em reuniões nas quais “*se estabeleciam acordos comerciais, militares, políticos e religiosos*”⁷⁴ entre espanhóis e indígenas.

Em meados do século XVIII, esses dispositivos, juntamente com a mudança operada na economia indígena, contribuíram para uma significativa transformação na estrutura e no funcionamento político nativo ao propiciar a concentração do poder e a cristalização de relações de força.

A ascensão do líder político deixou de ter o talento bélico como critério, passando a privilegiar os homens que acumulavam capital econômico, político e informacional e que, desse modo, atendiam os requisitos para intermediar as relações entre os indígenas e os agentes coloniais nos parlamentos. Nessa nova configuração, os caciques continuaram sem exercer o poder coercitivo, mas passaram a concentrar mais funções, já que passaram a ser os únicos responsáveis por toda a organização da sociedade.

⁷³BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, n. 23, p. 56-72, mai. 2007.

⁷⁴ Ibidem, p. 62.

O autor enfatiza que tais mudanças políticas, sociais e econômicas tiveram como contrapartida a instituição da obrigação da redistribuição dos bens pelos caciques em grandes festas “*durante as quais os chefes consumiam riquezas e distribuíam liberalmente cabeças de gado*”⁷⁵. Outro aspecto enfatizado pelo autor foi o fato de essas mudanças estruturais não terem acabado com a soberania dos indígenas, que perdeu até o final da vigência do estado colonial.

Portanto, as observações de Fergunson e Whitehead⁷⁶, em conjunto com as inferências de Boccara⁷⁷ em seus estudos sobre o processo de etnogênese mapuche, confluem com os principais resultados das pesquisas de Monteiro⁷⁸ e Farage⁷⁹, apesar de abordarem um contexto espacial, étnico e político diverso. Todas essas análises demonstraram que as alianças bélicas com os europeus operaram mudanças estruturais nos padrões culturais e na organização social, política e econômica dos povos indígenas. Primeiramente, tais coligações ocasionaram um aumento no número de confrontos intertribais, ao determinar novos alvos para as guerras indígenas. Ademais, ao inserir aliados exógenos nas redes de relações nativas, alteraram o equilíbrio político intra e intersocial, fomentando a concentração e a cristalização das estruturas de poder dentro e fora das unidades políticas nativas. Esse último aspecto serviu para destacar que a mediação dos chefes indígenas constituiu um elemento fundamental no processo de transformação das guerras intertribais.

Estudos recentes sobre o Brasil colonial reiteram as observações de Boccara⁸⁰ sobre o papel dos chefes nativos como mediadores entre os povos indígenas e os agentes coloniais nos processos de reorientação da guerra indígena.

Para tanto, os pesquisadores têm focado a análise na história das relações entre esses chefes e os agentes coloniais, apresentando as ações e os interesses em jogo e a importância das negociações interculturais para a formação dos estados coloniais e para a reconfiguração política, social e cultural entre os nativos.

⁷⁵ BOCCARA, 2007, p. 70.

⁷⁶ FERGUNSON; WHITEHEAD, 2001.

⁷⁷ BOCCARA, 1999, 2007.

⁷⁸ MONTEIRO, 1994.

⁷⁹ FARAGE, 1991.

⁸⁰ BOCCARA, 2007.

Alguns autores⁸¹ demonstraram, inclusive, que o auxílio bélico dos líderes nativos foi eventualmente recompensado com honras, mercês e rendas equivalentes àsquelas dadas aos portugueses, principalmente quando essas lideranças ajudaram nas guerras defensivas contra os holandeses e franceses que, nos séculos XVI e XVII, disputaram a posse de determinadas áreas da América.

Os estudos de Almeida⁸² e Elias⁸³ enfocaram a ascensão e o prestígio alcançados pelos líderes indígenas que participaram das campanhas bélicas portuguesas contra os franceses (séc. XVI) e os holandeses (séc. XVII). De acordo com as autoras, esses chefes foram bem recompensados pelo governo português e, depois das guerras, tornaram-se, juntamente com seus descendentes, importantes mediadores entre os administradores portugueses e os indígenas, liderando os exércitos nativos nas expedições e guerras coloniais.

Segundo Almeida⁸⁴, Araribóia – chefe Temininó que depois de batizado recebeu o nome Martim Afonso de Sousa – recebeu recompensas significativas (para a sociedade colonial) depois das campanhas bélicas realizadas no Rio de Janeiro contra os franceses e seus aliados nativos:

Foi agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo com tença de 12 mil réis, recebeu o posto de Capitão Mor da Aldeia de S. Lourenço e tornou-se proprietário de casas na rua Direita (atual 1º de Março), onde residiam os notáveis da cidade, incluindo o próprio governador⁸⁵.

Como demonstrou a autora, os títulos e recompensas recebidos por Araribóia tinham relação não somente com os serviços prestados nas guerras passadas, mas também com sua inserção nos quadros administrativos portugueses e na sociedade colonial. Sua pesquisa da correspondência jesuítica revela que, depois do fim das guerras de conquista da região, o chefe

⁸¹ ALMEIDA, Maria R. C. de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português*. 2000. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 2000; ELIAS, Juliana L. *Militarização na capitania de Pernambuco no século XVII: caso Camarão*. 2005. 156 f. Tese (Doutorado em História). UFPE, Recife, 2005; RAMINELLI, Ronald J. Índios cavaleiros das ordens militares: 1571-1721. Palmela, *Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, v. 2, 2012.

⁸² ALMEIDA, 2000.

⁸³ ELIAS, 2005.

⁸⁴ ALMEIDA, 2000.

⁸⁵ Ibidem, p. 149.

indígena foi convocado por Mem de Sá para integrar as forças de defesa do Rio de Janeiro e, assim, mediar as relações entre o governo geral e os nativos aldeados. Estas funções foram desempenhadas por Araribóia e seus descendentes até o século XVIII.

Quase um século depois da inserção de Araribóia nos quadros das elites coloniais, outro chefe indígena chamado Antônio Filipe Camarão recebeu o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo, em função dos serviços bélicos prestados à Coroa portuguesa nas guerras de expulsão dos holandeses do Brasil. Segundo Elias, além do Hábito, Camarão recebeu outros benefícios da coroa portuguesa:

O primeiro Camarão conseguiu junto à metrópole arrebanhar títulos e honrarias, para si e para seus descendentes, além de receber anualmente uma ajuda para manutenção de sua tropa. Esse mesmo índio era possuidor de grandes quantidades de terra e era um conhecido criador de gado, sob a alegação do sustento de seus homens⁸⁶.

Como no caso de Araribóia, o título recebido por Camarão e o sucesso das campanhas bélicas das quais participou transformaram-no em um súdito do rei português. Ele passou a comandar um terço militar e participou ativamente das campanhas militares portuguesas na região, nos descimentos de índios, nos deslocamentos de povoações portuguesas e nas guerras contra os escravos refugiados em Palmares.

Ainda de acordo com Elias⁸⁷, que investigou a inserção militar indígena a partir da análise da atuação bélica da linhagem de Camarão, a presença ativa dos indígenas na história da colonização do nordeste e a ascensão social da linhagem de Camarão devem ser entendidas como o resultado de uma política ibérica (portuguesa e espanhola) de delegar aos colonos as tarefas de conquistar e defender seus territórios, associada às dificuldades financeiras e ao desconhecimento que os portugueses tinham do território colonial.

Em suas pesquisas sobre o processo de inserção de Martim Afonso Arariboia e de Antônio Filipe Camarão nos quadros da elite da América portuguesa, Almeida⁸⁸ e Elias⁸⁹ destacaram a capacidade indígena de se

⁸⁶ ELIAS, 2005, p. 154-155.

⁸⁷ ELIAS, 2005.

⁸⁸ ALMEIDA, 2000.

adaptar ao mundo colonial e de negociar com as autoridades estabelecidas, mediante o reconhecimento da importância do seu trabalho na manutenção do controle luso sobre o território americano.

Ambas demonstraram que, durante o tempo em que comandaram agrupamentos militares, as linhagens desses líderes tiveram o poder de influenciar práticas e decisões dos administradores portugueses, já que, ao serem inseridas nos quadros da elite colonial, essas lideranças alcançaram um poder equivalente àquele possuído por outros membros da sociedade colonial que, como eles, possuíam títulos, terras e indígenas aldeados sob seu comando.

Ricupero⁹⁰, em seu estudo sobre o processo de formação da elite colonial, demonstrou que essa classe social foi formada por meio da política portuguesa de recompensar com terras, rendas e títulos de nobreza todos aqueles que foram bem-sucedidos nas campanhas militares da colônia. Assim, se inserirmos a história de Camarão e de Araribóia nos primeiros séculos da colonização portuguesa, poderemos constatar que a demanda da coroa portuguesa de aumentar as áreas sob seu controle, juntamente com a falta de recursos financeiros, transformou a carreira militar em uma importante via de ascensão social.

As peculiaridades da inserção das linhagens indígenas nos quadros da elite da América portuguesa – em relação às elites não indígenas – e o valor dessas inclusões para as chefias indígenas foram analisados por Almeida⁹¹ em um artigo recente que reuniu as mais novas contribuições das pesquisas sobre esse tema.

Com respeito às especificidades dessa inclusão, a autora assevera que o recebimento de títulos de nobreza pelos indígenas não tornava os nativos iguais aos demais membros da elite colonial, pois não eliminava os preconceitos que existiam em relação aos índios, visíveis, principalmente, na dinâmica da política de concessão de títulos de honra, tenças e outras benesses aos chefes indígenas. Desse modo, parte das benesses dadas à

⁸⁹ ELIAS, 2005.

⁹⁰ RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil 1530-1630*. São Paulo: Alameda, 2009.

⁹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O enobrecimento dos líderes indígenas na capitania do Rio de Janeiro. Reflexões sobre os significados e usos políticos diversos. *Revista Ultramares*, n. 5, v. 1, p. 55-77, jan.-jul. 2014.

Camarão e seus descendentes, assim como o título de comendador concedido a Araribóia, foram alvos de controvérsias, porquanto não foram plenamente reconhecidos pelas autoridades coloniais que retiravam concessões e obsequiavam os indígenas de acordo com o contexto.

Outro caso exemplar foi a manobra executada pelos agentes coloniais para justificar a não concessão de foro privilegiado ao índio D. Lázaro (portador do título de Cavaleiro da Ordem de Cristo), quando este foi julgado e condenado pelo assassinato dos nativos Tremembé, que se dirigiam ao Maranhão para estabelecer as pazes com o governo colonial. Segundo a autora, mediante o ocorrido, o Conselho Ultramarino, depois de investigar se o título havia sido concedido pelo rei ou pelo governador, declarou sua ilegitimidade e, portanto, que D. Lázaro não tinha direito a foro privilegiado.

Com base nos resultados das pesquisas de Raminelli⁹² e de Carvalho Jr.⁹³, a autora⁹⁴ observa que, além do preconceito, as mudanças conjunturais também explicam as oscilações nas concessões e retiradas das benesses aos chefes indígenas. Assim, pouco depois das guerras contra os franceses e os holandeses, Araribóia e Camarão, respectivamente, conseguiram receber títulos e benesses com relativa facilidade. Contudo, no século XVII, o aumento dos pedidos de concessão de títulos e benefícios por parte das chefias indígenas levou as autoridades coloniais a limitar e modificar a qualidade das concessões que fazia, por meio da dotação de títulos simbólicos (ao invés do título, apenas a vestimenta) ou da não confirmação dos títulos concedidos.

Embora tivessem vigência nesse quadro instável ou quando eram apenas simbólicos, tais títulos eram importantes para os chefes nativos que interagiam com as ordens coloniais, já que *“índios, missionários, colonos, autoridades leigas e eclesiásticas entendiam e valorizavam títulos, patentes, cargos e outras benesses”*⁹⁵ outorgadas aos nativos, fato que fornecia aos índios elementos para melhor negociar com o mundo colonial e com os outros grupos nativos que atuavam dentro ou às margens dele.

⁹² RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena: os chefes potiguaros 1633-1695. IN: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

⁹³ CARVALHO JR, Almir Diniz. *Índios cristãos. A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 2005.

⁹⁴ ALMEIDA, 2014.

⁹⁵ ALMEIDA, 2014, p. 65.

Em relação a esse último caso, a autora observa que algumas recompensas materiais recebidas pelas chefias indígenas (como a vestimenta com o emblema da Ordem de Cristo), ao simbolizar o poder europeu, serviam como marcas do poder e do prestígio dos líderes nativos no interior de seu grupo e na relação com outras chefias. A nosso ver, essa ponderação é interessante, na medida em que, alinhando-se às observações dos outros estudos analisados nesse capítulo, ampara nossa hipótese de que, entre as sociedades nativas que se relacionavam direta ou indiretamente com a ordem colonial portuguesa, ocorreram mudanças nas estruturas de poder.

Contudo, tais transformações políticas, assim como os casos de ascensão social dos chefes indígenas, representam apenas uma parcela da realidade dos povos indígenas que interagiram com o mundo colonial. Os dados demográficos⁹⁶ do período em exame indicam que a imensa maioria dos povos nativos que viviam no litoral em 1500 não habitava a costa em 1650. Epidemias, guerras, fugas e a escravidão estão entre os fatores que explicam essa brusca queda populacional.

Cumpramos notar que mediante as estimativas demográficas, a quantidade de solicitações de honras, tenças e outras mercês dirigidas por alguns chefes indígenas às autoridades coloniais é muito pequena. Menor ainda é o número de casos semelhantes aos dos chefes indígenas Camarão e Araribóia.

Aventamos que a maioria dos indígenas que teve contato com os europeus morreu durante os diversos surtos epidêmicos ou nas guerras de conquista territorial. Entre os sobreviventes, a maior parte foi escravizada ou fugiu para áreas ainda não alcançadas pelos colonizadores, restando a uma pequena parcela o privilégio de aliar-se aos colonizadores e inserir-se na camada mais alta da sociedade colonial. Ainda assim, reconhecemos que os estudos realizados por Almeida e Elias são imprescindíveis para a compreensão dos processos de reorientação bélica, pois constituem análises privilegiadas para apreendermos o protagonismo e a agência indígena.

⁹⁶ Azevedo (2005), em sua pesquisa sobre a demografia dos povos indígenas, aventou que o litoral da América portuguesa era habitado por dois milhões de índios em 1500. Em 1650, ou seja, pouco mais de um século depois do início da colonização, essa população foi reduzida para 100 mil habitantes. AZEVEDO, Marta Maria et al. *Demografia dos povos indígenas: um panorama crítico*. IN: PAGLIARO, Heloísa. *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2005.

Seguindo uma linha diferente da adotada por Elias⁹⁷ e Almeida⁹⁸ e analisando a mesma região estudada por Elias – porém em um período diferente – a obra de Barbosa⁹⁹ demonstrou que outros indígenas que se aliaram aos portugueses viveram sob condições materiais precárias, nas pequenas parcelas de terras ainda não ocupadas pelos colonizadores, à espera da realização de novas campanhas bélicas para conseguir os bens europeus que apreciavam.

Logo, se a guerra era uma atividade bem recompensada pela coroa portuguesa, não podemos perder de vista que as premiações ocorriam, principalmente, na época em que havia fortes demandas para a defesa territorial ou para a conquista de terras para as atividades agrícolas da colônia.

Desse modo, pesquisas que analisaram o contato nos grandes centros produtores de cana de açúcar deram destaque ao atrelamento da guerra ao desenvolvimento da economia colonial. Esse foi o caso dos estudos de Barbosa¹⁰⁰ e Gonçalves¹⁰¹ sobre os processos de conquista das capitanias de Pernambuco e da Paraíba.

Barbosa¹⁰² pesquisou o processo de ocupação e colonização portuguesa das terras da capitania de Pernambuco, nos séculos XVI e XVII, tendo em vista o impacto dessa ocupação na constituição de novos espaços socioeconômicos ameríndios. Para a realização desse estudo, analisou fontes arqueológicas e escritas, recuperando o modo de ocupação indígena na região, antes e depois da chegada dos portugueses. Na comparação entre os dois conjuntos de informação, a autora demonstrou que, durante as primeiras décadas da presença portuguesa em Pernambuco, os antigos espaços indígenas foram sendo incorporados aos domínios coloniais por meio de guerras que, além das terras, visavam também conquistar escravos e subordinar aldeias para os trabalhos agrícolas e para a defesa das terras portuguesas. Desse modo, depois de algumas décadas de guerras, os antigos territórios tupi tornaram-se propriedades agrícolas, restando aos nativos livres

⁹⁷ ELIAS, 2005.

⁹⁸ ALMEIDA, 2000, 2014.

⁹⁹ BARBOSA, Bartira Ferraz. *Paranambuco: poder e herança indígena*. Nordeste séculos XVI e XVII. Recife: Ed. Universitária, 2007.

¹⁰⁰ Idem, 2007.

¹⁰¹ GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na capitania da Paraíba*. Bauru: EDUSC, 2007.

¹⁰² BARBOSA, 2007.

que sobreviveram às campanhas bélicas portuguesas pequenas parcelas de terras, em geral, situadas nos limites entre as áreas colonizadas e o sertão.

Gonçalves¹⁰³ analisou a continuidade do processo de expansão da economia açucareira pernambucana, ao estudar as guerras realizadas para a “conquista” da Paraíba. A partir desse enfoque, a autora reconstruiu a história da colonização da Paraíba desde as primeiras campanhas bélicas portuguesas até a invasão holandesa, com o intuito de revisar as versões da história regional criadas pelo Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP).

Revisão necessária, na medida em que esses estudos se concentraram na particularidade do processo de colonização regional, desconsiderando as importantes relações da região com outras partes da América portuguesa e, por isso, contrariando as indicações dadas pelas fontes que apontam que o processo de conquista da Paraíba teve a colonização pernambucana como modelo, além de ser a sua continuidade. Com relação às guerras de conquista da região, observou que os confrontos mobilizados contra os Potiguara da Paraíba ocorreram dentro do processo iniciado em Pernambuco de expansão das fronteiras agrícolas, do negócio do cativo indígena e do sistema de concessão de mercês e de privilégio àqueles que se destacassem nos serviços bélicos.

Segundo a autora, em função das demandas sociais e econômicas pernambucanas, a capitania da Paraíba esteve em constante estado de beligerância, dando margem à formação de uma elite composta por índios, mestiços e portugueses que trabalharam na guerra para as administrações holandesa e portuguesa, segundo as conveniências do momento, de modo a proteger seus próprios interesses.

Os trabalhos analisados nesse capítulo demonstraram que a imprescindível participação indígena nas guerras de expansão colonial foi marcada pela reorientação do antigo complexo bélico tupi, que se modificou segundo o contexto e as escolhas realizadas pelas lideranças indígenas, assumindo, em função disso, diferentes formas.

Tais pesquisas indicaram que o processo de reorientação da guerra pode ser melhor compreendido se analisado a partir da perspectiva dos autores

¹⁰³ GONÇALVES, 2007.

que estudaram a atuação de mediadores interculturais, pessoas que, por transitar entre colonos e indígenas, contribuíram para a transformação das culturas indígena e europeia. Dentre os estudos sobre a mediação intercultural, trabalharemos principalmente com as inferências das obras de Agnolin¹⁰⁴, Montero¹⁰⁵ e Pompa¹⁰⁶.

Outro aspecto importante enfatizado nesses estudos foi a plasticidade das culturas dos povos das terras baixas sul americanas, que lhes permitiu adaptar-se à nova realidade e, em condições favoráveis, afirmar a própria alteridade perante a sociedade colonial. As evidências levantadas por esses estudos reiteram a inferência de Viveiros de Castro¹⁰⁷, que asseverou que essa plasticidade tinha estrita relação com uma peculiar abertura dos indígenas à alteridade (presente principalmente no complexo bélico nativo), ao mesmo tempo em que apontam para outro importante vetor de transformação das culturas indígenas: a belicosidade e a violência dos próprios colonizadores.

Tendo em vista a contribuição dos estudos analisados nesse capítulo, aventamos a hipótese de que o encontro intercultural foi um encontro entre povos belicosos que, durante o estabelecimento de alianças e a realização de confrontos bélicos, fomentaram o compartilhamento do código da vingança, o qual, por ser um elemento que justificava a guerra para os nativos e para os europeus, constituiu-se como o alicerce das guerras e das alianças que ocorreram no período analisado.

Por fim, cumpre notar que alguns elementos que estruturaram a lógica da vingança no mundo colonial ainda estão presentes no Brasil contemporâneo, justificando a continuidade da violência contra os povos nativos. Sobre este ponto, aventamos que a estigmatização dos povos indígenas, como povos destituídos de razão, iniciada no século XVI, constitui o cerne das justificativas para a continuidade das guerras contra esses povos. Em vista desse fato, cabe ressaltar que a crítica bibliográfica realizada nesta tese não tem o intuito de desprestigiar as análises antropológicas sobre os Tupinambá, mas apenas chamar a atenção para a relevância de uma análise

¹⁰⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual-americano-tupi* (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

¹⁰⁵ MONTERO, 2006.

¹⁰⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, 2003.

¹⁰⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

que considere os filtros culturais presentes nas primeiras descrições etnográficas dos povos indígenas brasileiros.

2. ANÁLISES ANTROPOLÓGICAS DA GUERRA TUPINAMBÁ

Os estudos antropológicos sobre a guerra tupinambá, embora tenham trazido descrições e interpretações indispensáveis para a compreensão das especificidades culturais dos grupos nativos que compartilham o tronco linguístico tupi e da agência indígena na história colonial, devem ser analisados criticamente antes de serem incorporados aos estudos históricos sobre o encontro intercultural.

Isso porque, tendo como objeto a reconstituição da cultura Tupinambá, os primeiros autores que analisaram o complexo bélico tupi optaram por excluir de suas análises as referências que os textos quinhentistas e seiscentistas fizeram às alianças e combates entre indígenas e europeus, já que esses dados não interessavam ao estudo empreendido por esses autores.

Tal exclusão ensejou a consolidação da ideia de que as guerras descritas nas fontes coloniais eram motivadas somente pelo desejo de vingança dos indígenas e que, portanto, não tinham relação com as violências praticadas pelos europeus desde os “descobrimentos”.

Estudos recentes fundamentados nos pressupostos teórico metodológicos da Escola Romana de História das Religiões¹⁰⁸ indicaram que as análises em exame construíram uma interpretação equivocada sobre a cultura tupinambá, na medida em que empregaram categorias e conceitos ocidentais – ou criados a partir do encontro intercultural – tomados como categorias estruturadoras das culturas nativas existentes antes do encontro.

Os estudos de Pompa¹⁰⁹ sobre as missões e de Agnolin¹¹⁰ a respeito dos rituais antropofágicos esclareceram que esse tipo de interpretação resulta

¹⁰⁸ Segundo observou Agnolin (2005b) a Escola Romana de História das Religiões nasceu em 1925 com a obra de Pettazzoni que, mediante a comparação de estudos etnológicos e antropológicos, em diálogo com a vertente fenomenológica, chamou atenção para a historicidade dos fatos religiosos tanto devido à sua redução à razão histórica, “quanto pela necessidade de acolher e definir, nessa perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos [...] sugeridos pela pesquisa comparada”. A proposta inicial de Pettazzoni de um método histórico e comparativo para o estudo das religiões foi afinada e desenvolvida ao longo do tempo por outros autores como Brelich, Sabbatucci, De Martino, Lanternari, Massenzio e Gasbarro. Destes, privilegiaremos o estudo de Gasbarro (2006), que destacou a importância da História das Missões nas reflexões sobre a metodologia e o objeto de estudo da disciplina História das Religiões.

¹⁰⁹ POMPA, 2003.

de uma análise acrítica das fontes, que desconsidera os filtros presentes nas representações europeias dos povos indígenas, entendimento que levou os autores a propor um novo modo de analisar a “religião” e os rituais indígenas. Em vista dessas contribuições, consideramos imprescindível rever os limites e contribuições das análises antropológicas tradicionais para a realização de um estudo acurado e representativo da guerra tupi.

Os primeiros estudos sobre os Tupinambá foram realizados entre as décadas de 1920 e 1950 por Alfred Métraux¹¹¹, Florestan Fernandes¹¹² e Lévi Strauss (1976)¹¹³.

Métraux¹¹⁴ e Fernandes¹¹⁵ (1963, 1970) produziram relevantes obras nas quais reconstituíram a cultura dos grupos nativos que viviam na costa do Brasil com base nos textos quinhentistas e seiscentistas. Em suas análises, os autores observaram a estreita relação do complexo bélico tupi com outros aspectos da vida tribal, dentre os quais destacaram o sistema religioso. Por sua vez, Lévi-Strauss¹¹⁶ concebeu o complexo bélico tupinambá como um elemento central do sistema de reciprocidade indígena, respaldado nos trabalhos de campo que realizou no Brasil e nas leituras das crônicas e dos relatos de viagem dos séculos XVI e XVII.

¹¹⁰ AGNOLIN, 2005.

¹¹¹ MÉTRAUX, Alfred. *Migrations Historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional; EDUSP, 1979. 1ª edição: 1928.

¹¹² FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1963. (1ª edição 1946).

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira; Edusp, 1970 (1ª edição 1951).

¹¹³ LEVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. (1ª. publicação: Revista do Arquivo Municipal, v. 87, 1942, p. 131-146).

¹¹⁴ MÉTRAUX, 1927, 1979.

¹¹⁵ FERNANDES, 1963, 1970.

¹¹⁶ LEVI-STRAUSS, 1976.

2.1. Alfred Métraux e o lugar da guerra e do profetismo na religião tupinambá

Métraux¹¹⁷, mais preocupado em entender as “ideias religiosas” dos Tupi-Guarani contemporâneos do que em analisar somente os “extintos” Tupinambá, concentrou-se inicialmente nos elementos que compunham o complexo guerra-sacrifício tupinambá (ritos de passagem, antropofagia ritual e crenças/mitos), integrando-os em uma “religião” etnograficamente descrita e supostamente compartilhada entre os Tupi-Guarani antigos e contemporâneos, que teria como núcleo os mitos sobre a criação e destruição do mundo e a existência de uma “Terra sem Mal”.

Segundo Métraux¹¹⁸, os indígenas que compartilham o tronco linguístico tupi compartilham também a crença na existência de um paraíso terrestre, a “Terra sem Mal”, que, diferentemente do paraíso cristão, pode ser alcançado em vida. No século XVI, essa ideia foi difundida principalmente pelos caraíbas – líderes religiosos indígenas – que, em suas visitas aos diferentes grupos, discursavam a respeito do tema, incentivando os indígenas a migrarem em busca do paraíso perdido. Nessa chave de leitura, a procura pela Terra sem Mal explicaria a agitação e as migrações indígenas narradas pelos observadores quinhentistas, sendo interessante notar que, dentre as explicações formuladas pelos cronistas para o fato, o autor escolhe aquela que foi sustentada apenas por Gândavo:

A maioria dos cronistas que relatam a migração em espécie assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e aventuras. Segundo outros, o fato não passou de uma tentativa de escapar da dominação portuguesa. Gândavo, que viveu longos tempos na costa do Brasil e conhecia bem a mentalidade e as crenças desses silvícolas, é o único a indicar a sua verdadeira razão. Segundo esse autor, o feiticeiro Viazuru e seus companheiros teriam partido com o objetivo de encontrar a terra da “imortalidade e dos descansos perpétuos”¹¹⁹.

Com relação à guerra, nesse primeiro estudo, concluído em 1928, o autor dedicou-se à descrição (1) dos rituais e crenças que antecederiam e preparavam a guerra; (2) dos confrontos bélicos; (3) do ritual antropofágico.

¹¹⁷ MÉTRAUX, 1979.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem, p.184.

Nessas descrições, Métraux¹²⁰ não estabeleceu relação entre os elementos relativos à guerra e à vingança e o profetismo tupinambá que, do seu ponto de vista, era o principal elemento do sistema religioso que descreveu.

Em estudos posteriores sobre os Tupinambá, o próprio Métraux¹²¹ fez alterações significativas. Em 1948, embora ainda destacasse a importância das crenças e ritos tupi a respeito da “Terra sem Mal”, afirmou a centralidade do complexo guerreiro para a cultura tupinambá como um todo e, em especial, na determinação dos valores religiosos indígenas no verbete que escreveu para o *Handbook of South American Indians*:

Os valores sociais e religiosos mais importantes se aglomeravam em torno da guerra e da prática do canibalismo. O prestígio e o poder político derivavam principalmente da execução ritual dos prisioneiros, cuja influência chegava a atingir a vida sexual. O interesse excessivo dos Tupinambá pelo canibalismo ritual contribuiu para manter as diferentes tribos e as comunidades locais em um constante estado de guerra, que foi uma das principais causas da sua rápida sujeição aos europeus. O mútuo ódio que sentiam, nascido do desejo de vingarem o insulto do canibalismo, era tão grande que os grupos Tupinambá sempre marcharam de bom grado ao lado dos invasores brancos contra os seus rivais locais. Sua disposição belicosa e seu desejo por carne humana se expressam em muitos aspectos da sua cultura, como a educação, a oratória, a poesia e a religião¹²².

Nesse trecho, o autor vislumbrou na vingança – consumada com a antropofagia – o principal motivo para as guerras tupinambá, ao mesmo tempo em que afirmou a centralidade da guerra e da antropofagia para a “religião tupinambá”. Possivelmente, essa afirmação resultou da constatação de que os textos quinhentistas faziam mais referências ao complexo guerra-sacrifício tupinambá do que às migrações para a Terra sem Mal. No entanto, é importante destacar que, apesar desta passagem entrar em contradição com sua análise anterior¹²³, Métraux¹²⁴ não revisou esse estudo, nem estabeleceu relação entre a Terra sem Mal e a guerra tupinambá.

De fato, poucas notícias a respeito das migrações realizadas pelos Tupinambá fazem menção à busca por uma Terra sem Mal. Este segundo

¹²⁰ Idem.

¹²¹ MÉTRAUX, Alfred. The Tupinamba. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, 1948, v. 3.

¹²² Idem, p.119.

¹²³ MÉTRAUX, 1979. (1ª edição 1928).

¹²⁴ MÉTRAUX, 1948.

tema, problemático pela falta de embasamento nos textos dos séculos XVI e XVII, foi evidenciado e analisado criticamente por Cristina Pompa¹²⁵.

A autora identificou que a hipótese de que as narrativas sobre a Terra sem Mal e as migrações que elas ocasionaram entre o fim do século XIX e início do XX obedeciam a uma tradição pré-colonial não afetada pelo contato, formulada primeiramente por Nimuendaju¹²⁶, contribuiu para a concepção de Métraux. Conforme demonstra, foi sob a influência dessa leitura que Métraux construiu sua visão sobre a religião tupinambá.

Em sua análise crítica, quando confrontou as fontes quinhentistas e seiscentistas com as diferentes abordagens do tema mitológico Terra sem Mal, Pompa (2003) demonstrou que a hipótese central de Métraux¹²⁷ – de que a crença na existência de uma Terra sem Mal impulsionava as migrações tupi desde antes do encontro com os europeus – não se sustenta depois de uma verificação cuidadosa: trata-se de uma inferência, possível somente com o uso dos dados sobre os Tupi contemporâneos para complementar as lacunas deixadas pelas obras antigas.

Em outras partes de sua obra, a autora demonstra que as migrações indígenas e a atuação dos caraíbas ocorreram dentro de um novo contexto cultural, no qual a vertente cristã abraçada pelos autores das fontes constituiu a principal tradução da alteridade americana para o público letrado europeu e, também, o campo simbólico privilegiado para as traduções que possibilitaram a comunicação entre europeus e nativos.

Nessa perspectiva, avalizamos as contribuições da pesquisa realizada por Pompa¹²⁸ que demonstrou que as traduções realizadas pelos cristãos missionários forneceram ao nativo um conjunto de instrumentos simbólicos que, incorporados ao seu repertório mítico e ritual, resultaram nas migrações “messiânicas” e na “crença” na existência de um paraíso terrestre. Desse modo, também interpretamos o “profetismo” tupi – caracterizado pelas migrações em busca de um território mítico – como parte de uma religiosidade construída durante a implementação do sistema colonial, no processo de

¹²⁵ POMPA, 2003.

¹²⁶ UNKEL, Curt Nimuendaju. *Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

¹²⁷ MÉTRAUX, 1979.

¹²⁸ POMPA, 2003.

reelaboração da tradição indígena que, no caso dos Guarani, continuou a constituir uma unidade de sentido.

Com relação ao complexo bélico e sua relação com o “profetismo” tupi, é importante indicar que as fontes¹²⁹ usadas por Métraux¹³⁰ para sustentar sua tese sobre a centralidade desse profetismo no sistema religioso tupi, também tratam das guerras travadas entre indígenas e colonizadores na segunda fase do processo de adaptação dos nativos ao mundo colonial, que correspondeu ao ajuste entre as demandas dos colonizadores e dos nativos e marcou início do processo de transformação da cultura indígena algumas décadas depois do contato. Essa fase teve início com a intensificação da presença portuguesa no Brasil a partir de 1549, quando as disputas por terra e pelos cativos de guerra se tornaram mais frequentes, cabendo destacar que a demanda portuguesa por escravos representava para os nativos a perda da liberdade.

Nesses textos, as referências às migrações aparecem nas descrições de momentos tensos nas relações entre colonizadores e nativos, como alternativas construídas pelos indígenas que, diante dos males trazidos pelos europeus (epidemias, escravidão, perda de território), primeiro fizeram guerra, depois, adotaram a estratégia da fuga.

Um dos pontos problemáticos da análise de Métraux¹³¹ é a tentativa de separar as estruturas nativas daquelas que emergiram a partir da colonização, operação impossível, já que todos os registros sobre os povos tupi foram feitos a partir do contato. Esse intento se explicita na concepção do autor sobre as migrações e as guerras tupinambá como movimentos genuinamente indígenas, afetados apenas fragmentariamente pela ocupação europeia:

Vários surtos messiânicos ocorreram na segunda metade do século XVI quando várias tribos Tupinambá foram forçadas a ceder territórios aos portugueses, pois estavam sendo desalojadas ou escravizadas. Aqui, como em outras partes do Novo Mundo, estas crises eram incitadas por xamãs ou profetas que anunciavam o retorno do tempo mítico e o desaparecimento do flagelo branco. Seguindo uma tradição profundamente enraizada entre as tribos Tupi, estes profetas exortavam os nativos a partirem para a terra da imortalidade, para onde o herói cultural foi depois da sua aventura terrestre (MÉTRAUX, 1979, p. 98).

¹²⁹ Refiro-me às cartas dos jesuítas (apud LEITE, 1956) ao texto de Gândavo (1980), D'Abbeville (1975) e D'Evreux (1929).

¹³⁰ MÉTRAUX, 1979.

¹³¹ Idem.

Apesar de admitir que o contato entre nativos e portugueses constituiu um dos motivos para as migrações indígenas, Métraux¹³² não reconhece a hipótese de que esse encontro teria fornecido elementos para a criação de um campo cultural novo, a partir do qual os indígenas elaboraram um conjunto de instrumentos que lhes possibilitou agir nas situações com que se defrontavam no cotidiano colonial, além de fornecer - embora em menor medida - noções que lhes permitiram repensar essa nova realidade.

A reelaboração da cultura indígena a partir do encontro entre europeus e indígenas vem sendo analisada em pesquisas contemporâneas, as quais, mediante a crítica das noções clássicas de cultura, apontam novas possibilidades para se pensar o encontro e seus produtos.

A análise de Métraux¹³³ também foi falha ao não demonstrar a relação entre as migrações e o complexo bélico tupinambá. Mais tarde, Florestan Fernandes¹³⁴ e Pierre Clastres¹³⁵ tentaram estabelecer a relação entre as práticas bélicas e o profetismo, sendo que Clastres e alguns antropólogos que o sucederam produziram análises igualmente problemáticas na medida em que repetiram Métraux no destaque ao profetismo tupi.

Contudo, cabe ponderar que, apesar das lacunas e limites apontados, os estudos pioneiros de Métraux¹³⁶ tiveram o mérito de deslindar as principais estruturas da cultura Tupinambá e, por isso, surtiram grande impacto nos trabalhos posteriores sobre os grupos indígenas que compartilhavam o tronco linguístico tupi-guarani. Ao apresentar uma etnografia sobre os Tupinambá e conceber a ideia da centralidade de um sistema religioso na determinação das outras características nativas, o autor inaugurou, grosso modo, duas linhas de investigação: (1) a análise do “profetismo tupi-guarani”, cujo núcleo seriam as migrações em busca da “Terra sem Mal”; (2) o estudo do complexo bélico tupinambá.

¹³² MÉTRAUX, 1979.

¹³³ Idem

¹³⁴ FERNANDES, 1963, 1979.

¹³⁵ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1979. Ensaio de Antropologia Política.

¹³⁶ MÉTRAUX, 1927, 1948, 1979.

2.2. A função social da guerra e das migrações na visão de Florestan Fernandes

O primeiro autor a estabelecer relação entre a guerra e o profetismo na religião indígena foi Florestan Fernandes¹³⁷ (1963) que, depois de reconstituir a organização social dos Tupinambá, observou a centralidade da guerra na estrutura social indígena¹³⁸ e, em vista dessa observação e da proposta teórica que adotou – o funcionalismo, determinou o lugar do profetismo nessa cultura, explicitando sua relação com a guerra tupinambá em uma obra posterior¹³⁹.

Na obra *A organização social dos Tupinambá*, de 1963, o autor inferiu que a guerra era o principal instrumento de um sistema religioso cujo objetivo era a realização da vingança de sangue, que respondia à demanda social de socorro ao: “[...] ‘espírito’ de um antepassado morto em condições que punham em risco a integridade de sua ‘pessoa’, ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do espírito de um antepassado ou ancestral mítico”¹⁴⁰.

A vida social dos Tupinambá era regida por um conjunto de ritos “organicamente integrados e interdependentes”¹⁴¹, repetidos em ciclos regulares, que incluíam desde a regulamentação social do comportamento dos indivíduos, principalmente do sexo masculino, até o sacrifício do inimigo e a renomeação do matador, para atender às demandas de vingança dos antepassados e dos ancestrais míticos.

Nesse sistema religioso em que a vingança – principal objetivo da unidade social – e as práticas a ela associadas ocupavam o núcleo da vida coletiva, o profetismo e as migrações para a Terra sem Mal constituíam uma motivação ideológica secundária, que emergia somente quando os indígenas precisavam organizar-se belicamente para buscar novas terras. Nessas ocasiões, os pajés discursavam sobre a Terra sem Mal para dar aos indivíduos a força necessária para migrar e enfrentar as dificuldades da viagem. Tal força

¹³⁷ FERNANDES, 1963.

¹³⁸ É interessante observar que Métraux (1979) não achava possível reconstituir a organização social dos Tupinambá a partir das fontes disponíveis. Contudo, Fernandes (1963, 1970) conseguiu realizar essa tarefa a partir de uma análise exaustiva dos textos quinhentistas e seiscentistas, seguindo as orientações metodológicas da escola funcionalista.

¹³⁹ FERNANDES, 1970.

¹⁴⁰ FERNANDES, 1963, p. 319.

¹⁴¹ Idem, p. 67.

se concretizava em um determinado estado de tensão emocional que lhes propiciava:

[...] uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio das cerimônias mágico-religiosas. A aplicação das forças daí resultantes e a direção coletiva que esta aplicação devia receber, dependiam, em parte do líder carismático. É fácil compreender que tais movimentos, do ponto de vista da ação coletiva e da consecução dos fins visados, adquiriam uma força especial. Transformavam-se em irresistíveis alaúdes humanos capazes de destruir ou neutralizar os obstáculos mais sérios, colocados entre eles e os objetivos comuns, pela natureza ou grupos tribais inimigos. Isso talvez explique a formidável força de expansão Tupinambá¹⁴².

Assim, segundo Fernandes¹⁴³, todas as mobilizações bélicas tupinambá tinham caráter religioso e a organização bélica inspirada nos discursos proféticos em torno da Terra sem Mal servia principalmente para garantir a sobrevivência material da tribo. Em outras palavras, o aparato ideológico da religião tupinambá, juntamente com as práticas bélicas, ordenava e garantia os modos de funcionamento da economia tribal, pois as vitórias bélicas proporcionavam aos indígenas o domínio sobre uma área que possuía terra para o plantio de alimentos, animais para serem caçados e rotas para migração a serem usadas quando as condições de sobrevivência presentes no meio se esgotassem.

Ao explicar o profetismo, Fernandes¹⁴⁴ propõe como principal função das migrações para a Terra sem Mal o estabelecimento do equilíbrio entre o modo de vida indígena – determinado pelas demandas sociais de vingança – e os recursos naturais do meio. No entanto, apesar de destacar o aspecto material da religião, das migrações e da guerra, o autor nega a preponderância dos valores materiais sobre os valores ideológicos do grupo ao enfatizar que a função principal da guerra está enraizada no âmbito das relações humanas determinadas na esfera religiosa:

O padrão de dominância estabelecido pelos Tupinambá nas suas relações com os demais agrupamentos humanos, que competiam com eles, seria de ordem cultural. Mas de natureza religiosa, não tecnológica [...]. O padrão seria, portanto, função dos valores religiosos, que penetravam completamente a teia de relações intra e

¹⁴² FERNANDES, 1970, p. 65.

¹⁴³ FERNANDES, 1970.

¹⁴⁴ Idem.

intertribais, abrangendo assim inclusive as relações de caráter adaptativo¹⁴⁵.

Portanto, diferentemente de Métraux¹⁴⁶, Fernandes¹⁴⁷ considerou o profetismo a estrutura secundária de uma religião indígena, cujas estruturas centrais eram a guerra e a vingança.

Apesar dessa diferença, os dois autores trataram das estruturas sociais que emergiram no período pós-contato da mesma forma, dado que, para ambos, os textos quinhentistas e seiscentistas ora descreviam estruturas genuinamente nativas, ora tratavam das etapas do processo de extinção da cultura nativa que, aos poucos, ia sendo substituída pela cultura do colonizador.

No entanto, somente Fernandes¹⁴⁸ analisou as informações referentes às mudanças impostas pelo contato na guerra indígena e expôs suas considerações sobre o tema no capítulo introdutório do seu primeiro estudo sobre os Tupinambá¹⁴⁹, de 1946, e em um ensaio intitulado *Organização tribal e reação à conquista*¹⁵⁰, de 1975. Nos dois textos, o sociólogo concebeu as mudanças sofridas pela cultura tupinambá depois do encontro como desencadeadoras de um processo de aculturação e de integração do indígena à sociedade colonial. Em seu texto mais antigo, Fernandes¹⁵¹ narrou a história do contato nos séculos XVI e XVII para tratar dos fluxos migratórios e do processo de extinção dos Tupinambá. Nessa parte, retoma as narrativas do início do processo colonial sobre as guerras entre indígenas e portugueses em disputa por território, enfatizando sempre a luta dos indígenas para preservar seus hábitos culturais.

No ensaio¹⁵² publicado em 1975, o autor retomou a descrição do processo de extinção dos Tupinambá para destacar o impacto negativo do sistema colonial português nas culturas indígenas e, mais uma vez, demonstrar que os nativos não ficaram passivos perante os abusos cometidos pelos

¹⁴⁵ FERNANDES, 1970, p. 65-6.

¹⁴⁶ MÉTRAUX, 1979.

¹⁴⁷ FERNANDES, 1970.

¹⁴⁸ FERNANDES, 1963.

¹⁴⁹ Idem (1ª edição 1946).

¹⁵⁰ FERNANDES, Florestan. *Organização tribal e reação à conquista*. In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

¹⁵¹ FERNANDES, 1963 (1ª edição 1946).

¹⁵² FERNANDES, 1975.

colonizadores, pois, enquanto lhes foi possível, fizeram guerras contra os invasores.

Nas duas obras, afirma que o sistema colonial provocou a extinção dos Tupinambá, visto que, entre outras coisas, tentou impor aos indígenas uma nova organização social, que promoveu a desestruturação do seu sistema cultural. Logo, foi em reação a essa organização que os indígenas instrumentalizaram a guerra, e se aliaram principalmente aos franceses para tentar expulsar os portugueses dos seus territórios e recuperar a estrutura social perdida depois do contato.

Portanto, se para Métraux¹⁵³ o profetismo da Terra sem Mal era o principal instrumento nativo de resistência ao contato, Florestan Fernandes¹⁵⁴, entendia que a guerra – núcleo da cultura tupinambá – desempenhou tal função. Ambos desconsideraram a hipótese de esses dois elementos da “religião” indígena, profetismo e guerra, terem se transformado depois do encontro cultural, embora tal hipótese possa ser amparada em determinadas passagens das fontes por eles consultadas.

Apesar de trazerem brilhantes inferências, como as relativas ao significado e à função da vingança, as investigações de Métraux¹⁵⁵ e de Fernandes¹⁵⁶ foram limitadas pela perspectiva sincrônica, formulada em propostas epistemológicas alternativas ao evolucionismo no início da etnografia científica e que, por essa razão, abandonavam, aos poucos, a abordagem histórica no âmbito das pesquisas etnológicas e antropológicas.

Os estudos de Métraux¹⁵⁷ sobre os Tupi-Guarani, elaborados antes das obras de Fernandes¹⁵⁸, foram bastante influenciados pela referida perspectiva, que pode ser identificada no objeto de pesquisa escolhido pelo autor: uma religião que existia antes do contato e ainda era praticada pelos Guarani contemporâneos, constituindo-se como marca da identidade e de resistência cultural dos poucos grupos que sobreviveram ao contato. Nas obras sobre os Tupi-Guarani, um núcleo cultural é identificado inicialmente por sua repetição

¹⁵³ MÉTRAUX, 1979.

¹⁵⁴ FERNANDES, 1975.

¹⁵⁵ MÉTRAUX, 1927, 1948, 1979.

¹⁵⁶ FERNANDES, 1963, 1970, 1975.

¹⁵⁷ MÉTRAUX, 1927, 1979.

¹⁵⁸ FERNANDES, 1963, 1970, 1975.

dentro de uma determinada área e pela suposição da sua resistência à passagem do tempo.

Já Fernandes¹⁵⁹, ao conceber a cultura como um organismo composto por partes perfeitamente integradas e passível de ser compreendida mediante o conhecimento do chamado “presente etnográfico” – visão da teoria funcionalista – excluiu da análise do sistema de vinganças tupinambá elementos imprescindíveis para a compreensão do complexo bélico indígena tal como este se apresentava nas fontes.

Dentre os elementos não analisados, destacam-se as informações sobre as alianças bélicas e inimizades estabelecidas entre europeus e nativos no recorte temporal analisado pelo autor. Esse procedimento criou a ilusão de que as guerras descritas nas fontes não tinham nenhuma relação com o contexto do encontro intercultural, quando, na verdade, todas as informações sobre o complexo bélico indígena foram coletadas depois da chegada dos europeus à América por observadores que pertenciam a grupos estrangeiros que se envolveram em guerras com os indígenas como aliados ou inimigos.

Ademais, as fontes permitem questionar a própria “função social” da guerra tupinambá na medida em que apontam um rápido abandono do ritual antropofágico, seguido em alguns casos, da adaptação da guerra indígena para o atendimento das demandas europeias por escravos, além de indicar outras importantes “funções” da guerra entre os Tupinambá, dentre as quais destaca-se a conservação de territórios.

2.3. Lévi-Strauss: a guerra e o sistema de reciprocidade indígena

No início dos seus estudos de etnologia, Lévi Strauss¹⁶⁰ voltou sua atenção para o complexo bélico tupinambá em um artigo intitulado *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*, produzido para a *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo em 1942¹⁶¹. Neste artigo, o autor identifica que, ao lado das lutas e oposições entre grupos rivais das terras baixas sul-

¹⁵⁹ FERNANDES, 1963, 1970, 1975.

¹⁶⁰ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁶¹ Usamos a versão reproduzida em SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 325-339.

americanas, coexistiam outros fatores de coesão intragrupal, constatados pela presença de elementos estranhos à economia e/ou à sociedade analisada – plantas domesticadas, objetos, vocábulos e mulheres – em importantes setores da vida tribal.

Por essa razão, considerou as guerras tupinambá descritas nos textos dos séculos XVI e XVII como um modo de obter elementos essenciais para a própria cultura indígena, na medida em que

As guerras tinham um objetivo, que aliás impressionou bastante os viajantes: conseguir os prisioneiros destinados, de acordo com um ritual perfeitamente elaborado, a serem consumidos em banquetes antropofágicos. Estes banquetes, que encheram de horror a Jean de Léry, que os testemunhou, e muito mais ainda a Staden, que por várias vezes correu o risco de ser vítima dos selvagens, desempenham na sociedade tupinambá múltiplas funções, que explicam assim o lugar essencial que estas cerimônias ocupam na cultura indígena. Os ritos antropofágicos são ligados ao mesmo tempo às ideias mágicas e religiosas e à organização social; eles põem em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o status social dos indivíduos [...] Assim uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça através da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva; não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise, mas fornecendo ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura¹⁶².

Assim como Fernandes¹⁶³ – que concluiu sua primeira análise depois da publicação do artigo em pauta – Lévi-Strauss¹⁶⁴ deduziu que a guerra era a principal atividade realizada pelos indígenas, um fato social total (no sentido cunhado por Mauss¹⁶⁵) que, além de regular a organização social, fornecia a cada grupo o elemento central para a manutenção da própria cultura: os cativos que seriam sacrificados e comidos nos rituais. Desse modo, a principal diferença entre a análise de Lévi-Strauss¹⁶⁶ e as realizadas por Métraux¹⁶⁷ e Fernandes¹⁶⁸ é a retirada do foco da análise da guerra do campo da religião

¹⁶² LEVI-STRAUSS, 1976, p.326-327.

¹⁶³ FERNANDES, 1963 (1ª edição 1946).

¹⁶⁴ LEVI-STRAUSS, 1976.

¹⁶⁵ MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

¹⁶⁶ LEVI-STRAUSS, 1976.

¹⁶⁷ MÉTRAUX, 1927, 1948, 1979.

¹⁶⁸ FERNANDES, 1963, 1970.

indígena para o campo das relações intertribais, com base no pressuposto de que a guerra era parte de um sistema de reciprocidade compartilhado por diferentes grupos, e que determinava, por trás do relacionamento hostil dos grupos com o meio social externo, uma estreita interdependência entre as unidades sociais.

Para chegar a essa conclusão, Lévi-Strauss¹⁶⁹ (1976) analisou as relações intragrupais de diversas tribos sul-americanas das terras baixas e identificou a repetição desse mesmo padrão de relações em outros grupos indígenas da América do Sul. Além dos Tupinambá, os índios do Xingu (observados por Karl von den Steinen no século XIX), os Nambikwara e os Tupi Kawahíb (observados por ele na década de 1930) compartilhavam um sistema de organização interna complexo e mantinham um modo de relação com o exterior orientado para a busca de elementos fundamentais para a perpetuação de suas unidades sociais em outros grupos por meio das trocas (guerras potenciais pacificadas) ou das guerras (trocas malsucedidas).

Essa hipótese foi elaborada pelo autor depois da expedição que realizou ao interior do Brasil, onde esteve entre os Nambikwara da Serra dos Pareci e entre os Tupi-Kawahíb que viviam próximo ao Rio Madeira em 1938, portanto no período em que elaborava sua antropologia estrutural. Nessa viagem, receberam destaque as observações feitas entre os Nambikwara.

De acordo com o relato da expedição realizado por Dina Lévi-Strauss¹⁷⁰, os expedicionários ficaram quatro meses na Serra dos Pareci, hospedados em uma aldeia Nambikwara e, mais tarde, exploraram o local, estabelecendo contato com outros 3 grupos Nambikwara. Nesse período, o autor observou o modo de vida, a organização social e as relações entre os grupos que viviam na região, chegando a presenciar um encontro comercial entre facções Nambikwara.

Lévi-Strauss¹⁷¹ menciona que os diversos grupos que compõem a etnia viviam da caça, da coleta de frutos e da mandioca que plantavam nos períodos de vida sedentária. Habitavam a parte meridional da região situada entre os rios Guaporé e Madeira, onde se fixavam em aldeias, compostas quase

¹⁶⁹ LEVI-STRAUSS, 1976.

¹⁷⁰ PEIXOTO, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: A formação do etnólogo. *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, p. 70-107.

¹⁷¹ LEVI-STRAUSS, 1976.

sempre por parentes, durante as estações chuvosas, e por onde circulavam durante a estação seca, depois de dividirem o grupo em bandos de no máximo 40 pessoas.

Sobre a relação entre os bandos, o autor relata que, em geral, os indígenas mantinham relações pacíficas com parentes e aliados e relações hostis com os Nambikwara que procediam de territórios distantes e/ou falavam um dialeto distinto. Nesse último caso, os grupos indígenas tinham uma atitude ambígua quando postos em relação, já que ao mesmo tempo em que temiam os outros grupos, sentiam-se necessários uns aos outros:

É com efeito, por ocasião de um encontro que eles poderão obter artigos desejáveis que só um dentre eles possui ou é capaz de produzir ou fabricar. Estes artigos dividem-se essencialmente em três categorias: Há, primeiro, as mulheres que somente as expedições vitoriosas permitem arrebatam; depois, as sementes, principalmente as sementes de feijão; enfim, a cerâmica e mesmo fragmentos de cerâmica utilizados nos fusos. Assim, os Nambikuára, que desconhecem a cerâmica e cujo nível cultural é manifestamente inferior ao dos seus vizinhos ocidentais e meridionais, tinham, no dizer de seu chefe, levado a efeito recentemente diversas campanhas guerreiras com o único fim de obter grãos de feijão e cacos de cerâmica¹⁷².

Lévi-Strauss¹⁷³ presenciou um desses encontros comerciais entre grupos hostis, o qual descreveu a partir das próprias observações, complementadas com as informações que obteve com os nativos. Ele relata que, quando os indígenas sabiam da aproximação de um grupo estranho, pela fumaça que viam subir ao céu, reuniam-se para decidir se se aproximariam dele ou não. Em caso de decisão positiva – quando viam que o contato era inevitável, e/ou sentiam-se suficientemente fortes para enfrentar um combate, e/ou sentiam necessidade de algum bem possuído pelo grupo estranho – o grupo se reduzia a seus elementos masculinos, aproximava-se dos estranhos e iniciava uma longa conversa, na qual um lado tinha intenções belicosas e o outro queria estabelecer um contato pacífico.

Inicialmente, as falas pacíficas prevaleciam, o que possibilitava, então, a aproximação das crianças e mulheres e o assentamento dos grupos inimigos em um novo acampamento. Depois de formado o acampamento, os

¹⁷² LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 333.

¹⁷³ LÉVI-STRAUSS, 1976.

Nambikwara faziam suas danças e cantos, depreciando a própria exibição e elogiando a alheia. No encontro observado por Lévi-Strauss¹⁷⁴, as relações pacíficas iniciais deram rapidamente lugar a ameaças e discussões, que alguns mediadores tentaram apartar. A seguir, travaram-se lutas em que os homens tentavam arrancar o tufo de palha que os rivais usavam como adorno corporal até o amanhecer, quando os índios demonstraram interesse pelos objetos dos adversários e pediram para vê-los mais de perto.

De acordo com Lévi-Strauss¹⁷⁵, essa inspeção representava o início das trocas comerciais, realizadas sem regateios, sem tentativas de valorização do próprio produto, sem testemunho de satisfação ou de desacordo entre as partes. O balanço final era feito somente depois que os grupos se separavam e, quando os nativos não ficavam satisfeitos com a troca efetuada, acumulavam por semanas ou meses um rancor que se tornava gradativamente mais agressivo, até eclodir o combate. Portanto, uma troca malsucedida poderia resultar em guerra.

Segundo os nativos informaram a Lévi-Strauss¹⁷⁶, além dos danos materiais resultantes da troca, existiam outros motivos para a guerra, como a necessidade de vingar um assassinato ou o rapto de mulheres. Entretanto, isoladamente, tais motivos não determinavam a realização das guerras, que eram travadas somente quando o grupo se sentia capaz de vencê-las e depois de cumpridos os protocolos sociais.

Um destes protocolos consistia no discurso exaltado de um membro da tribo que, irritado, expunha as causas da própria raiva, chamando os seus à guerra. Feita a conclamação, os nativos consultavam seu “chefe” ou “feiticeiro” para saber se seriam bem-sucedidos, pois somente um presságio positivo autorizava o início da guerra, sendo que muitas vezes, desistiam da empresa no caminho. Quando decidiam combater, atacavam o grupo inimigo na madrugada, cercavam a aldeia dispersos pelo mato e aguardavam o momento da abordagem. O sinal para o início dos combates era dado por um apito. O

¹⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Idem.

ataque consistia em atirar as flechas envenenadas usadas na caça de grandes animais¹⁷⁷.

Entre os Tupi-Kawahíb que viviam próximo ao rio Madeira, Lévi-Strauss interpretou a política de intercassamentos como o “correspondente positivo da guerra”¹⁷⁸. Conversando com os indígenas, soube que, no passado, um poderoso chefe havia sujeitado vinte clãs ao seu domínio por meio de uma série de guerras vitoriosas, interrompidas em 1914, pelos primeiros contatos com os brancos. Assim, o antropólogo concluiu que a guerra havia se tornado rara nesse grupo, devido ao estado de “decadência fisiológica e social”¹⁷⁹ experimentado depois do contato.

As descrições antigas sobre o sistema bélico tupinambá foram também elaboradas por Lévi-Strauss¹⁸⁰ à luz do relato de Karl von den Steinen e dos antropólogos sobre os povos do Xingu. Diferentemente dos outros casos analisados pelo autor, nem todos os nativos dessa região compartilhavam o mesmo tronco linguístico e hábitos culturais. Todavia, como os outros grupos, viviam em estado de constante tensão e desconfiança com relação aos seus vizinhos e, aqueles que falavam a mesma língua, realizavam guerras entre si no início dos contatos com os não-indígenas.

Apesar das hostilidades, os grupos possuíam uma economia interdependente – cada grupo era especializado na produção de um determinado objeto –, que pressupunha a realização de determinadas cerimônias, nas quais eram realizadas as trocas de objetos. Outro tipo de troca positiva eram os intercassamentos entre grupos distintos, que eventualmente davam origem a novos grupos. Assim, mesmo que a relação dos indígenas com as unidades não aparentadas fosse hostil, tais unidades eram essenciais para a manutenção das culturas nativas, na medida em que possuíam elementos fundamentais para a perpetuação da cultura tribal, logo, o padrão hostil das relações intergrupais tinha uma interface positiva.

Embora não constituam o foco do estudo de Lévi-Strauss¹⁸¹, suas concepções sobre o contato intercultural e a transformação das culturas nativas

¹⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁷⁸ Idem, p.330.

¹⁷⁹ Idem, p.330.

¹⁸⁰ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁸¹ Idem.

aparecem nas entrelinhas do artigo em pauta. O autor entende que o contato não transformou a essência das culturas nativas – o sistema de reciprocidade –, pois, embora tenha amenizado a hostilidade entre os grupos, não a extinguiu, já que os grupos indígenas contemporâneos contemplados continuavam desconfiando dos grupos com os quais efetuavam trocas.

Com relação aos Tupinambá, o fato de não considerar as descrições das alianças e guerras realizadas entre europeus e nativos nos primeiros séculos do encontro em sua análise, indicam que o autor compartilhou com Fernandes¹⁸² e Métraux¹⁸³ a ideia de que essas informações retratam a transformação da cultura indígena na cultura do colonizador. No entanto, esse entendimento explicaria não somente a diferença entre a configuração do sistema de reciprocidade observado e aquela descrita nos relatos quinhentistas.

Apesar dos limites apontados, as proposições de Lévi-Strauss¹⁸⁴ são pertinentes e relevantes, dado que sua análise, ao identificar uma estrutura comum nas relações intragrupais ameríndias, propiciou a formulação de novas hipóteses para o estudo das relações estabelecidas a partir do encontro intercultural, além de influenciar, mais do que os estudos anteriormente abordados, as recentes análises antropológicas sobre o complexo bélico tupinambá e suas possíveis variações contemporâneas.

Em relação aos estudos sobre a interculturalidade, sua interpretação das guerras intertribais oferece uma pista importante para a compreensão da dinâmica das relações intratribais e das relações entre nativos e europeus: as guerras registradas nas fontes do século XVI poderiam consistir também em operações de troca dos elementos essenciais para a vida intergrupar, representados pelos cativos ou pelos objetos europeus.

Nesse segundo caso os posteriores desenvolvimentos dessa primeira proposta interpretativa de Lévi-Strauss para o sistema de reciprocidade oferecem aporte para alguns estudos¹⁸⁵ analisados no capítulo anterior que aventaram que os objetos europeus, recebidos por ocasião das alianças bélicas, substituíram os antigos cativos de guerra e, desse modo, eram

¹⁸² FERNANDES, 1963, 1970, 1975.

¹⁸³ MÉTRAUX, 1927, 1979.

¹⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁸⁵ FARAGE, 1991; ALMEIDA, 2000 e 2014.

desejados pelos indígenas por motivos que ultrapassavam seu valor de uso. Ao permitir a formulação dessa hipótese, o autor oferece uma grande contribuição para os estudos sobre o complexo bélico, pois aponta a importância das relações de reciprocidade para a ativação da “máquina de guerra”¹⁸⁶ indígena.

Para a análise antropológica a observação de Lévi-Strauss¹⁸⁷ nesse artigo e seu sucessivo desenvolvimento parecem fundamentar os estudos contemporâneos que têm pensado a guerra tupinambá como relação (ao invés de negação à possibilidade conexão) e positividade, noções fundamentais para a compreensão das relações sociais e da cosmologia indígena.

2.4. Pierre Clastres: ambiguidades da guerra tupinambá e o poder coercitivo

Na década de 1970, as conclusões de Fernandes¹⁸⁸ sobre a centralidade do sistema de vingança para os Tupinambá, as análises de Lévi-Strauss¹⁸⁹ sobre o sistema de reciprocidade ameríndio e, principalmente, as inferências de Métraux¹⁹⁰ sobre o “profetismo tupi-guarani” aparecem sintetizadas nos ensaios de antropologia política de Pierre Clastres¹⁹¹, baseados nas informações fornecidas por esses autores a respeito da economia, religião e organização social tupinambá, complementadas por observações de campo realizadas por ele e outros antropólogos entre grupos nativos da América do Sul.

No entanto, apesar de construídos a partir de pesquisas já realizadas, os ensaios de Clastres¹⁹² apresentam um aporte inédito para a antropologia das terras baixas sul-americanas, pois reexamina as interpretações antropológicas sobre a guerra tupinambá a partir de uma perspectiva crítica a um lugar comum

¹⁸⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1996. 3v.

¹⁸⁷ LÉVI-STRAUSS, 1976.

¹⁸⁸ FERNANDES, 1963, 1970

¹⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.

¹⁹⁰ MÉTRAUX, 1979.

¹⁹¹ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1979. Ensaios de Antropologia Política.

¹⁹² Idem

dos relatos quinhentistas: a afirmação de que os Tupi eram povos “sem fé, nem lei, nem rei”.

Na elaboração de uma crítica a essa perspectiva, o autor identifica um modo de exercício político alternativo ao europeu, porquanto era estruturado para manter um ideal de liberdade que recusava a emergência de uma esfera política separada, ao invés de atuar na constituição e na articulação de mecanismos políticos coercitivos (fé, lei e rei), para manter uma entidade de poder alienada da vontade e das demandas dos membros do corpo político.

Fundamentado nessa tese, Clastres¹⁹³ busca demonstrar que diversos âmbitos da vida nativa eram socialmente controlados para evitar o surgimento do Estado. A economia tribal, por exemplo, era regulada por meio de um sistema de reciprocidade que evitava a acumulação, já que obrigava os chefes a distribuir generosamente os bens que recebiam e produzir somente o necessário para a vida do grupo. Esse modo de funcionamento inibia a emergência da economia política que, no ver do autor, gerava a necessidade do controle coercitivo sobre o trabalho dos indivíduos para a produção de bens a serem acumulados.

A guerra, reconhecida como instituição central da cultura tupinambá, tinha um importante papel na manutenção do ideal de autonomia indígena, uma vez que poderia irromper por ocasião das dissidências entre os chefes indígenas e os grupos a eles vinculados, servindo, desse modo, para evitar a emergência do poder coercitivo.

Em sua análise da obra de Pierre Clastres, Sztutman enfatiza esse aspecto da reflexão de Clastres e observa que para o autor, guerra tupi era uma “positividade”, pois ocupava a posição vazia deixada pela chefia, contribuindo para a manutenção da divisão dos índios em unidades sociais pequenas, o que evitava:

[...] a formação de grandes aglomerados populacionais e extensas redes de troca que acabam propiciando movimentos de centralização política. É o que mantém a lógica da multiplicidade, a possibilidade de cada comunidade diferenciar-se das demais, resistindo à sedução de unidade¹⁹⁴.

¹⁹³ CLASTRES, 1979.

¹⁹⁴ SZTUTMAN, 2009, p.132

Contudo, observa que havia uma ambiguidade nas relações entre a guerra e o poder, já que a guerra também criava condições para a emergência do poder coercitivo. Tal consideração foi feita pelo próprio Clastres que reconheceu que a guerra dava poder efetivo às lideranças sem poder em tempos de paz:

[...] sabe-se com efeito que a preparação e a condução de uma expedição militar são as únicas circunstâncias em que o chefe encontra possibilidade de exercer um mínimo de autoridade, fundada apenas, repitamo-lo, na sua competência técnica de guerreiro. Uma vez as coisas terminadas e qualquer que seja o resultado do combate, o chefe de guerra torna a ser um chefe sem poder, em caso algum o prestígio consecutivo à vitória se transforma em autoridade. Tudo se joga precisamente sobre essa separação mantida pela sociedade entre poder e prestígio, entre a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer. A melhor fonte para matar a sede de prestígio está ligada à guerra, não pode conservá-lo e reforça-lo senão na guerra: é uma espécie de empurrão que faz com que ele queira organizar incessantemente expedições guerreiras, das quais conta retirar os benefícios (simbólicos) inerentes à vitória. Enquanto o seu desejo de guerra corresponder à vontade geral da tribo, em particular dos jovens para quem a guerra é também meio de adquirir prestígio, enquanto a vontade do chefe não ultrapassar a vontade da sociedade, as relações habituais entre a segunda e o primeiro mantêm-se imutáveis. Mas o risco de ultrapassagem do desejo da sociedade pelo do seu chefe, o risco para ele ir além daquilo que deve, de sair do estrito limite que compete a sua função, esse risco é permanente. O chefe por vezes aceita corrê-lo, tenta impor à tribo o seu projeto individual, tenta substituir o seu interesse individual ao coletivo [...] Se 'isso funcionasse' então seria essa a terra natal do poder político, como obrigação e violência, e ter-se-ia a primeira encarnação, a figura mínima do Estado. Mas isso nunca acontece¹⁹⁵.

Observamos a tendência à segmentaridade das sociedades indígenas abordadas por Clastres nas fontes e estudos analisados. Contudo, tais textos não descreveram as fragmentações dos grupos nativos, como atos independentes do contato. Pelo contrário, as cisões entre os tupi foram abordadas em recorrentes narrativas que descreveram brigas no interior dos grupos nativos que aliaram-se aos colonizadores. Esse foi o caso, por exemplo, dos Tupiniquim de São Paulo que se separaram de Tibiriçá e passaram a fazer guerra contra os colonizadores¹⁹⁶ e também o que ocorreu entre os Tupinambá

¹⁹⁵ CLASTRES, 1979, p. 201-2.

¹⁹⁶ MONTEIRO, 1994.

da Bahia que, uma vez separados de Caramuru, fizeram guerras que culminaram com fracasso da primeira tentativa de colonização da Bahia¹⁹⁷.

Nossa análise das fontes e da historiografia também endossa a afirmação do autor de que a guerra tupi era ambígua enquanto dispositivo para evitar a emergência do Estado, porquanto poderia ocasionar o exercício do poder coercitivo por parte dos chefes indígenas. Todavia, novamente, tais aportes embasam-se nas narrativas das guerras e das alianças que envolveram nativos e europeus. Araribóia e Felipe Camarão, chefes indígenas cujas histórias foram analisadas por Almeida¹⁹⁸ e Elias¹⁹⁹, respectivamente, constituem exemplos de chefes cujos sucessos na guerra propiciaram o exercício de um poder semelhante ao poder coercitivo de que fala Clastres²⁰⁰.

Essa semelhança pode ser observada no fato desses líderes passarem a exercer o poder de modo vitalício, hereditário e coercitivo sobre os indígenas a eles vinculados. No entanto, cumpre notar que, para isso ser possível, teve que ocorrer uma mudança significativa nas estruturas de poder vigentes, representada pela presença dos colonizadores. Nesse contexto, como vimos no capítulo anterior, o exercício do poder por esses chefes mudou, porque sua autoridade deixou de ser legítima apenas durante a guerra, devido ao seu talento bélico, e passou a apoiar-se também na capacidade desses líderes de negociar os interesses indígenas com as autoridades coloniais.

Portanto, o poder coercitivo que vimos emergir entre alguns grupos indígenas na análise das fontes e da historiografia teve estrita relação com a constituição do estado colonial, mas diferenciou-se do tipo de poder exercido pelas autoridades coloniais, pois os chefes indígenas também ocuparam-se em tentar preservar os interesses dos grupos que governavam.

Portanto, o cotejamento da teoria de Clastres²⁰¹ com as fontes e os estudos históricos, ao mesmo tempo em que possibilita-nos pensar na teoria do autor como uma possível explicação para a dinâmica social e política dos grupos indígenas, encontra um primeiro limite no fato de que tais fontes e estudos destacam outros fatores que podem ter contribuído para as

¹⁹⁷ HEMMING, 2007; MARCHANT, 1980.

¹⁹⁸ ALMEIDA, 2000.

¹⁹⁹ ELIAS, 2005.

²⁰⁰ CLASTRES, 1979.

²⁰¹ Idem.

fragmentações dos grupos indígenas e a emergência de chefes com poder coercitivo.

Como vimos, as fontes e a historiografia apontaram as mudanças ocasionadas pelo contato - diminuição do número de cativos para os rituais antropofágicos, as epidemias, etc – como fatores que concorreram para as separações supramencionadas. Por sua vez, com relação ao que foi demonstrado para o risco da emergência do poder coercitivo entre os indígenas, cumpre questionar se o “poder do um” contra o qual os indígenas se opuseram não era, na verdade, a autoridade colonial.

Contudo, Clastres²⁰², atento somente as especificidades do exercício político entre os indígenas não considera os dados sobre o contato e formula uma outra explicação para a oposição dos indígenas contra o Estado.

Para o autor, os mecanismos sociais que impediam o surgimento do Estado entre os Tupi-Guarani entraram em decadência no século XV – um século antes da chegada dos europeus no continente americano – em razão do aumento populacional que, por sua vez, propiciou a formação de unidades sociais de maior dimensão, nas quais o equilíbrio de poder se alterou principalmente em função do aumento do poder dos chefes de guerra.

Assim, teria sido para fugir de um Estado em formação – atribuído a esse aumento de poder das chefias – que os indígenas, além de fazer guerra para não subordinarem-se a possíveis tiranos, também atenderam aos chamados dos caraíbas e iniciaram as migrações em busca da Terra sem Mal:

[...] não foi a chegada dos Ocidentais que cortou pela raiz a emergência possível do Estado entre os Tupi-Guarani, mas sim um sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma agitação de algum modo dirigida, senão explicitamente contra as chefias, pelo menos, pelos seus efeitos, destruidora do poder dos chefes. Queremos falar de um fenômeno que, desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi guarani, a pregação inflamada de certos homens que, de grupo em grupo, chamavam os índios a abandonarem tudo para se lançarem na procura da Terra sem Mal, o paraíso terrestre²⁰³.

²⁰² CLASTRES, 1979.

²⁰³ CLASTRES, 1979, p. 208.

Nessa passagem, Clastres²⁰⁴ retoma a hipótese de Métraux²⁰⁵ sobre a centralidade do profetismo tupi – caracterizado pelas migrações para a “Terra sem Mal” – para demonstrar que a religião tupi-guarani tinha também a função de impedir a centralização política.

Segundo Fernandes²⁰⁶ e Métraux²⁰⁷ e, portanto, concebendo o “profetismo” e a “belicosidade” como características genuinamente nativas e centrais nas estruturas sociais tupi, o autor sustenta que tais mecanismos serviam para impedir a formação de um estado centralizado, o que permite concluir que, em sua teoria política, as novidades introduzidas no mundo indígena pelos europeus – epidemias, genocídio, escravidão, novos objetos – em nada afetaram a dinâmica social interna e externa das sociedades nativas.

No entanto, argumentamos que os fatores ignorados pelo autor, constituem elementos agregados e inseparáveis das informações sobre o exercício político entre os Tupinambá e, portanto, são indispensáveis para a compreensão da política ameríndia, pois ao fornecerem informações sobre os nativos, também informam sobre o mundo colonial e sobre o contexto dos etnógrafos europeus nas entrelinhas do texto.

Agnolin²⁰⁸, considerando as fontes sobre os Tupinambá dentro do seu contexto de produção, faz a exegese da teoria política de Clastres, apontando os fundamentos filosóficos da representação dos indígenas como homens contra o Estado.

Segundo o autor, as primeiras descrições do exercício político entre os indígenas forneceram elementos para que, posteriormente, se associasse os “selvagens” do Novo Mundo aos gregos da Antiguidade clássica ao destacar a capacidade oratória daqueles que ocasionalmente assumiam as chefias para ajudar a estabelecer a harmonia social e promoviam debates nos quais todos participavam com igual poder de decisão. Essa imagem utópica da prática política indígena, construída entre os séculos XVII e XVIII, serviu de base para a formulação da crítica iluminista ao absolutismo monárquico mediante a

²⁰⁴ CLASTRES, 1979.

²⁰⁵ MÉTRAUX, 1979.

²⁰⁶ FERNANDES, 1970.

²⁰⁷ MÉTRAUX, 1979.

²⁰⁸ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual-americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

ênfase na premissa de que o Estado não é uma instituição natural e que nele está a origem dos males.

Agnolin²⁰⁹ demonstra que, ao ignorar o percurso histórico dentro do qual o selvagem vinha sendo conceituado desde o século XVI, Clastres²¹⁰ (1979) preocupou-se mais em “divulgar as teorias antiestatizantes” de sua época, do que em estudar o funcionamento do modelo político indígena.

O autor também revela que as representações e interpretações europeias das instituições políticas tupinambá sintetizaram uma diferença que se constituiria no modelo de contestação da organização política europeia, primeiro no texto dos iluministas e depois na antropologia política de Pierre Clastres²¹¹.

Observamos que a análise de Agnolin²¹² foi muito arguta no esclarecimento dos principais filtros que fundamentam a teoria clastriana. Todavia pensamos que as críticas que apresentamos não são suficientes para invalidar a reflexão do autor sobre a política ameríndia, porquanto esta, além de nos fornecer elementos para aventar hipóteses sobre a dinâmica política indígena no estabelecimento de alianças e no regime de guerra do período colonial, tem-se revelado produtiva para pensar os povos indígenas do mundo contemporâneo, como vêm demonstrando, os recentes trabalhos de Sztutman²¹³ e Perrone-Moisés²¹⁴ – que infelizmente não tivemos tempo de incluir no escopo dessa tese.

Portanto, concluímos nossa reflexão sobre a obra de Clastres, enfatizando que, apesar dos limites indicados, esse trabalho é importante para a análise do processo de reorientação da guerras e também assinalando a necessidade que sentimos de, posteriormente, repensar sua proposta a luz das contribuições de Sztutman²¹⁵ e de Perrone-Moisés²¹⁶.

²⁰⁹ AGNOLIN, 2007, p.522.

²¹⁰ CLASTRES, 1979.

²¹¹ AGNOLIN, 2007.

²¹² Idem.

²¹³ SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 562f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

²¹⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese. Trabalho apresentado ao Departamento de Antropologia como requisito parcial para a obtenção do título de livre-docente. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

²¹⁵ SZTUTMAN, 2005

2.5. As contribuições dos estudos clássicos para a análise do complexo bélico indígena

Apesar das críticas que fizemos aos estudos clássicos, reconhecemos que seus autores trouxeram indubitáveis contribuições aos estudos etnológicos e históricos, na medida em que transformaram os fragmentos de informações sobre os povos que compartilhavam o tronco linguístico tupi em etnografias e interpretações sugestivas que, em conjunto, forneceram as bases para os antropólogos e historiadores contemporâneos analisarem a cultura e a história desses grupos.

As observações de Fernandes²¹⁷ sobre a centralidade e o funcionamento do complexo guerra-sacrifício tupinambá foram importantes na medida em que o autor conseguiu desvendar as ligações do complexo bélico nativo com os diversos setores da vida tribal (cotidiano, ideologia, ritos de passagem) e determinar a centralidade da vingança nos rituais de sacrifício e de consumo dos corpos dos prisioneiros. Essa reconstituição da cultura nativa forneceu embasamento para análises antropológicas posteriores sobre as etnias que compartilham o tronco linguístico tupi, além de ajudar a recuperar a perspectiva nativa presente nas alianças e nos confrontos entre os tupi e os colonizadores narrados nas fontes quinhentistas e seiscentistas.

Por sua vez, as interpretações de Métraux²¹⁸, Lévi-Strauss²¹⁹ e de Clastres²²⁰ que, como vimos, abordaram o complexo bélico tupinambá como exemplo de um sistema e/ ou estrutura compartilhados entre as etnias das terras baixas sul-americanas, criaram importantes linhas de investigação no campo dos estudos antropológicos, as quais incentivaram uma profusão de análises sobre o pensamento, o parentesco e os sistemas políticos vigentes entre os nativos da América do Sul e passaram a orientar o tratamento das informações que os novos antropólogos coletaram em seus trabalhos de campo.

²¹⁶ PERRONE-MOISÉS, 2015.

²¹⁷ FERNANDES, 1963, 1970.

²¹⁸ MÉTRAUX, 1979.

²¹⁹ LÉVI-STRAUSS, 1976.

²²⁰ CLASTRES, 1970.

O destaque dado por Métraux²²¹ a uma “religião tupi-guarani” compartilhada pelos nativos do passado e do presente, cujo núcleo se situa nos mitos sobre a criação e destruição do mundo e sobre a Terra sem Mal, influenciou os estudos mais citados sobre os grupos que compartilham o tronco linguístico tupi, criando, como observou Pompa,

[...] o ‘mito de origem’ da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do ‘messianismo’ como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em explicar a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como ‘pressuposto’ e como ‘consequência’, a segunda como derivada da primeira²²².

A nosso ver, a despeito dos problemas epistemológicos criados, a análise de Métraux²²³ teve o mérito de despertar o interesse de diversos estudiosos para a cosmologia tupi.

Dentre as obras clássicas, o texto de Lévi-Strauss²²⁴ analisado neste capítulo e seus demais estudos sobre o sistema de parentesco e o pensamento indígena constituíram os principais fundamentos dos estudos antropológicos posteriores sobre a guerra tupinambá. Essas análises embasadas em Lévi-Strauss repetem seu mérito de conseguir reconstituir o pensamento indígena, entretanto, ficam igualmente prisioneiras das estruturas inferidas pelo autor, o que as torna frágeis quando se defrontam com elementos que não se encaixam em tais estruturas.

Por fim, a análise de Pierre Clastres²²⁵, tributária de Métraux²²⁶ Lévi-Strauss²²⁷ e Fernandes²²⁸, apresenta parte das limitações e contribuições dos estudos que a precederam, mas inova na reconstituição de um modelo de exercício político que, possivelmente, se constituiu no contexto do encontro, perdurando entre os grupos indígenas contemporâneos observados.

²²¹ MÉTRAUX, 1979.

²²² POMPA, 2003, p. 105-6.

²²³ MÉTRAUX, 1979.

²²⁴ LÉVI-SRAUSS, 1976 (1ª edição 1942).

²²⁵ CLASTRES, 1979.

²²⁶ MÉTRAUX, 1979.

²²⁷ LÉVI-SRAUSS, 1976.

²²⁸ FERNANDES, 1963, 1970.

2.6. As releituras da guerra indígena em Carlos Fausto e Viveiros de Castro

Partindo das mesmas premissas, Viveiros de Castro²²⁹ e Carlos Fausto²³⁰ repensaram as propostas teóricas dos autores clássicos para análise da guerra tupinambá – Fernandes²³¹, Lévi-Strauss²³², Hélène Clastres²³³ e Pierre Clastres²³⁴ – na leitura que fizeram das transformações vividas pelas sociedades indígenas desde o início do contato. Embasados principalmente no estruturalismo levi-straussiano, sintetizaram as interpretações já realizadas em uma nova teoria que se propõe a explicar os sistemas culturais dos grupos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas em termos de rearranjo de elementos já existentes.

Dentro do conjunto das análises que influenciaram as leituras de Viveiros de Castro²³⁵ e Fausto²³⁶ sobre o sistema bélico tupi, as principais ideias desenvolvidas por Métraux²³⁷, Clastres²³⁸ e Fernandes²³⁹ forneceram aos autores diferentes perspectivas de análise da cultura indígena: uma religião embasada em uma visão escatológica do mundo (Métraux), uma religião da guerra (Fernandes) e o modo como guerra e religião se organizavam para evitar a formação de um estado – sempre a partir do ponto de vista estruturalista.

Nos dois estudos, a ideia de Métraux²⁴⁰ sobre a centralidade do profetismo na religião dos grupos tupi foi complementada com as observações

²²⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 71, 1985, p. 191-208.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

²³⁰ FAUSTO, Carlos. Da inimizade: formas e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto. (Org). *A outra margem do ocidente*. Brasília: MINC-FUNARTE; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). São Paulo: *Mana*, v.11, n. 2, 2005, p. 385-418.

²³¹ FERNANDES, 1963, 1970.

²³² LÉVI-STRAUSS, 1976.

²³³ CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

²³⁴ CLASTRES, 1979.

²³⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1985, 2002.

²³⁶ FAUSTO, 1999, 2005.

²³⁷ MÉTRAUX, 1979.

²³⁸ CLASTRES, 1979.

²³⁹ FERNANDES, 1963, 1970.

²⁴⁰ MÉTRAUX, 1979.

de Clastres²⁴¹ acerca da política tupi. Já a centralidade da prática da guerra e da vingança entre os tupinambá foi extraída da análise de Fernandes²⁴², razão pela qual buscaram elementos que atestassem a importância da guerra e da vingança entre os tupi contemporâneos.

Nessa chave de leitura, os autores interpretaram a ausência de confrontos intertribais entre os grupos contemporâneos como o resultado de uma transformação que deslocou a prática da guerra e da antropofagia e a metafísica da predação que orientava-as para os campos do xamanismo, do sonho, do ritual e da etiologia. Cumpre notar que, esse modo de olhar para a cultura dos povos nativos contemporâneos enfatiza a presença das noções de guerra e de antropofagia na cosmologia indígena e tem norteado uma considerável parte das etnografias atuais, fatos que, por um lado ilustram a importância das considerações de Castro de Fausto²⁴³ sobre os Tupinambá na estruturação da etnologia contemporânea e, por outro, demonstram a centralidade da análise cosmológica para a nova antropologia

Em vista do exposto, cabe enfatizar que as propostas teóricas do estruturalismo levi-straussiano tiveram um peso maior do que as demais ideias contempladas pelos autores, já que determinaram o ponto de partida de suas análises: ambos se interessaram pelo complexo bélico tupi depois de observar o modo como dois grupos que viviam na Amazônia – os Araweté e os Parakanã – se relacionavam com seus vizinhos. Além disso, elegeram como categorias principais de análise as relações de parentesco (e dentro desta categoria, o sistema de reciprocidade) e o pensamento ameríndio, as mesmas privilegiadas por Lévi-Strauss²⁴⁴.

²⁴¹ CLASTRES, 1979.

²⁴² FERNANDES, 1963, 1970.

²⁴³ FAUSTO, 1999, 2005.

²⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Mitológicas 1.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Mitológicas 2.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

Mitológicas 3.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. Mitológicas 4.

2.6.1. Viveiros de Castro

Um dos primeiros antropólogos a considerar a importância de se olhar para a interação intercultural no estudo sobre os Tupinambá foi Viveiros de Castro²⁴⁵, que analisou os registros mais famosos sobre as relações entre europeus e indígenas para tentar compreender o que era a “inconstância” dos Tupinambá, caracterização bastante difundida nos textos de portugueses e missionários:

Interessa-me apenas elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores chamavam de ‘inconstância’ dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se queira dar outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É preciso situá-lo no quadro mais amplo da bulimia ideológica dos índios, daquele intenso interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era uma resistência ativa que os ‘brasis’ oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha ganho, eis que recalcitravam voltando ao ‘vômito dos antigos costumes’²⁴⁶.

Prosseguindo na justificativa sobre a importância do estudo proposto, o autor esclarece que a inconstância da qual reclamavam os missionários pode ser observada atualmente entre os indígenas brasileiros e, portanto, ela se constitui como um traço psicológico permanente observável na relação do ameríndio com a ideologia ocidental, e também com as “próprias e autênticas ideias e instituições”²⁴⁷.

Como indicado no trecho citado, tal inconstância é um traço cultural peculiar e permanente dos Tupinambá e dos povos ameríndios contemporâneos que consiste em uma relação complexa e dialética com a alteridade que não objetifica nem deprecia o diferente para a afirmação do si mesmo. Pelo contrário, nas relações que estabelecem com os outros, os nativos assimilam as características desses outros que, consideradas a partir do próprio sistema cultural, apreciam. Depois desse movimento de

²⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1985, 2002.

²⁴⁶ Idem, p.190.

²⁴⁷ Idem, p.191.

incorporação, os indígenas voltam a afirmar a própria, porém, já modificada, identidade.

Segundo o autor, as primeiras descrições que qualificam os Tupinambá como inconstantes contém uma incompreensão da cultura indígena, que continua se reproduzindo nos estudos contemporâneos e que remete ao modo como os antigos e atuais observadores dos índios concebem a categoria analítica “cultura”, em suas palavras, como um sistema religioso – tal qual os missionários pretendiam impor aos indígenas – que orienta as ações e o pensamento social e que só se transforma em meio à violentas expressões externas:

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser; pensamos que é necessária uma pressão violenta, maciça para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é o seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro autêntico de memória, onde a “etnicidade e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta”²⁴⁸.

Em nossa análise dos confrontos e dos acordos que se estabeleceram entre nativos e europeus, observamos que a crítica de Viveiros de Castro²⁴⁹ à concepção de cultura normalmente empregada pelos antropólogos tem sólido embasamento nos estudos contemporâneos das relações interculturais e nas próprias situações descritas nas fontes, já que, uma vez postas em relação, as culturas se transformam em processos não lineares, portanto, não é apenas em situações de coação que os sistemas culturais se modificam e mesmo nessas situações, as culturas não desaparecem, apenas se transformam.

Nesse sentido, apontamos que, no ensaio *O mármore e a murta*, Viveiros de Castro²⁵⁰ aborda a inconstância indígena sob uma perspectiva distinta das análises anteriores, na medida em que, considerando os dados sobre o encontro intercultural, recupera as especificidades do pensamento indígena em sua relação com o exterior e demonstra que tal “inconstância”, na

²⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 193.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem.

realidade, consistia no modo peculiar (do ponto de vista não indígena) como os nativos se relacionavam com a alteridade e com a própria identidade:

[...] era inconcebível ao Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão de reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram o europeu em sua alteridade plena, que lhes pareceu uma possibilidade de transfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la (...) A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde 'é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado', para relembrarmos a profunda reflexão de Cliford ²⁵¹.

Quando destaca a especificidade do pensamento e das ações indígenas acerca da alteridade, o autor pondera que os indígenas concebiam essas relações de modo horizontal, sem hierarquias. Por essa razão, no início do contato, pensando que os europeus eram seres sobrenaturais, os nativos tentaram incluí-los no seu meio social para desempenhar os papéis sociais que mais se coadunavam com seu aparente caráter.

Viveiros de Castro²⁵², em sua explicação sobre a inconstância indígena, retoma o tratamento que os autores clássicos deram aos textos quinhentistas sobre os Tupinambá para formular uma nova forma de abordagem destes textos, porquanto examina os acontecimentos do encontro a luz das informações da cosmologia tupi analisadas por Alfred Métraux²⁵³ e Lévi-Strauss²⁵⁴.

Como exemplo destacamos sua análise dos mitos encontrados nas primeiras cartas dos missionários jesuítas²⁵⁵ e na obra de Thevet²⁵⁶.

Em sua leitura das cartas dos jesuítas, o autor observa que a boa disposição inicial dos Tupinambá em receber os bens espirituais e materiais oferecidos pelos missionários pode ser atribuída não somente ao fato de a estrutura cultural indígena possuir uma abertura ao outro, mas também à

²⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 205-6.

²⁵² VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁵³ MÉTRAUX, 1979.

²⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, 1976.

²⁵⁵ LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956. 3v.

²⁵⁶ THEVET, André. *Cosmografia Universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, Batel, 2009.

existência de coincidências entre as “mitologias” indígena e europeia. Assim, os jesuítas teriam sido reconhecidos como grandes caraíbas, porque, além de se comportar de modo semelhante a estes personagens, faziam discursos nos quais repetiam os temas da “Terra sem Mal”, prometendo longa vida, abundância e vitória na guerra.

Nesse sentido, Viveiros de Castro²⁵⁷ repete Métraux²⁵⁸ e o casal Clastres²⁵⁹ ao tomar as poucas narrativas dos discursos e rituais relativos à Terra sem Mal como um conteúdo da tradição indígena. Todavia, a relação entre o profetismo tupi e a cultura indígena assume um estatuto diferenciado em sua análise, na medida em que, como vimos, o autor empreende uma crítica às concepções correntes de cultura. Desse modo, diferentemente de Hélène Clastres²⁶⁰, Viveiros de Castro²⁶¹ (2002) entende que a coincidência entre os conteúdos ideológicos não explica sozinha o êxito dos jesuítas junto aos Guarani. Sua proposição é de que a receptividade indígena à fala europeia deve ser buscada também nas

[...] formas socialmente determinadas de (auto) relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas (culturais) de pressuposição ontológica, de outro. Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 209).

As estruturas tupinambá de pressuposição ontológica foram extraídas principalmente da mitologia indígena apresentada na *Cosmografia Universal*²⁶². Esses textos permitiram a Viveiros de Castro inferir que, inicialmente, os indígenas conceberam a vinda dos brancos como o retorno dos caraíbas míticos. Seguindo a trilha deixada por Lévi-Strauss²⁶³, o autor compara as narrativas atribuídas aos Tupinambá pelos autores das fontes com a “mitologia” de outros grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, para explicar

²⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁵⁸ MÉTRAUX, 1979.

²⁵⁹ CLASTRES, 1978; CLASTRES, 1979.

²⁶⁰ CLASTRES, 1978.

²⁶¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁶² THEVET, 2009.

²⁶³ LÉVI-STRAUSS, 1982, 2004a, 2004b, 2006, 2008, 2011.

também os casamentos interétnicos e o modo indígena de conceber e de se relacionar com o outro:

Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era um valor a ser afirmado. Recordemos aqui que a ‘teologia’ de alguns povos tupi formula-se diretamente nos termos de uma sociologia da troca: a diferença entre homens e deuses se diz na linguagem da aliança de casamento (Viveiros de Castro 1986a), aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos. Os europeus vieram ocupar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam²⁶⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 206) .

Logo, a inconstância indígena da qual os cronistas se queixavam encobriria, na visão do autor, um modo de relação com o outro determinado por uma estrutura de pressuposição ontológica que assimilava e acolhia a alteridade – sobretudo por meio dos rituais antropofágicos. No entanto, os indígenas transgrediam as exigências desse outro sempre que este se contrapunha à realização da guerra e da antropofagia, posto que, a guerra e a vingança estavam no centro da religião dos tupinambá como constituintes de um núcleo inegociável, o qual, simultaneamente, também se constituía na principal via de assimilação da cultura indígena:

Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo da vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerra de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra

Como Fernandes²⁶⁵, Viveiros de Castro²⁶⁶ observou que o complexo bélico fundamentava a organização social indígena, e que os dois elementos tinham relação com a religião do grupo. Contudo, diferentemente de Fernandes²⁶⁷, para quem a guerra se dava em função de uma religião fundamentada no culto aos antepassados e aos ancestrais míticos (cujo apaziguamento se dava por meio do sacrifício dos inimigos), o autor entende

²⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 212.

²⁶⁵ FERNANDES, 1963, 1970.

²⁶⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁶⁷ FERNANDES, 1970.

que a religião se colocava a serviço da guerra (das demandas de vingança) para produzir o futuro:

[...] não se tratava de haver vingança, porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias serviam a produção de um devir. A guerra não era serva da religião, mas o contrário²⁶⁸.

Prosseguindo em sua argumentação contra o ponto de vista de Fernandes²⁶⁹, Viveiros de Castro²⁷⁰ aponta a vingança como a estrutura mais ilustrativa da relação peculiar dos indígenas com o outro, marcada por uma abertura singular, que assimilava a alteridade, mesmo sob o risco de mudança dos próprios padrões culturais. Nessa relação, tanto o passado (memória) quanto o futuro (diretriz da ação) eram colocados nas mãos dos inimigos, característica que indica que a completude do ser tupinambá só ocorria na interação com os inimigos:

[...] o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros ou a impensabilidade de um mundo sem outrem²⁷¹.

Nesse sentido, a concepção de Viveiros de Castro sobre a religião tupinambá também difere da abordagem de Fernandes²⁷² e se aproxima da perspectiva de Lévi-Strauss²⁷³, porque identifica no núcleo dessa instituição uma abertura em relação ao outro – ao invés de um fechamento cultural que concebe a diferença como algo hostil a ser destruído –, bem como destaca a importância das relações externas do grupo para a produção e significação da sociedade e dos indivíduos no âmbito interno.

²⁶⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240.

²⁶⁹ FERNANDES, 1970.

²⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁷¹ Idem, p.241.

²⁷² FERNANDES, 1970.

²⁷³ LÉVI-STRAUSS, 1976.

Nossa análise bibliográfica e das fontes sobre o processo de reorientação da guerra indica a plausibilidade da perspectiva de Viveiros de Castro²⁷⁴ e aponta os limites da teoria de Fernandes²⁷⁵. O cotejamento das fontes indicou que entre o século XVI e as primeiras décadas do século XVII, as guerras coloniais alimentaram a “máquina de guerra”²⁷⁶ tupi, produzindo futuro.

Como pretendemos demonstrar no decorrer dessa tese, aventamos que esse futuro, continuou a ser pautado pelas demandas de vingança dos nativos, apesar do modo dos indígenas se vingarem de seus inimigos modificar-se paulatinamente, conforme o complexo bélico indígena orientava-se para a captura de escravos para a empresa colonial e para a defesa territorial.

Ademais, cumpre notar que, assumir que a vingança tinha ligação apenas com o passado, como asseverou Fernandes²⁷⁷, implica em afirmar que a instituição da vingança condenou as culturas tupi à extinção, a partir do momento em que os nativos não conseguiram mais restaurar a integridade grupal perdida com a guerra, pois não era mais possível executar e comer seus inimigos. No entanto, observamos que, a vingança continuou a integrar semântica da guerra indígena, apesar das mudanças que ocorreram.

A peculiaridade da análise de Viveiros de Castro²⁷⁸ aparece também no modo como o autor abordou o tema da transformação cultural. Como vimos inicialmente, Fernandes²⁷⁹ concluiu que a cultura Tupinambá foi destruída depois do contato em razão de a maior parte dos indígenas ter sido dizimada pelas epidemias e guerras e o sistema de vinganças, núcleo da cultura indígena, ter sido alterado por mudanças como a inserção do europeu nos confrontos intertribais, as alianças interétnicas e o fim da realização dos rituais antropofágicos. Tais elementos foram vistos pelo autor como constituintes de um inevitável processo de aculturação e de assimilação dos indígenas à sociedade colonial. Já Viveiros de Castro tentou afastar sua análise da perspectiva da “aculturação”, incompatível com seu questionamento das concepções que concebem a cultura como um bloco imutável.

²⁷⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁷⁵ FERNANDES, 1970.

²⁷⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1996.

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁷⁹ FERNANDES, 1963, 1975.

A explicação Viveiros de Castro para o processo de transformação da cultura tupi reside na relação que ele estabeleceu entre a abertura indígena e o complexo bélico, visível na conclusão da sua reflexão para a “inconstância da alma selvagem”:

Não é mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de ser ‘christianos como nosostros’. As eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um ‘*calcul sauvage*’ (SAHLINS, 1985) onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além da sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma ‘sociedade de consumo’. Isto que chamamos de impulso alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da alienação ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que se distingue radicalmente da vertigem aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda inconstante da casa, bem entendido; o ‘virar branco e cristão’ dos Tupinambá não correspondia em nada ao que queriam os missionários, como veio a demonstrar o recurso à terapia de choque do *compele intrare*²⁸⁰.

Nesse trecho o autor esclarece sua ideia sobre a “abertura indígena ao outro”: um importante dispositivo de transformação da cultura tupinambá, por meio do qual os indígenas assimilaram e ressignificaram os bens materiais e espirituais oferecidos pelos europeus. Contudo, essa mudança não seguiu o modelo estabelecido pelos jesuítas, sendo antes determinada pelo preceito cultural da vingança, dado que os valores dos inimigos eram absorvidos no ato de devoração de seus corpos. Nesse contexto, a antropofagia constituía um aspecto inegociável da cultura tupinambá, até que

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social para transformá-la em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra²⁸¹.

²⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 223-4.

²⁸¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.245.

Nessa concepção, a reorientação do processo bélico indígena foi atribuída ao seu resultado mais visível – o fim da antropofagia e a adaptação das guerras indígenas para o atendimento às demandas coloniais –, o que deixa a suspeita de que as fontes analisadas não foram contextualizadas, nem submetidas a um exame crítico, já que essa é a versão contada nas cartas dos jesuítas e, conforme, pretendemos demonstrar, a versão jesuítica para o desaparecimento da prática da antropofagia parece ser a legitimação das guerras realizadas contra os indígenas para ampliação do território colonial e aquisição de escravos.

Contudo, apesar do problema apontado, o autor levanta uma sugestiva hipótese quando concebe o abandono da antropofagia – que, de fato, ocorreu – como uma atualização das estruturas culturais nativas, mediante as novidades trazidas pelo encontro:

[...] cabe perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus: não apenas ou principalmente, porém, porque estes vieram ocupar o lugar e a função dos inimigos na sociedade tupi, de tal forma que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminavam por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas consequências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda²⁸².

Portanto, à luz de uma concepção de cultura como “sistema aberto”, o autor analisa o tema da inconstância e as transformações que ocorreram no complexo guerra-sacrifício, influenciado, principalmente, pelas contribuições do estruturalismo de Lévi-Strauss²⁸³ e pela releitura que Sahlins²⁸⁴ fez desse estruturalismo. As ideias desses autores foram as principais referências teóricas usadas por Viveiros de Castro²⁸⁵ para explicar as relações entre nativos e europeus, assim como as consequências do encontro intercultural para os Tupinambá.

²⁸² VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 263.

²⁸³ LÉVI-STRAUSS, 1982, 2004a, 2004b, 2006, 2011.

²⁸⁴ SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

²⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

Como vimos, já em um dos seus primeiros estudos sobre o sistema de reciprocidade entre os grupos indígenas da América do Sul, Lévi-Strauss²⁸⁶ interpretou as guerras tupinambá como o principal instrumento usado pelos indígenas para realizar a troca de cativos, concebidos como bens essenciais para a manutenção daquela cultura. Essa ideia, possivelmente, embasa a interpretação de Viveiros de Castro²⁸⁷ sobre o fundamento das relações nativas com a alteridade, quando afirma que a sociedade tupinambá possuía um sistema cultural aberto.

Contudo, as principais ideias que influenciaram a análise de Viveiros de Castro²⁸⁸ estão nos estudos posteriores de Lévi-Strauss sobre o pensamento indígena²⁸⁹, uma vez que o núcleo da argumentação do autor se situa mais no modo como os indígenas conceberam os europeus (observado na cosmologia indígena), do que nas relações reais (ações) que se estabeleceram entre os grupos depois do encontro.

É neste último ponto que se situa nossa crítica à interpretação de Viveiros de Castro²⁹⁰ sobre a reorientação da guerra: o autor privilegiou os poucos registros de uma suposta mitologia tupinambá²⁹¹ e deixou de lado grande quantidade de textos sobre as guerras realizadas com participação indígena durante o período colonial. A nosso ver, tal estratégia se revela insuficiente tanto para a análise das relações interculturais (proposta do autor), quanto para o estudo das transformações que ocorreram depois do encontro.

Em primeiro lugar, é necessário considerar que os poucos registros da “mitologia” tupinambá estão impregnados de filtros culturais não indígenas e, portanto, também constituem uma projeção dos valores europeus. Como demonstramos em um trabalho anterior²⁹², as passagens das obras de Léry²⁹³

²⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, 1976.

²⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁸⁸ Idem.

²⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, 2008, 2004a, 2004b, 2006, 2011.

²⁹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

²⁹¹ ²⁹¹ Além da Cosmografia de Thevet (2009), esses registros consistem em pequenos trechos das obras de d'Abbeville (1975, p. 60-61), Jean de Léry (1980, p. 168) e da Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues, Bahia [15 de abril de 1549] (apud LEITE, 1956, p. 115-118).

²⁹² FUJIMOTO, Juliana. Guerra e antropofagia em Jean de Léry e Claude d'Abbeville: dos fragmentos míticos ao código compartilhado. 2008. 117 f. *Dissertação* (Mestrado em História Social). USP, São Paulo, 2008.

²⁹³ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

e de d'Abbeville²⁹⁴ que faziam referência à origem da guerra entre os tupinambá consistem em fragmentos míticos, nos quais o tema das tradições orais indígenas foi traduzido nos termos das guerras de religião francesas (Léry) ou de uma concepção bíblica da guerra (d'Abbeville).

Nesse sentido, mesmo os registros de Thevet²⁹⁵ na *Cosmografia* – principal fonte de mitos tupinambá –, obedeciam a um projeto político-religioso, a saber, afirmar a “verdade bíblica” sobre as inúmeras tradições pagãs, para legitimar os imperialismos europeus.

Em um artigo em que realiza a exegese das narrativas míticas tupinambá da *Cosmografia*²⁹⁶, Frank Lestringant²⁹⁷ aponta para os principais filtros culturais presentes nesses registros desde as primeiras traduções. E revela que o método usado para descrever as tribos brasileiras “era próximo do raciocínio utilizado por Polidoro Virgílio, historiador italiano”²⁹⁸. Este raciocínio consistia na “comparação das tradições culturais entre os povos diversos para tentar extrair um modelo geral e assentar sobre ele a superioridade da Europa cristã”²⁹⁹.

De acordo com Lestringant³⁰⁰, dentro desse projeto textual, os Tupinambá constituíram o modelo do “bárbaro”, usado principalmente para detratar os praticantes do monoteísmo islâmico que, na *Cosmografia*³⁰¹, foram apontados como os principais inimigos da Europa católica.

Portanto, mesmo a mitologia “transcrita” por Thevet³⁰² tinha um objetivo político bem definido – a legitimação do domínio católico-europeu sobre o mundo não católico –, o que se opunha aos intentos do próprio Viveiros de Castro³⁰³, que usou os registros mitológicos da *Cosmografia* para resgatar e valorizar as especificidades do pensamento indígena, sua visão de mundo e suas relações, bem como para recuperar a agência indígena, importante

²⁹⁴ D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

²⁹⁵ THEVET, 2009.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ LESTRINGANT, Frank. Mitológicas: a invenção do Brasil. *Revista USP*, n.12, 1992.

²⁹⁸ Idem, p.208.

²⁹⁹ Idem, p.209.

³⁰⁰ LESTRINGANT, 1992.

³⁰¹ THEVET, 2009.

³⁰² Idem.

³⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

elemento na defesa da capacidade de autodeterminação dos povos autóctones das terras baixas da América do Sul.

Segundo Montero³⁰⁴, pesquisas pautadas pelo neo-estruturalismo – dentre as quais incluímos o estudo de Viveiros de Castro - compartilham com Sahlins o mesmo projeto teórico e político: a crítica às análises do contato anteriores, que conceberam os nativos como simples vítimas do sistema mundial³⁰⁵. Ao analisar a relação entre índios e missionários, tais estudos se inspiraram “na crítica sahlisiana aos teóricos do sistema mundial”, que fizeram “das sociedades tradicionalmente estudadas pelos antropólogos meros satélites da reprodução do capitalismo”³⁰⁶. A autora ressalta que, contrapondo-se a essa perspectiva, Sahlins sugeriu que as sociedades extraocidentais

[...] teriam um sistema cultural aberto, isto é, capaz de ressignificar localmente as mudanças introduzidas pelas relações coloniais. Cunhando o conceito de ‘estrutura da conjuntura’ Sahlins (1988) se distancia da noção saussuriana de estrutura (como conjunto de relações mutuamente constantes) que inspirou Levi-Strauss, e se coloca o problema da mudança das significações categoriais nativas no momento em que são atualizadas na prática. Nesse sentido, Sahlins atualiza o modelo de etnicidade de Barth (...) colocando a cosmologia nativa no centro dos processos de simbolização mobilizados pelo contato. As tradições cosmológicas seriam, segundo Sahlins, a bagagem de onde os povos retirariam os traços operacionais para pensar sua relação com os outros através da construção simbólica de sinais contrastivos. Através dessas operações do pensamento cosmológico, os nativos seriam capazes de incorporar os eventos impostos pelo contato em seus próprios termos³⁰⁷.

Na crítica que fez aos autores que buscaram compreender as relações interculturais a partir da perspectiva das diferenças cosmológicas, Montero destacou que a nova abordagem estruturalista inaugurada por Sahlins³⁰⁸ – a qual se assemelha muito àquela de Viveiros de Castro³⁰⁹ que analisamos – é inadequada para a compreensão dos produtos do encontro intercultural, uma vez que pouco esclareceu a respeito dos processos de ressignificação simbólica realizados pelos indígenas.

³⁰⁴ MONTERO, 2006, p.47.

³⁰⁵ A obra que aborda esta questão é: SAHLINS, Marshall. *Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do sistema mundial*. Conferência, XVI Reunião da ABA, 1988.

³⁰⁶ MONTERO, 2006, p.

³⁰⁷ MONTERO, 2006, p. 47

³⁰⁸ SAHLINS, 1998.

³⁰⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

Os estudiosos que trabalharam com este tipo de abordagem não analisaram a dinâmica do contato, nem consideraram a importância dos agentes que produziram os novos significados, tornando problemática a afirmação de que os nativos pensaram o contato em seus próprios termos³¹⁰.

Com base nessa perspectiva teórica, Viveiros de Castro³¹¹ desconsiderou os processos de comunicação intercultural e a importância da agência dos estrangeiros na produção de significados compartilhados na parte em que tratou das transformações do complexo guerra-sacrifício tupinambá. Por conseguinte, embora o autor pretendesse fazer a crítica às concepções de cultura como uma estrutura rígida, incorreu, ele mesmo, nesse erro ao conceber as mudanças introduzidas pelo contato na guerra indígena como elementos responsáveis por transformar os antigos confrontos intertribais em meros instrumentos dos agentes colonizadores. Esse aspecto controverso do texto do autor explicita-se no final da sua análise da transformação da guerra tupinambá:

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social para transformá-la em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra³¹².

Tendo em vista que o tipo de problema identificado no trabalho de Viveiros de Castro³¹³ é recorrente nas análises do encontro intercultural produzidas a partir do prisma neo-estruturalista, Montero³¹⁴, apesar de reconhecer as vantagens desse aporte teórico, sugere que se adote a perspectiva da mediação como uma alternativa:

Os estudos que procuraram compreender as categorias nativas em seus próprios termos representam, pois, uma contribuição inestimável para o entendimento das diferenças fundamentais existentes nas diversas cosmovisões. No entanto, quando nos colocamos o problema das relações interculturais em termos de mediações o plano da análise se desloca para o espaço das conexões de sentido entre o pensamento indígena e não-indígena. Ora, essas passagens não se produzem no abstrato, pela convergência 'natural' entre categorias e

³¹⁰ MONTERO, 2006.

³¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

³¹² MONTERO, 2006, p.245-246.

³¹³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

³¹⁴ MONTERO, 2006.

repertórios percebidos como equivalentes ou apropriáveis. Para serem inteiramente compreendidas é preciso descrever, ao mesmo tempo, os sentidos nativos e missionários em confronto e as práticas significativas promovidas pelos agentes de mediação que procuram adequar conceitos às experiências e percepções. Isso porque, como sugere Barth, os processos de articulação de sentidos são etnograficamente situados e dependem, pois, da força heurística que os atores envolvidos dão às suas interações particulares³¹⁵.

Sua crítica às análises neo-estruturalistas e a proposta de deslocamento do foco para as relações interculturais e, por decorrência, para as convergências entre as categorias e os repertórios dos agentes em interação, apontam um viés para a verificação da validade da hipótese de Viveiros de Castro³¹⁶ sobre a reorientação do complexo bélico tupi, segundo a qual tal transformação se deveria ao fato de a cultura tupinambá possuir em seu cerne uma peculiar abertura à alteridade que lhe permitiria assimilar os bens simbólicos dessa alteridade de modo a colocar em risco a própria essência da cultura (caracterizada pela guerra e pela vingança).

2.6.2. Carlos Fausto

As interpretações de Viveiros de Castro³¹⁷ sobre o significado da antropofagia entre os Tupinambá no início da colonização e dos Araweté da Amazônia contemporânea foram adotadas quase sem restrição por Fausto³¹⁸ que, embasado nas observações de Lévi-Strauss³¹⁹ sobre o sistema de reciprocidade dos povos indígenas das terras baixas sul americanas, também afirmou que haveria entre os Tupi-Guarani uma abertura cultural aos europeus, a qual teria levado, entre outras coisas, à transformação das práticas e das cosmologias relativas à antropofagia.

Fausto³²⁰ estudou esse processo de transformação sobretudo nas cosmologias dos Parakanã e dos Guarani. Em sua análise sobre os Parakanã,

³¹⁵ MONTERO, 2006, p.46.

³¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

³¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 1985, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; ANPOCS, 1986.

³¹⁸ FAUSTO, 1999, 2005.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

³¹⁹ LÉVI-STRAUSS, 1982.

³²⁰ FAUSTO, 2001.

investigou os aspectos simbólicos e políticos das guerras nativas, reafirmando a centralidade do simbolismo do complexo bélico para os Parakanã atuais (como fez Florestan Fernandes³²¹). Nessa análise, propôs uma interpretação da guerra que, ao mesmo tempo, toma como ponto de partida e critica a proposta de Lévi-Strauss³²².

Ao invés de ler a guerra como uma troca “de auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura”³²³, o autor a interpreta como uma “predação familiarizante”, um processo no qual a captura de prisioneiros para os rituais antropofágicos é convertida em familiarização por meio do consumo e do controle de sujeitos ferozes “para se produzirem novos sujeitos no interior do grupo”³²⁴. Assim, a captura e o consumo dos corpos dos inimigos seriam atividades necessárias para a produção de pessoas nas tribos indígenas que se relacionam com o exterior por meio da guerra.

A hipótese central da análise sobre os Parakanã foi retomada durante a reflexão de Fausto³²⁵ sobre as transformações na simbologia da prática antropofágica guarani. Segundo o autor, a religião guarani contemporânea – apreendida principalmente nas cosmologias registradas na década de 1970 – apresenta o tema do canibalismo de modo diferente das demais cosmologias tupi-guarani e das concepções dos Guarani do século XVI, pois, ao invés de conceber a antropofagia como meio de dominar sujeitos ferozes e de produzir as personalidades masculinas no interior do grupo, negam o “canibalismo como condição do cosmo e mecanismo de reprodução social”³²⁶.

Essa negação pode ser observada principalmente na oposição entre figuras que aparecem interligadas em outras cosmologias tupi, como sangue e tabaco, guerreiro e xamã, sendo que:

Essa disjunção atravessa vários domínios do pensamento guarani, a começar pela concepção de pessoa, onde encontramos uma dicotomia entre dois princípios anímicos que, simplificando, podem ser caracterizados como uma alma ‘divina’ e outra, ‘animal’. A primeira é normalmente chamada Ayvu ou Ñe’ë e traduzida por alma-palavra. Sua origem é divina e cabe ao xamã determinar sua fonte durante a cerimônia de nomeação (...)

³²¹ FERNANDES, 1963, 1970.

³²² LÉVI-STRAUSS, 1976.

³²³ Idem, p.327.

³²⁴ FAUSTO, 1999, p. 269

³²⁵ FAUSTO, 2005.

³²⁶ Idem, 396.

A essa alma pré-constituída celeste vem se agregar outra, denominada *acygua*, vocábulo que, segundo Nimuendaju (1987, p. 33) é um particípio de *acy*, cujo significado é 'dor' e 'vivaz, violento, vigoroso' (...) Há uma certa ambiguidade na literatura quanto à caracterização dessa alma: por vezes, ela aparece como uma alma animal, regressiva, que responde pelas pulsões sexuais, o impulso violento e o desejo de comer carne; outras, como a alma de um animal cujas qualidades determinam o caráter da pessoa³²⁷.

O *acyguá* de jaguar constitui o tipo dominante da simbologia do *acyguá*, representa o futuro dos seres humanos que não são generosos e que não seguem as orientações da religião do grupo. Esse novo código religioso está presente nos cantos que provém das divindades e nos rituais, por meio dos quais se busca incentivar as práticas da generosidade, da mansidão e do vegetarianismo, ações que têm a função de fazer a alma-palavra se impor sobre a alma animal³²⁸.

Ainda conforme demonstra o autor, o oposto daqueles que se deixam dominar pelo *acyguá* do jaguar aparece na figura do "asceta que busca em vida o estado de maturação-perfeição"³²⁹ e que, por isso, tem a imortalidade como destino póstumo. Nessa chave de leitura, as figuras do xamã e do guerreiro não apenas se dissociam, mas também passam a se opor como elementos emblemáticos dessa estrutura social:

A pessoa ideal masculina não é aqui a do guerreiro, que ao matar sua vítima captura uma alma-outra que é fonte de conhecimento e criatividade, mas a do xamã que se desfaz de sua alteridade para voltar a ser divino, à imagem de um deus que não é jaguar³³⁰.

Nesse novo contexto, a negação da antropofagia e uma nova idealização da figura masculina nas concepções religiosas indígenas poderiam ser observadas também nas transformações ocorridas em alguns rituais indígenas.

O *avatikyry*, bebida fermentada de milho, estaria no centro do principal ritual realizado pelos Guarani. Dentre os Guarani contemporâneos, o consumo dessa bebida deixou de ter a função de transformar os indígenas em

³²⁷ FAUSTO, 2005, p. 396.

³²⁸ FAUSTO, 2005.

³²⁹ Idem, p.397.

³³⁰ Idem, p.398.

predadores ágeis e voláteis, passando a assumir a tarefa de tornar os índios mais “leves para aproximarem-se das divindades”³³¹.

Na festa realizada depois da colheita, os índios fazem o batismo do milho para torná-lo um alimento seguro para o consumo. De acordo com o autor, na simbolologia desse ritual guarani há elementos também presentes na doutrina ensinada pelos missionários:

O tema do ritual é a renovação do milho e se dá ao termo do seu processo de maturação, que corresponde à partida da divindade: o corpo do milho fica para ser comido, enquanto seu ‘dono’ (avati jára) parte para os céus, de onde retorna a cada novo plantio. Se nos arriscarmos a pensar esse ciclo como contendo um vestígio da saga de Cristo, e o milho como seu corpo, a que corresponderia o sangue senão ao vinho indígena? Essa parece ser a função do cauim, que embriaga, mas os faz corretos e mansos, ao contrário da cerveja tupinambá ou das substâncias (...) que, nos rituais amazônicos, incutem um vigor violento e criativo nas pessoas³³²

Na interpretação de Fausto³³³, a presença de elementos cristãos na cosmologia guarani é o resultado da reelaboração de um sistema religioso avesso à ortodoxia e, portanto, aberto ao diálogo com os padres e à apropriação dos símbolos e do discurso dos missionários que, aos olhos dos índios, pareciam possuir poderes extraordinários:

[...] aqui a reelaboração de rituais, o uso de vestimentas sacerdotais e a posse de objetos litúrgicos não tinham um papel menos importante. Não eram simples paródias desrespeitosas do cristianismo ou uma artimanha do Diabo, como pensavam os jesuítas. Tampouco tratava-se de mera superfície que escondia na essência uma guaranidade pura, como sugeriria mais tarde Nimuendaju. Esses objetos e hábitos eram como as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito [...] Não se tratava de representação no sentido dramático, mas de transformação, de apropriação de capacidades, algo que os missionários reforçavam pois, eles mesmos, acreditavam no poder místico do hábito para além de sua função institucional³³⁴.

Do mesmo modo que Viveiros de Castro³³⁵, Fausto³³⁶ identificou na antropofagia o núcleo da cultura dos povos que compartilham o tronco linguístico tupi e, por isso, sua reflexão sobre as mudanças que ocorreram na

³³¹ FAUSTO, 2005, p.399.

³³² Idem, p. 399-400.

³³³ FAUSTO, 2005.

³³⁴ FAUSTO, 2005, p. 394

³³⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

³³⁶ FAUSTO, 2005.

cultura guarani teve como pressuposto a continuidade da presença da simbologia antropofágica na cosmologia dos guarani contemporâneos.

A proposição de que o “amor cristão” substituiu a antiga sede de vingança Guarani constitui a inovação da análise de Fausto³³⁷ com relação à proposta de Viveiros de Castro³³⁸, pois identificou o lugar ocupado pelo cristianismo ensinado pelos padres na cosmologia sobre a guerra. Essa substituição foi denominada pelo autor como “desjaguarificação”³³⁹, pois substituiu a figura do jaguar carnívoro pela do asceta, como exemplo de homem ideal, além de substituir a vingança guerreira pelo amor cristão.

Com efeito, o artigo de Fausto³⁴⁰ apresenta elementos essenciais para a nossa reflexão sobre a reconfiguração do complexo bélico tupi, já que analisa os resultados das mediações realizadas no âmbito das missões cristãs sob a ótica do neo-estruturalismo proposto por Marshall Sahlins³⁴¹. Como vimos, a perspectiva sahlisiana possui a vantagem de recuperar o ponto de vista nativo, apresentando-o como o resultado das reelaborações culturais realizadas pelos próprios indígenas a partir das novidades trazidas pelo contato. Seguindo essa proposta analítica, Fausto³⁴² apresenta a atual religião guarani como um rearranjo dos temas presentes no pensamento indígena, aos quais foram acrescentados os elementos cristãos dos quais os indígenas se apropriaram.

Nessa chave de leitura, as relações entre os Guarani e a sociedade não indígena compuseram o cenário no qual o pensamento indígena – apreendido nas transcrições da cosmologia nativa realizadas sobretudo pela antropologia contemporânea – desempenhou um papel de destaque na construção de uma explicação para a radical transformação sofrida pela cultura guarani.

No entanto, a perspectiva estruturalista impôs um limite decisivo à análise de Fausto³⁴³: ao manter o foco na centralidade da antropofagia, o autor empenhou-se em encontrá-la em uma cultura na qual essa prática e, também, a reflexão sobre ela, não fazia mais sentido, conforme foi possível inferir da própria descrição que o autor fez dos ritos e mitos guarani contemporâneos.

³³⁷ FAUSTO, 2005.

³³⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

³³⁹ FAUSTO, 2005, p.387.

³⁴⁰ FAUSTO, 2005.

³⁴¹ SAHLINS, 1998.

³⁴² FAUSTO, 2005.

³⁴³ Idem.

A nosso ver, a abordagem conferida à questão do fim dos rituais antropofágicos entre os indígenas é resultado de um exame acrítico das fontes antigas e contemporâneas usadas pelo autor na composição de seu artigo. Segundo observamos, Fausto³⁴⁴ partiu do pressuposto de que as cosmologias guarani coletadas por diferentes autores, em diferentes épocas e locais, podiam ser usadas para a compreensão de um pensamento historicamente situado, e assim viabilizar a análise do processo de sua transformação em uma “religião” indígena. Além disso, não considerou os filtros culturais presentes nos textos sobre os indígenas, dentre os quais se destacam os valores não indígenas projetados nas culturas indígenas.

Destarte, é possível que a análise das fontes do século XVI a partir da perspectiva estruturalista tenha resultado na escolha de um objeto controverso para a análise das cosmologias guarani contemporâneas: Será que de fato a antropofagia e os elementos simbólicos a ela associados fazem algum sentido para os Guarani e, por essa razão, ela surge em sua cosmologia no formato negativo? Essa dúvida com relação ao artigo do autor ecoa a questão que norteia essa tese: o ritual antropofágico era central para a consumação da vingança no complexo guerra sacrifício tupi? Ou o destaque dado pelas fontes a essa prática articulou uma realidade historicamente situada (e logo abandonada) à legitimação da violência que se sucedeu ao encontro intercultural?

³⁴⁴ FAUSTO, 2005.

3. AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES DA GUERRA E DA ANTROPOFAGIA NOS TEXTOS SOBRE O NOVO MUNDO

3.1. Relatos dos Descobrimientos³⁴⁵

Os relatos de Colombo³⁴⁶, dos tripulantes da frota de Cabral³⁴⁷ e os atribuídos a Vespúcio³⁴⁸ sobre os descobrimentos, além de constituir o primeiro esforço de reconhecimento e representação da alteridade, enunciam as primeiras relações que portugueses e espanhóis estabeleceram com os americanos, bem como concorrem para fundar o lugar do ameríndio no universo católico-cristão e direcionar as ações europeias com relação a essa alteridade.

Essa representação embasou-se, sobretudo, nos elementos que compunham o imaginário de seus criadores e nas relações que estes vinham mantendo com os mulçumanos e africanos desde o século XV. Por conseguinte, atendiam às demandas imperialistas portuguesas e espanholas, ao integrar um discurso que legitimava a presença europeia em terras já habitadas, a realização de guerras e a escravização dos nativos que opusessem resistência aos “conquistadores”.

Como veremos, tal visão idealizada e a comunicação fragmentada que Colombo e Caminha conseguiram estabelecer com os nativos resultaram em

³⁴⁵ Devido à importância da data de elaboração dos textos que divulgam a descoberta do Novo Mundo para a análise e discussão que desenvolvemos nesse capítulo, optamos por citar tais obras informando o ano da primeira publicação, ao invés da data do exemplar consultado.

³⁴⁶ COLOMBO, Cristóvão. Carta a Luís de Santangel. 15 de fevereiro de 1493. In: VARELA, Consuelo; GIL, Juan. (Orgs.). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. nuevas cartas*. Madri: Alianza Editorial, 1992, p. 219-227.

³⁴⁷ CAMINHA, Pero V. de. Carta de Pero Vaz de Caminha [ao rei D. Manuel]. 1º de maio de 1500. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 73-117.

MESTRE JOÃO. Carta de Mestre João. 1º de maio de 1500. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

³⁴⁸ VESPÚCIO, Américo. Carta de Américo Vespúcio a Pedro Soderini, 1503. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 329-347. (Carta a Soderini, 3ª e 4ª. viagem) 1503a.

Mundus Novus, de Américo Vespúcio, 1504. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 307-327.

representações que dizem mais sobre seus criadores do que sobre os nativos, na medida em que constituem projeções culturais dos europeus sobre os indígenas, como destacou Giucci³⁴⁹ em seu artigo sobre a carta de Caminha. Por sua vez, o autor de *Mundus Novus*³⁵⁰, também usando a cultura e o imaginário europeu como referências, mas tendo acesso a mais fontes de informação sobre os americanos, apresentará um quadro mais amplo dos nativos do Brasil do que aquele delineado pelos descobridores ao fornecer informações não relatadas por Caminha a respeito dos hábitos indígenas, além de tecer explicações acerca da prática da guerra e da antropofagia.

Giucci reconstrói o processo de animalização dos indígenas realizado por Caminha, principalmente sob o tema da inconstância e da ignorância do nativo que, mesmo recebendo presentes dos estrangeiros, não reconhece sua dívida, pois não responde devidamente às suas perguntas e foge logo depois dos primeiros contatos, não aceitando submeter-se ao estrangeiro, nem receber os degredados para passarem a noite em suas aldeias. Para o autor, há outro indício que comprova essa animalização no comentário de Caminha sobre o modo como os nativos cortavam seus cabelos: “Andavam tosquiados”³⁵¹.

Reinserindo as passagens que “animalizam” os ameríndios no texto da carta de Caminha, propomos uma interpretação distinta daquela realizada por Giucci acerca da representação dos nativos: concordamos com o autor quanto ao fato de o cronista-descobridor ter equiparado os indígenas a animais, todavia, como veremos, o escrivão da frota portuguesa muda progressivamente sua opinião sobre os nativos ao longo da narrativa dos sucessivos encontros entre indígenas e portugueses, que resultaram no estabelecimento de relações amistosas.

Nessa perspectiva, o elemento que mais contribuiu para a mudança de visão de Caminha sobre os índios foi sua interpretação do comportamento dos nativos diante os rituais cristãos. Ao ver que imitaram os atos dos portugueses durante a missa e beijaram a cruz que traziam para cantar nas terras recém-

³⁴⁹ GIUCCI, Guillermo. A visão inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, set.1990 - fev.1991, p. 45-64.

³⁵⁰ VESPÚCIO, 1504.

³⁵¹ GIUCCI, 1991, p. 56.

descobertas, e constatar a disposição dos indígenas em ajudar os navegadores em seus trabalhos, concluiu que se converteriam facilmente ao cristianismo.

Colombo³⁵², por sua vez, elaborou outra interpretação sobre as atitudes de esquiva e de desconfiança dos indígenas com relação aos visitantes: para o navegador, os índios agiam assim porque eram muito medrosos, não tinham armas e não sabiam se defender dos canibais que os atacavam com frequência. Sua descrição representa homens que precisavam de tutela, e não seres bestializados.

Em síntese, Caminha³⁵³ pensa na integração de homens culturalmente inferiores à cristandade com base na sua boa vontade de ajudar os estrangeiros e participar dos rituais católicos (para ele, os homens encontrados se assemelhavam àqueles que os portugueses escravizavam na África); enquanto Colombo³⁵⁴, priorizando a exploração das riquezas, enfatiza a necessidade de oferecer proteção bélica aos nativos, cuja inocência adâmica fá-lo pensar também na necessidade da sua conversão.

Contudo, nos trechos em que trata dos nativos, o texto de Colombo também possui pontos semelhantes à carta de Caminha, pois ambos compartilham uma base comum para a interpretação dos indígenas: o catolicismo e o compromisso dos reis ibéricos com a Igreja. Como veremos, em diferentes momentos de seus relatos, os autores equipararam os nativos a Adão, antes do pecado original, e fizeram projetos para a conversão e integração desses homens aos impérios católicos para os quais trabalhavam.

É importante destacar que as propostas de evangelização presentes nos textos de Colombo e de Caminha estavam imbricadas em um projeto maior de expansão dos impérios ibéricos, apoiado pelo papado desde meados do século XV, quando começaram a ser promulgadas bulas que concediam poderes sobre os territórios, bens e corpos dos inimigos da cristandade (pagãos e infiéis) primeiramente a Portugal, e depois à Espanha.

Segundo Boxer³⁵⁵, a expansão marítima portuguesa iniciada em 1419, animada pelo espírito das cruzadas contra os mulçumanos, propiciou ao rei D.

³⁵² COLOMBO, 1493.

³⁵³ CAMINHA, 1500.

³⁵⁴ COLOMBO, 1493.

³⁵⁵ BOXER, Charles R. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Henrique a obtenção de três importantes bulas que autorizavam ações violentas fora da cristandade, as quais contribuíram para a ampliação dos domínios cristãos.

A primeira bula, *Dum diversas*, de 18 de junho de 1452, autorizava os portugueses a praticar ataques e a submeter sarracenos, pagãos e infiéis por meio da tomada de seus territórios e de seus bens e da sua redução à escravidão perpétua. Algum tempo depois, em 8 de janeiro de 1454, outra bula, a *Romanus Pontifex*, autorizou os portugueses a participar da obra de conversão dos pagãos, depois de exaltar os feitos e ações do rei português: a colonização dos Açores e da Madeira, os contatos firmados na Índia e as navegações pela África, que resultaram no estabelecimento de relações comerciais na região da Guiné. A justificativa para a autorização de participar da conversão adveio do fato de que os portugueses aprisionaram:

Um grande número de escravos negros e os levaram para Portugal, onde muitos foram batizados e abraçaram a fé católica, o que torna possível esperar que populações nativas inteiras, ou pelo menos significativas parcelas delas, possam livremente se converter³⁵⁶.

Tendo em vista as contribuições da jornada portuguesa para a expansão do mundo católico, a bula *Romanus Pontifex* também concedeu aos portugueses o monopólio de exploração das terras que estes encontrassem futuramente³⁵⁷.

Portanto, o projeto de converter e de submeter os indígenas foi pensado com base em práticas instituídas e nas concepções prévias dos navegadores a respeito do não-europeu: não sendo cristãos, eles perdiam o direito à soberania, à liberdade e à propriedade. Ademais, respaldados nas práticas portuguesas na África e nas autorizações do papado, ambos conceberam também como legítima a presença europeia na América e a exploração das riquezas e do trabalho de seus habitantes, visto que se tratava de terras não cristãs.

³⁵⁶ BOXER, 2006, p. 38

³⁵⁷ Ibidem.

Por decorrência, tanto Colombo³⁵⁸ como Caminha³⁵⁹ relataram, sem titubear, que se apossaram das novas terras logo que as avistaram, primeiro nomeando os acidentes geográficos, e depois chantando cruzeiros e planejando a exploração dos recursos materiais das terras descobertas.

No entanto, é importante destacar que apenas Colombo³⁶⁰ pensou que a ocupação e exploração do novo continente poderia constituir uma empresa lucrativa. Nesse ponto, situa-se a maior divergência entre os relatos: enquanto Colombo pensou estar na Ásia, logo, próximo de tesouros maravilhosos a serem explorados, Caminha³⁶¹, muito reticente quanto à resposta dos nativos aos interrogatórios portugueses sobre as riquezas locais, conclui, no fim de sua carta, que a única forma de obter riquezas nas terras encontradas seria utilizá-las para a agricultura.

Por fim, os textos apócrifos de Vespúcio³⁶², em suas representações dos Tupi, confrontam as informações dos descobridores sobre os hábitos e costumes dos nativos às narrativas de outras viagens, posteriores às primeiras navegações, fornecendo dados novos e as primeiras explicações sobre a prática da guerra e da antropofagia entre os índios, possivelmente para reforçar os argumentos a favor da presença europeia no continente, e questionar as expectativas de Colombo e Caminha quanto à conversão dos indígenas e sua integração à cristandade. Apesar da provável inautenticidade desses textos, sua análise é relevante, na medida em que a representação que constroem dos índios se repete nos relatos posteriores sobre o Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII.

3.1.1. Relatos de Cristóvão Colombo

As impressões de Colombo³⁶³ sobre o Novo Mundo foram registradas em seu diário de bordo e na carta que escreveu a Luís de Santangel, escrivão dos reis espanhóis. A carta foi publicada em latim em 1493 e teve 9 edições,

³⁵⁸ COLOMBO, 1493.

³⁵⁹ CAMINHA, 1500.

³⁶⁰ COLOMBO, 1493.

³⁶¹ CAMINHA, 1500.

³⁶² VESPÚCIO, 1503a, 1504.

³⁶³ COLOMBO, 1493.

sendo também traduzida em alemão e italiano. O diário forneceu informações para que seu filho, Hernan Colón e Bartolomé de Las Casas escrevessem suas obras sobre a descoberta do continente³⁶⁴.

Pensando ter encontrado os habitantes das Índias, Colombo foi o primeiro a descrever os americanos para os europeus. Entretanto, é importante destacar que as informações fornecidas a respeito dos “índios” são frutos de uma interpretação dos gestos indígenas baseada em suas próprias crenças e nas coisas que aprendera sobre as terras desconhecidas na literatura de viagem medieval e nos romances de cavalaria. De acordo com Silva, experiência e imaginação, pensamento medieval e renascentista estruturaram os escritos de Cristóvão Colombo sobre os habitantes do Novo Mundo:

Colombo crê em algumas profecias e preserva, de maneira admirável, os ideais da cavalaria que o distanciavam da realidade e da experiência da qual ele era o artífice. Colombo, ao mesmo tempo que descobre ser a terra redonda, procura encontrar o caminho do Paraíso terrestre. Este paradoxo (realidade e sonho) presente em Colombo será elemento constitutivo das formas de apresentação do universo indígena³⁶⁵.

Com relação ao imaginário criado em torno da América, a autora destaca que ele já existia antes da descoberta, e que a primeira projeção sobre as novas terras se deu na confusão do continente com as Índias, pois, ao vislumbrá-lo, Colombo procurou por indícios que comprovassem sua hipótese de que estava próximo à Cipango. Assim, nas narrativas do diário e da carta, as aparências (informadas pelas pressuposições do navegador) constituíram o espaço da comunicação que inaugurou a possibilidade de convívio intercultural: Colombo estabeleceu contato com os nativos partindo do pressuposto de que já os conhecia e de que compreendia o que diziam.

Cabe aqui ponderar que os nativos constituem um tema secundário na narrativa de Colombo³⁶⁶, sendo descritos somente na segunda metade de seu relato, depois do elogio à natureza e da ênfase nas possibilidades de enriquecimento por meio da exploração das terras das quais ele se apossou,

³⁶⁴ VARELA, Consuelo; GIL, Juan. (Orgs.). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. nuevas cartas*. Madri: Alianza Editorial, 1992, p. 219-227.

³⁶⁵ SILVA, Janice Theodoro da. Colombo: entre a experiência e a imaginação. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 11, n. 21, set. 1990 / fev. 1991, p.30.

³⁶⁶ COLOMBO, 1493.

em nome do rei espanhol, durante sua expedição, dentre as quais ganhou destaque a ilha que nomeou como “Espanhola”:

A Espanhola é maravilha: as serras e as montanhas e vegas e as campinas e as terras tão formosas e grossas para plantar e semear, para criar gado de todos os tipos, para a construção de vilas e lugares [...]. Nas árvores, frutos e ervas têm grandes diferenças daquelas da Joana: nesta há muitas especiarias e grandes minas de ouro e de outros metais³⁶⁷.

A opulência de Espanhola se opunha a pobreza de seus habitantes: pessoas medrosas (pois inicialmente evitaram o contato com os estrangeiros e temiam também os habitantes de uma ilha próxima), que não usavam roupas, não possuíam armas e ficavam contentes em receber quaisquer objetos que lhes eram oferecidos. Da simplicidade, servilismo e gentileza dos nativos, o navegador deduziu que:

[...] se farão cristãos, pois se inclinam ao amor e serviço de Suas Altezas e de toda a nação castelhana, e procuram ajuntar e nos dar as coisas que têm em abundância que nos são necessárias. E não conheciam nenhuma seita nem idolatria, salvo que todos acreditam que as forças e o bem estão no céu, e acreditavam com muita convicção que eu com estes navios e gente vinha do céu e que desse modo me receberam em todo o cabo depois de terem perdido o medo³⁶⁸.

A ausência de armas e a aparente covardia dos nativos levou-o a supor que eram pessoas pacíficas e dóceis, que não se oporiam à presença de estrangeiros na região, muito pelo contrário, veriam naqueles europeus armados a garantia da proteção que precisavam contra os habitantes de uma ilha vizinha que era

[...] uma gente que é tida em todas as ilhas como muito ferozes, os quais comem carne humana. Estes têm muitas canoas, com as quais correm todas as ilhas da Índia, roubam e tomam o quanto podem. Eles não são mais disformes que os outros, salvo que têm o costume de trazer os cabelos compridos como mulheres e usam arcos e flechas das mesmas armas de canas com um palito no cabo por causa do ferro que não têm. São ferozes entre estes outros povos, que são em demasiado grau covardes, mas eu não acho que eles sejam diferentes dos outros³⁶⁹.

³⁶⁷ COLOMBO, 1493, p. 221.

³⁶⁸ Ibidem, p.222.

³⁶⁹ Ibidem, p.225.

No diário de sua primeira viagem, Colombo³⁷⁰ descreve seu encontro com o grupo que, a seu ver, oprimia os habitantes das ilhas visitadas: homens com o rosto pintado de preto portando arcos e flechas. Ao desembarcar em uma das ilhas, os europeus tentaram estabelecer um contato amistoso, trocando miçangas, contas e tecidos pelos arcos e flechas dos indígenas e conduzindo um deles para sua embarcação. Dentro da nau, os europeus questionaram o nativo sequestrado sobre a existência de ouro na região e para sinalizar suas boas intenções deram-lhe comida e presentes. Quando levaram o nativo de volta à ilha, foram recebidos por índios armados, os quais foram feridos durante o confronto e fugiram. Como essa foi a única recepção hostil que teve, o navegador deduziu que estes eram os canibais de quem falavam os habitantes das outras ilhas.

Portanto, Colombo foi também o primeiro a estabelecer diferenças entre os habitantes da América, usando como critérios a guerra e o suposto canibalismo: de um lado, estavam grupos belicosos, que recusaram aliança com os viajantes, e que devoravam seus inimigos; de outro, um grupo pacífico e covarde, que desconhecia as armas e, por isso, era oprimido pelos “canibais”. Diante do grupo de nativos pacíficos e “inferiores”, a primeira ação do descobridor foi fincar bandeiras em suas terras, determinando que, a partir daquele momento, elas pertenciam aos reis espanhóis e dando início à ocupação de acordo com a práxis ibérica na África e na Ásia, com a construção de um forte e alocação de soldados para assegurar a posse do local e proteger os amigos “covardes” dos espanhóis.

Com relação aos “canibais”, a postura do descobridor foi diferente, pois relatou no diário que fez guerra contra eles³⁷¹ e, ao finalizar sua carta³⁷², na enumeração das vantagens que os reis espanhóis teriam com a exploração da região – para a qual ele solicitava financiamento – aponta a possibilidade de se fazer escravos entre os “idólatras”, que possivelmente eram os “canibais” do Caribe.

³⁷⁰ COLOMBO, Cristóvão. Diário de Bordo (1492-1493). In: VARELA, Consuelo. (Org.). *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madri: Alianza Editorial, 1989.

³⁷¹ COLOMBO, 1492.

³⁷² COLOMBO, 1493.

Com base nessa visão dicotômica, Colombo³⁷³ traça as primeiras linhas das políticas europeias para os “índios”: aos aliados oferece a possibilidade de servirem ao europeu que, em troca trabalhará, por meio da atividade evangelizadora, para a sua conversão e civilização (leia-se sua integração aos quadros da cristandade), e aos inimigos, os opressores canibais, o destino de serem escravos dos europeus. Como veremos, essa primeira notícia relata práticas e apresenta um discurso sobre os nativos de todo o continente americano que se repetirão, com poucas variações, nos textos de Caminha³⁷⁴ e de Vespúcio³⁷⁵.

3.1.2. Relatos Portugueses

A respeito da viagem de “descoberta” do Brasil, conhecem-se apenas três textos: as cartas de Pero Vaz de Caminha³⁷⁶ e do Mestre João³⁷⁷ e a *Relação do Português Anônimo*³⁷⁸. Destes, o texto de Caminha constitui a melhor fonte de notícias sobre o Brasil, pois fornece mais informações sobre a terra e seus habitantes na forma de relatos diários sobre a evolução dos contatos estabelecidos com os nativos. Já a carta do Mestre João informa somente a localização das terras descobertas e as constelações que poderiam ser vistas na região. A *Relação* foi o único texto publicado ainda no século XVI³⁷⁹ e consistiu apenas em uma breve notícia sobre os nativos encontrados e os contatos estabelecidos. No entanto, representa a confirmação e a complementação das informações dadas por Caminha, dado que, “insere a chegada ao Brasil no conjunto da viagem de Cabral, relativizando assim a importância que o fato teve para os contemporâneos”³⁸⁰.

³⁷³ COLOMBO, 1492; 1493.

³⁷⁴ CAMINHA, 1500.

³⁷⁵ VESPÚCIO, 1503a; 1504.

³⁷⁶ CAMINHA, 1500.

³⁷⁷ MESTRE JOÃO, 1500.

³⁷⁸ *RELAÇÃO do Piloto Anônimo* (1500). In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

³⁷⁹ A *Relação do Português Anônimo* foi publicada pela primeira vez em italiano em 1507, na obra *Paesi Novamente Ritrovati*, organizada por Fracanzano da Montaboddo (AMADO; FIGUEIREDO, 2001, p.139).

³⁸⁰ AMADO; FIGUEIREDO, 2001, p. 119

Diferentemente das notícias dadas por Colombo³⁸¹, os relatos portugueses sobre a primeira viagem ao Brasil não demonstram grande entusiasmo pelas terras “descobertas”, nem foram amplamente divulgados até a viagem de Vespúcio³⁸² na expedição portuguesa de reconhecimento do Brasil e da posterior publicação de *Mundus Novus*³⁸³. Como veremos, tais relatos possuem um tom bastante pragmático: neles prevalecem passagens descritivas da terra, do céu e dos encontros realizados, não contendo grandes planos para as novas terras, nem afirmando a existência de ouro e minas, como fizera Colombo. Pelo contrário, os textos de Caminha³⁸⁴ e do Português Anônimo³⁸⁵ apresentam informações apenas sobre os recursos materiais e as condições locais para a agricultura.

Mais experientes no contato com a alteridade, os portugueses descrevem somente o que viram em suas referências aos nativos das terras visitadas. A base de sua interpretação tem pouca ou nenhuma relação com a literatura de viagem anterior à época dos descobrimentos. Por fim, é importante destacar que apenas o texto do Mestre João faz menção direta à prática da guerra entre os nativos: “Ontem, quase entendemos por acenos, que esta era ilha, e que eram quatro, e que de outra ilha, vêm aqui almadias, a pelejar com eles e os levam cativos”³⁸⁶.

Contudo, trata-se apenas do entendimento incorreto que os portugueses tiveram dos gestos indígenas. Este mal-entendido parece ter tido como base a carta de Colombo³⁸⁷, e a suposição de que os portugueses chegaram às mesmas terras por ele encontradas. Por sua vez, o texto do Português Anônimo³⁸⁸ (1500), com relação ao Brasil, apenas repete brevemente aquilo que será bem desenvolvido no texto de Caminha³⁸⁹. Este último, a despeito de não fazer menção a nenhum confronto direto, considera a possibilidade de um enfrentamento até perceber que os índios não queriam guerra e demonstravam estar dispostos a se tornarem cristãos.

³⁸¹ COLOMBO, 1493.

³⁸² VESPÚCIO, 1503a.

³⁸³ Idem, 1504.

³⁸⁴ CAMINHA, 1500.

³⁸⁵ RELAÇÃO [...], 1500.

³⁸⁶ MESTRE JOÃO, 1500, p. 125.

³⁸⁷ COLOMBO, 1493.

³⁸⁸ RELAÇÃO [...], 1500.

³⁸⁹ CAMINHA, 1500.

Após descrever brevemente os nativos, sua nudez, características físicas e adornos corporais, Caminha relata como se deu o primeiro contato que os portugueses tentaram estabelecer com os índios. Segundo o escrivão, na primeira incursão que fizeram às novas terras, os portugueses sequestraram dois indígenas para tentar obter informações sobre os recursos materiais do local onde estavam:

[Os nativos] entraram [na sala onde eram aguardados] e não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem de faltar ao capitão, nem a ninguém. Porém, um deles pôs olho no colar do capitão e começou a acenar com a mão para a terra. Também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que [lá] também havia prata. Mostraram-lhe um papagaio pardo que o capitão traz aqui. Tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como que os havia aí. Mostraram-lhe um carneiro, não fizeram menção dele [...]. Um deles viu umas contas brancas de rosário, acenou que lhas dessem e folgou muito com elas; lançou-as ao pescoço, depois as tirou e embrulhou-as no braço; e acenava para a terra e então para as contas e para o colar do capitão, como que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamo-lo assim por o desejarmos, mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar isto nós não queríamos entender, porque não lho havíamos de dar. Depois tornou as contas a quem lhas deu³⁹⁰.

A parte da carta onde se insere o trecho acima ilustra bem o pragmatismo português e a experiência no contato com a alteridade. Caminha relata que, logo na primeira tentativa de estabelecer comunicação com os nativos, os navegadores buscaram agradá-los, oferecendo-lhes comida e presentes. É nesse contexto que os nativos forneceram informações sobre as riquezas locais, diante das quais os portugueses permaneceram cuidadosos e céticos, assim como com relação aos gestos nativos que pareciam indicar que haveria ouro e pedras preciosas na terra descoberta. Ainda a esse respeito, destaca-se que a *Carta do Mestre João*³⁹¹ e a *Relação*³⁹² também não fazem nenhuma referência à existência de minas de ouro e prata no Brasil.

O tema dos recursos materiais da terra é retomado na última parte da carta de Caminha³⁹³ e na *Relação*³⁹⁴. Ambos os textos fornecem um resumo do que os portugueses observaram sem mencionar nenhuma expectativa de

³⁹⁰ CAMINHA, 1500, p. 84-5.

³⁹¹ MESTRE JOÃO, 1500.

³⁹² RELAÇÃO [...] 1500.

³⁹³ CAMINHA, 1500.

³⁹⁴ RELAÇÃO [...] 1500.

enriquecimento. Contudo, existem diferenças entre os dois relatos: enquanto o autor da *Relação* restringiu-se a citar apenas o que viu – muitos pássaros, árvores, bons rios, inhame (mandioca) e algodão – Caminha tratou também do que pensava ser possível fazer com os recursos observados:

Não pudemos saber até agora que nela haja ouro, nem prata, nem nenhuma coisa de metal, nem de ferro, nem lho vimos. Porém, a terra em si é de muito bons ares, frios e temperados, como os de Entre Douro e Minho, porque, neste tempo de agora, assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas, infindas. E de tal maneira é graciosa que querendo aproveitá-la, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem³⁹⁵.

Portanto, os relatos portugueses sobre o Brasil não alimentaram as ambições e os sonhos de enriquecimento fácil, nem estimularam a imediata colonização e exploração das novas terras, como ocorrera com as terras encontradas por Colombo³⁹⁶.

Em comparação entre as práticas de colonização dos portugueses e dos Espanhóis no Novo Mundo, Giucci constatou que:

[...] a colonização do Brasil durante o século XVI, embora possua semelhanças estruturais com a empresa castelhana, não gerou reações análogas por parte dos colonos portugueses. Nem as promessas do oculto, nem os relatos fantásticos dos indígenas, nem sequer a referência mágica aos tesouros do Peru, deram lugar, neste caso, à vertigem conquistadora. Pelo contrário, o expansionismo português, dignificado com a denominação 'epopéia dos litorais', caracterizou-se na América por seu realismo esmagador³⁹⁷.

Contudo, mesmo sem se dar conta a princípio das possibilidades de exploração do pau-brasil, e sem nutrir expectativas de descobrir tesouros nas novas terras, os portugueses iniciaram, já na primeira década da descoberta, uma tímida exploração dos bens materiais que poderiam lhes propiciar algum lucro: pau-brasil, papagaios, algodão e escravos³⁹⁸.

As diferenças entre os textos de Colombo e os relatos portugueses podem ser explicadas pelo fato de os portugueses terem mais experiência do que o navegador genovês no trato com a alteridade. Como apontamos

³⁹⁵ CAMINHA, 1500, p. 115

³⁹⁶ COLOMBO, 1493.

³⁹⁷ GIUCCI, 1992, p. 18-9.

³⁹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque. *História geral da civilização brasileira*. v. 1, t. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

anteriormente, os portugueses exploraram a costa africana desde as primeiras décadas do século XV, relacionando-se com os nativos primeiramente por meio da guerra, depois, pelo estabelecimento de entrepostos comerciais para, por intermédio das lideranças locais, negociar a compra de bens materiais (ouro, marfim, pimenta malagueta) e de cativos³⁹⁹.

Pelo que foi possível observar nos relatos do descobrimento, ao menos inicialmente, a experiência portuguesa na África pode ter contribuído para evitar confrontos bélicos e estabelecer os primeiros escambos.

O texto de Caminha⁴⁰⁰ descreve como os nativos, no começo hostis e desconfiados com relação aos recém-chegados, foram aos poucos abandonando suas armas até trocá-las por qualquer coisa que os portugueses quisessem lhes oferecer por seus arcos e flechas nos últimos encontros. O primeiro batel enviado à terra foi recebido por índios armados com arcos e flechas. Estes, no entanto, atenderam aos sinais de Nicolau Coelho para baixar suas armas e, em troca do barrete e da carapuça que receberam, entregaram um cocar e um colar de contas brancas.

O encontro seguinte ocorreu quando os portugueses voltaram para devolver os dois homens que haviam sequestrado e para conseguir informações sobre a terra. Desta vez, foram recebidos por 200 homens armados, que só abaixaram suas armas porque os nativos devolvidos sinalizaram aos outros para que assim o fizessem. Nesse dia não houve trocas, mas, desde então, os indígenas corriam ao encontro dos estrangeiros assim que estes chegavam à praia, levando-lhes água e pedindo presentes em troca.

Alguns dias depois, os nativos começaram a vencer sua desconfiança com relação aos portugueses. A próxima etapa da aproximação ocorreu no domingo de Páscoa, quando o capitão português mandou fazer uma missa, que foi observada por índios armados e pintados que, depois da celebração, começaram a dançar, saltar e tanger seus instrumentos no meio dos portugueses. A partir do encontro seguinte, os índios já abaixavam suas armas quando viam os portugueses. Nesta ocasião, os nativos começaram a trocar suas armas pelos objetos que os estrangeiros lhes ofereciam. Alguns dias depois, a resistência dos indígenas diminuiu a ponto de portarem suas armas

³⁹⁹ BOXER, 2006.

⁴⁰⁰ CAMINHA, 1500.

somente como objetos de troca, comecem a ajudar os portugueses no corte e no transporte de lenha para os batéis e aceitem como pagamento qualquer coisa que lhes fosse oferecida.

Como assinalamos anteriormente, as dificuldades na conquista da amizade indígena foram interpretadas por Caminha⁴⁰¹ como prova da sua bestialidade, sendo percebidas pelo fato de os índios receberem os portugueses com armas na mão nos primeiros encontros, e por terem demorado para aceitar os degredados em suas aldeias. Ao mesmo tempo, como assinalou Giucci⁴⁰², a nudez e a pobreza material dos nativos também motivaram sua “bestialização”.

Uma prova da estereotipagem do indígena como ser próximo aos animais, além daquelas referidas por Giucci, está no uso que Caminha fez do termo “amansar” ao tratar das ações portuguesas para obter a amizade dos nativos: “Tudo se passa como eles querem, para os bem amansarem”⁴⁰³.

A mudança da concepção de Caminha sobre os nativos teve início quando estes começaram a imitar os portugueses em seus ritos religiosos, primeiramente, beijando a cruz, e depois participando da missa em que a cruz foi chantada com as armas e as divisas do império português. Nesta ocasião entre 50 e 60 nativos imitaram todos os atos dos portugueses. Após descrever suas atitudes, o escritor emitiu um novo juízo sobre os indígenas e determinou uma nova missão para os portugueses:

Segundo pareceu a mim e a todos, outra coisa não falece a essa gente para ser toda cristã, a não ser nos entenderem, porque assim tomavam aquilo que nos viram fazer como nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem ande mais devagar entre eles, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. Se alguém vier para isso, não deixe logo de vir clérigo para o batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé pelos dois degredados que aqui entre eles ficam⁴⁰⁴.

Como foi possível observar, a carta de Caminha trata principalmente dos meios usados pelos portugueses para conquistar a amizade dos índios. Sua descrição dos encontros luso-americanos denota que os portugueses tinham

⁴⁰¹ CAMINHA, 1500.

⁴⁰² GIUCCI, 1992.

⁴⁰³ CAMINHA, 1500, p. 89.

⁴⁰⁴ Ibidem, p.113.

experiência no estabelecimento de relações com os povos extraeuropeus e que alcançaram êxito ao usarem esse conhecimento com os indígenas. Já os juízos emitidos por Caminha sobre o comportamento dos índios, comparando-os aos animais – tema que se repetirá em todos os escritos sobre o Novo Mundo –, mudaram no final do texto, quando conclui, como Colombo⁴⁰⁵ fizera, que se tratava de seres “inocentes” semelhantes a Adão, que seriam convertidos ao cristianismo tão logo comesçassem a conviver com os cristãos.

Nesse sentido, a mudança de perspectiva de Caminha⁴⁰⁶ sobre os índios, no decorrer do texto, teve estrita relação com a superação da desconfiança, por parte dos nativos, e por sua aparente aceitação do domínio luso-católico, deduzida da participação nos rituais católicos e da ajuda espontânea dada aos portugueses nos trabalhos de preparação para o prosseguimento da viagem.

Nesse aspecto, a narrativa de Caminha tem elementos comuns com os relatos de Colombo⁴⁰⁷, primeiramente, por serem textos que traduzem a novidade encontrada para um rei católico que pretende expandir o espaço geográfico sob seu domínio. Ademais, porque ambos tomam posse da terra em nome dos respectivos reis (com sua nomeação, realização de missas e chantamento de cruzes), e legitimam suas ações a partir da descrição da “inferioridade” cultural dos grupos encontrados – detectada na ausência de instituições políticas, sociais e culturais semelhantes às europeias. Por fim, ambos também propõem aos reis católicos a missão de converter os indígenas ao cristianismo, propósito que justificaria a presença europeia em terras habitadas.

Como Colombo, Caminha também destacou a facilidade de se dominar os nativos, e enviou provas materiais de sua pobreza e do seu armamento precário para o reino. Em suma, Caminha descreve os habitantes do Novo Mundo como povos culturalmente muito diferentes, cujas divergências com relação ao modelo europeu foram assinaladas como sinais de uma inferioridade que precisava ser educada para que a alma desses homens pudesse ser salva.

⁴⁰⁵ COLOMBO, 1493.

⁴⁰⁶ CAMINHA, 1500.

⁴⁰⁷ COLOMBO, 1492; 1493.

O vislumbre da possibilidade de salvação articulou-se nos dois textos sob o tema da inocência dos indígenas, que não possuíam armas de fogo e facilmente se dispuseram a estabelecer boas relações com os recém-chegados, razão pela qual teriam aceito pacificamente o domínio que se anunciava.

Por fim, ao qualificar os nativos como homens inferiores, que trabalhavam para os estrangeiros em troca de qualquer coisa e aceitavam de bom grado transformar-se em homens “civilizados” e “cristãos”, os dois relatos legitimam a ocupação e exploração do novo território e de seus habitantes, lançando assim os alicerces dos projetos espanhol e português para as novas terras.

3.1.3. Relatos de Américo Vespúcio

Os relatos de Américo Vespúcio⁴⁰⁸, juntamente com a carta de Colombo a Luís de Santangel⁴⁰⁹, inauguraram as discussões acerca dos povos americanos na Europa, pois divulgaram as primeiras informações sobre o novo continente e seus habitantes para o público europeu.

A obra publicada sob o título *Mundus Novus*⁴¹⁰ apareceu para o público pela primeira vez em 1504, tendo várias reedições até 1507, mesmo ano em que a *Carta a Soderini* teve sua 2ª edição, dentro do conjunto de textos que compuseram a obra *Cosmographiae Introductio*. Segundo Caraci, vários elementos indicam que esses textos foram compilados em Lisboa – a despeito de não terem sido publicados na Península Ibérica – e circularam principalmente na Europa central, devendo seu sucesso ao fato de que a obra,

[...] respondia de modo pleno ao grande desejo de conhecimento estimulado pelas explorações geográficas do período e defendia e exaltava uma cultura fortemente eurocêntrica. O Novo Mundo, esta

⁴⁰⁸ VESPÚCIO, 1503a; 1504. Carta de Américo Vespúcio a Lourenço dei Médici. Setembro/outubro de 1502. In: AMADO, Janaina; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 273-286. (Carta de Lisboa). As quatro navegações, 1503. In: BUENO, Eduardo. Apresentação e notas. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003, p. 70-100. (Carta a Soderini, 1ª e 2ª viagens) 1503b.

⁴⁰⁹ COLOMBO, 1493.

⁴¹⁰ VESPÚCIO, 1504.

realidade inesperada e fabulosa que se andava delineando cada vez mais claramente sobre o lado de lá do oceano, vinha finalmente inserido dentro de esquemas conceituais que serviam para submetê-lo também culturalmente, permitindo superar o atávico medo do ignoto e a desconfiança da diversidade⁴¹¹.

Os textos atribuídos a Vespúcio⁴¹² constituem as obras mais divulgadas sobre as viagens de descobrimento. Segundo Caraci⁴¹³, das 124 obras publicadas entre a carta de Colombo a Santangel⁴¹⁴ e a carta de Cortez⁴¹⁵, metade faz referência direta ou indireta a eles, possivelmente porque desde a publicação de *Mundus Novus*, Vespúcio⁴¹⁶ tornou-se uma autoridade ao confrontar os saberes antigos de Ptolomeu e Aristóteles e apresentar a América como uma terra nunca antes visitada, destacando sua novidade e a diferença com relação àquilo que se imaginava existir fora do mundo conhecido.

Além de confrontar o saber consagrado, as obras atribuídas à Vespúcio tiveram o mérito de fomentar os primeiros debates europeus sobre a natureza dos americanos e, mais tarde, inspirar os relatos de outros viajantes que repetiram em seus textos as informações ali registradas sobre a prática da guerra e da antropofagia entre os índios da costa do Brasil. Desde sua publicação, tais práticas passaram a ser explicadas, respectivamente, como modo de vingança e hábito alimentar.

Os dois textos apócrifos foram as únicas fontes para o estudo das viagens do navegador até 1789, quando outros escritos atribuídos a ele foram encontrados em arquivos espanhóis e italianos, entre os quais estava uma carta, datada de 1502, sobre a primeira viagem ao Brasil. Tal carta ficou conhecida como *Carta de Lisboa* e, diferentemente do que ocorreu com *Mundus Novus* e a *Carta a Soderini*, teve sua autoria comprovada: fora de fato escrita por Vespúcio⁴¹⁷.

⁴¹¹ CARACI, Ilaria Luzzana. O epistolário vespuciano. In: *Amerigo Vespucci*. Tomo II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, [1996-1999]. 1999b, p.63.

⁴¹² VESPÚCIO, 1503a, 1503b, 1504.

⁴¹³ CARACI, 1999b.

⁴¹⁴ COLOMBO, 1493.

⁴¹⁵ CORTEZ, 1532.

⁴¹⁶ VESPÚCIO, 1504.

⁴¹⁷ CARACI, Ilaria Luzzana. Le Lettere a stampa. In: *Amerigo Vespucci*. Tomo II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, [1996-1999]. 1999a.

Com relação à *Carta de Lisboa*⁴¹⁸, as cartas publicadas antes parecem constituir versões ampliadas e adaptadas para agradar uma parcela do público europeu, ávido por notícias sobre o Novo Mundo. Assim, a principal diferença entre o texto comprovadamente escrito por Vespúcio e aqueles atribuídos ao navegador, datados de 1503 e 1504, reside no fato de que, nestes últimos, os hábitos e costumes que, aos olhos europeus, serviram para caracterizar um estado de barbárie entre os índios, foram pintados com cores mais fortes, com o intuito de representar os nativos como o extremo oposto do europeu.

Segundo Caraci⁴¹⁹, *Mundus Novus*⁴²⁰ foi provavelmente elaborada em Lisboa, sob a supervisão de Vespúcio, e publicada em 1504 por iniciativa dos banqueiros e mercadores italianos para difundir a notícia entre os demais mercadores europeus (principalmente alemães) que investiram capital nas viagens ultramarinas para a descoberta de uma nova rota para o Oriente. Em relação à autenticidade da *Carta a Soderini*⁴²¹, Caraci informa que não se chegou a um consenso, todavia, é muito provável que, tal como *Mundus Novus*, também tenha sido escrita em Lisboa e tido como fonte a carta a Lorenzo de Médici⁴²², de 1502, as narrativas orais de homens que participaram de expedições ao Brasil e a literatura de viagem medieval.

Consideramos imprescindível a análise dos textos apócrifos – juntamente com a *Carta de Lisboa* – uma vez que divulgaram amplamente as primeiras representações dos nativos da costa brasileira. Como veremos, tais relatos, além de ampliar sobremaneira as notícias dadas pela *Carta de Lisboa*, repetem temas presentes também nos textos de Colombo⁴²³ e de Caminha⁴²⁴, como a nudez, a descrição das armas e os encontros amigáveis.

As obras publicadas inicialmente – Carta a Soderini, em 1503, e *Mundus Novus*, em 1504 – também ampliaram o teor e a quantidade de informações sobre o Novo Mundo e os seus habitantes para o público europeu. O maior detalhamento presente nos dois textos possivelmente tem relação com o fato de terem sido produzidos com base nas informações transmitidas oralmente

⁴¹⁸ VESPÚCIO, 1502.

⁴¹⁹ CARACI, 1999b.

⁴²⁰ VESPÚCIO, 1504.

⁴²¹ VESPÚCIO, 1503a.

⁴²² VESPÚCIO, 1502.

⁴²³ COLOMBO, 1493.

⁴²⁴ CAMINHA, 1500.

aos autores das cartas por Vespúcio e outros viajantes que vieram à América em viagens mais longas do que aquelas realizadas por Colombo e Cabral. Além disso, em 1501, data da primeira viagem, os navegadores europeus tinham melhores condições de entender a fala e os gestos indígenas do que os descobridores, pois o contato já não era tão recente. O resultado desse maior convívio e entendimento foi a produção de uma visão mais negativa do ameríndio, na medida em que se constatou que sua cultura e costumes divergiam muito do modelo europeu.

Com relação à guerra e à antropofagia, os três textos de Vespúcio⁴²⁵ são mais prolixos que os anteriores, fornecendo desde a descrição de confrontos bélicos com os índios até explicações sobre a presença dessas práticas entre os nativos. Particularmente em relação à antropofagia, os textos apócrifos reintroduziram as questões da legitimidade da presença europeia no Novo Mundo e da possibilidade de transformar os “antropófagos” em cristãos nos debates sobre a natureza dos povos americanos instaurado pelos dominicanos nas primeiras décadas do século XVI.

Depois de visitar as terras encontradas por Colombo⁴²⁶ e atestar que se tratava de terras desconhecidas, Vespúcio foi convidado a participar de duas expedições de reconhecimento das terras encontradas pela esquadra de Cabral. Foram produzidos três relatos a respeito desta viagem, nos quais figuram descrições dos locais visitados (localização, fertilidade das terras, recursos minerais, clima, animais e plantas) e de seus habitantes (características físicas, costumes, justiça, governo, matrimônio, mulheres, comércio, guerra e canibalismo)⁴²⁷.

Na *Carta de Lisboa*⁴²⁸ e em *Mundus Novus*⁴²⁹, a região encontrada pelos portugueses foi descrita como um local que se assemelhava ao paraíso, onde viviam populações cuja nudez, hábitos e a suposta ausência de instituições políticas e de bens materiais as tornava muito distantes do modelo europeu de povos civilizados. Na carta a Soderini⁴³⁰, Vespúcio não faz nenhuma comparação das terras visitadas com o paraíso, mas, como nos demais textos,

⁴²⁵ VESPÚCIO, 1503a, 1503b e 1504.

⁴²⁶ COLOMBO, 1493.

⁴²⁷ AMADO; FIGUEIREDO, 2001

⁴²⁸ VESPÚCIO, 1502.

⁴²⁹ Idem, 1504.

⁴³⁰ Idem, 1503a.

destaca a barbárie dos povos encontrados logo no trecho relativo à primeira viagem, em uma sessão destinada a tratar dos costumes e hábitos nativos e à cultura de todos os povos visitados pelas primeiras expedições espanholas e portuguesas ao Novo Mundo.

A primeira característica dos indígenas a aparecer nos três textos foi a nudez. Logo após, figuram as descrições de seus corpos, com destaque para os adornos corporais, as perfurações no rosto e a pintura corporal. Na sequência, a *Carta de Lisboa*⁴³¹ e *Mundus Novus*⁴³² enumeram as ausências que, para o autor, aproximavam os americanos dos animais. No primeiro texto, afirma que os indígenas eram homens sem bens, leis, religião e governo, que habitavam em casas coletivas, dormiam em redes e se alimentavam principalmente de carne humana. No segundo, repete essa caracterização, inserindo o tema da ausência de regras matrimoniais entre os índios que culminavam com a prática do incesto.

Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Não têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam quantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele. Quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não observam nenhuma ordem. Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras⁴³³.

Na *Carta de Lisboa*, quando trata dos hábitos sexuais dos nativos, Vespúcio⁴³⁴ afirma apenas que os nativos eram poligâmicos (um homem tinha mais de uma esposa) e que a primeira relação sexual das mulheres era realizada com seu parente mais próximo, com exceção de seu pai.

Na carta a Soderini⁴³⁵, há descrições sobre os indígenas muito semelhantes a essas: primeiramente fala-se da nudez dos índios e da conformação de seus corpos; mais adiante, depois de mencionar as guerras, a ausência de governo e os hábitos indígenas, aborda-se o matrimônio entre os índios, repetindo as notícias sobre a poligamia. A prática do incesto não é mencionada, mas o tema da libidinosidade das mulheres se repete nesse

⁴³¹ VESPÚCIO, 1502.

⁴³² Idem, 1504.

⁴³³ Idem, 1504, p. 315.

⁴³⁴ Idem, 1502,

⁴³⁵ Idem, 1503a.

relato, ao qual o autor acrescenta que se tratava de mulheres muito férteis, que abortavam para se vingar de algum mal praticado por seus parceiros e que tentavam seduzir os europeus.

Portanto, na caracterização do indígena, as diferenças entre o texto autêntico e suas adaptações para publicação aparecem principalmente na descrição de uma sexualidade em que a poligamia e o início da vida sexual feminina foram transformadas em representações sobre práticas e parcerias desordenadas, condenáveis do ponto de vista europeu.

Quando trata da guerra e da antropofagia em *Mundus Novus*, o autor também modifica o texto original, ampliando seu conteúdo ou omitindo passagens para representar o americano como o extremo oposto do europeu.

Os povos geram guerra entre si sem arte nem ordem. Os mais velhos, com certos discursos, dobram os jovens para aquilo que querem e incitam para as guerras, nas quais matam cruelmente e mutuamente. E, aqueles que conduzem cativos de guerra, conservam não por causa da vida deles, mas para mata-los por causa de sua alimentação. Com efeito, uns aos outros, os vencedores comem os vencidos

Dentre as carnes, a humana é para eles comum. Dessa coisa, na verdade, ficais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne salgada suspensa nas vigas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles se admiram de não comermos nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual dizem, é saborosíssima.

As armas deles são arcos e flechas. E, quando se preparam para as guerras, não cobrem nenhuma parte do corpo para se proteger, de modo que nisso são semelhantes a bestas. Nós nos esforçamos quanto pudemos para dissuadi-los a afastar-se de seus costumes depravados, e eles nos prometeram que renunciaram àquilo⁴³⁶

Como veremos, com relação à *Carta de Lisboa*⁴³⁷, o texto de *Mundus Novus* acrescenta mais uma característica às guerras nativas que, do ponto de vista do autor, comprovava a “bestalidade” dos ameríndios: o fato de os indígenas não se vestirem para guerrear. Nesse relato, o autor que escreve em nome de Vespúcio⁴³⁸ entrevê na antropofagia o único motivo para a realização de guerras entre os indígenas. Já na carta endereçada a Lorenzo dei Medici,

⁴³⁶ VESPÚCIO, 1504, p. 317.

⁴³⁷ Idem, 1502.

⁴³⁸ Idem, 1504

Vespúcio insere outra explicação para as guerras: os índios guerreavam para vingar a morte dos pais e antepassados.

São gente belicosa e muito cruéis entre si. Todas as armas e golpes são, como diz Petrarca, 'entregues ao vento', que são arcos, setas, dardos e pedras. Não têm ordem nenhuma em suas guerras, salvo fazer aquilo que lhes aconselham os seus anciãos. Quando combatem, matam-se muito cruelmente, e a parte vencedora enterra todos os mortos do seu lado, e [os corpos] dos inimigos, despedaçam e comem. E os que capturam, prendem-nos e os têm como escravos nas suas casas; se for mulher, dormem com ela; se for homem, casam-no com suas filhas.

Em certas épocas, quando lhes vêm uma fúria diabólica, convidam os parentes e o povo e os põem diante, isto é, a mãe com todos os filhos que dela têm e, com certas cerimônias, os matam a flechadas e os comem. Fazem o mesmo aos ditos escravos e aos filhos que nascem deles. Isto é verdadeiro, porque em suas casas encontramos carne humana posta ao fumo, e muita; e compramos deles 10 criaturas, homens e mulheres, que estavam destinadas ao sacrifício ou, melhor dizendo, ao malefício. Nós os repreendemos muito; não sei se se emendaram.

O que mais me maravilhou nessas guerras e crueldades é que não pude saber deles por que fazem guerra uns aos outros, pois que não têm bens próprios nem domínio de impérios ou reinos, nem sabem que coisa seja cobiça, isto é, riquezas ou cupidez de reinar, o que me parece ser a causa das guerras ou de todo ato desordenado. Quando lhes pedimos que dissessem a causa, não sabiam dar outra razão, salvo que dizem que há muito tempo começou entre eles essa maldição e querem vingar a morte de seus pais antepassados. Em conclusão, é coisa bestial. Certo é que um homem deles me confessou ter comido a carne de mais de 200 corpos; e tenho isso por certo, e basta⁴³⁹.

Na *Carta a Soderini*, o autor generaliza as explicações sobre a prática da guerra e da antropofagia registradas nos textos sobre o Brasil para todos os grupos visitados e, desse modo, faculta a generalização da notícia de que os nativos guerreavam para vingar a morte de seus antepassados. Ademais, também difunde a ideia de que os indígenas só se organizavam social e politicamente nas ocasiões em que queriam começar uma guerra:

Esta gente, que vive em liberdade sem obedecer a ninguém, não tem rei nem senhor, mas se inflama e se prepara intensamente para a guerra, se os inimigos matam um dos seus ou o mantém prisioneiro. Nesse caso, erguendo-se intempestivamente, um parente mais velho do prisioneiro sai a correr pelas praças, gritando sem parar pelas ruas, chamando a todos, convidando e persuadindo-os a acompanhá-lo à guerra e vingar a morte de seu parente: todos logo movidos pela

⁴³⁹ VESPÚCIO, 1502, p. 187-8.

compaixão preparam-se para a guerra e de repente irrompem sobre seus inimigos⁴⁴⁰.

Outra diferença marcante que aparece na carta a Soderini é a separação das referências sobre a guerra e a antropofagia, pois, em vez de mencionar a antropofagia na passagem destinada a tratar da guerra, como ocorreu nos outros textos, o autor aborda a questão juntamente com os temas dos hábitos e das línguas nativas, provavelmente para reforçar a afirmação de que a vingança era a causa das guerras indígenas e a antropofagia um hábito alimentar dos nativos.

Diferentemente de *Mundus Novus*⁴⁴¹ e da *Carta de Lisboa*⁴⁴², a *Carta a Soderini*⁴⁴³ traz também descrições dos contatos estabelecidos com os índios e menciona os escambos e as guerras feitas com os nativos visitados, com destaque para os encontros armados, nos quais, como observou Caraci⁴⁴⁴, Vespúcio mostra-se bem integrado à lógica da Conquista, demonstrando um “espírito cruzadístico” nos combates travados contra os ameríndios: observamos que a carta narra com detalhes cinco confrontos bélicos dos europeus com os nativos – dois na primeira viagem, um na segunda e um na terceira – sempre esclarecendo, durante a narrativa que a guerra fora realizada contra nativos que eram antropófagos, parecendo sugerir que tratava-se de uma guerra justa.

Destes encontros, destacamos, para análise, um encontro ocorrido na primeira viagem⁴⁴⁵, que tinha como destino as terras descobertas por Colombo, e outro na terceira viagem para o Brasil⁴⁴⁶, pois, como veremos, eles ilustram particularmente o espírito cruzadístico mencionado por Caraci⁴⁴⁷, ao descrever o empenho dos europeus nos confrontos contra os índios e ao tratarem da justiça da guerra.

No primeiro caso, como observa Caraci, o autor repete quase integralmente uma narrativa do diário de Colombo e do *Librecto de tucta la naviagatione del re di Spagna*, de Pietro Martire d'Anghiera.

⁴⁴⁰ VESPÚCIO, 1503b, p. 72.

⁴⁴¹ Idem, 1504.

⁴⁴² Idem, 1502.

⁴⁴³ Idem, 1503a.

⁴⁴⁴ CARACI, 1999b, p. 85.

⁴⁴⁵ VESPÚCIO, 1503a.

⁴⁴⁶ Idem, 1503b

⁴⁴⁷ CARACI, 1999b

Segundo o relato da primeira viagem⁴⁴⁸, os viajantes conquistaram a amizade de um grupo indígena por terem sequestrado dois de seus inimigos. Como prova de amizade, os nativos os levaram para o lugar em que habitavam, onde foram recebidos com pranto pelas mulheres e levados pelos velhos para visitar outras aldeias da região. Possivelmente em razão da generosidade dos índios, os viajantes os receberam em suas embarcações, disseram que tinham vindo do céu e depois os batizaram. Quando avisaram que estavam de partida, os nativos se lamentaram, dizendo que em algumas épocas do ano eram visitados pelos canibais que matavam e comiam muitos homens de seu grupo. Penalizados com a opressão vivida pelos nativos, os europeus resolveram ajudá-los a se vingar dos canibais antes retornarem para a Europa.

O texto relata que depois de navegar por sete dias, com sete nativos a bordo, os europeus foram recebidos a flechadas por índios preparados para a guerra. Contra as flechas, os europeus dispararam suas bombardas, que assustaram os indígenas, fazendo-os recuar. No dia seguinte, 42 tripulantes desembarcaram e travaram combate por mais de duas horas com os índios, matando e ferindo muitos e perseguindo o restante. No terceiro dia, os europeus encontraram os índios novamente preparados para a guerra, mas conseguiram finalmente vencê-los matando e escravizando muitos deles:

Assim que os percebemos, voltamos a deliberar e decidimos que, se essa gente estivesse preparando hostilidades, todos nós nos agruparíamos sem perder de vista uns aos outros, fazendo de nossa parte todo esforço e diligência para torna-los amigos; se não aceitassem nossa amizade, havíamos então de trata-los como inimigos e tornar eternamente escravos quantos conseguíssemos prender: e então, carregando todas as armas que podíamos, chegamos à praia reunidos. Eles, segundo penso, pelo temor de nossas bombardas, não opuseram a menor resistência a nosso desembarque e, assim que o completamos, agrupados em quatro companhias cada uma com 57 homens comandados por um capitão, travamos longa batalha. Depois de imensa luta e encarniçado combate, mortos muitos nativos, obrigamos todos a fugir e os perseguimos até um povoado, onde fizemos 25 prisioneiros. Incendiamos o povoado e voltamos aos navios com os 25 prisioneiros: do lado deles muitíssimos morreram ou ficaram gravemente feridos, ao passo que dos nossos morreu um só e feriram-se vinte e dois⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ VESPÚCIO, 1503a.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 90

Segundo Caraci⁴⁵⁰, o episódio do sequestro dos dois “canibais” – fato que favoreceu a amizade entre os nativos e os estrangeiros – repete com poucas variações uma narrativa da obra de d’Anghiera. Destacamos que o restante da narrativa, que fala do batismo dos índios, da apresentação dos europeus como homens vindos do céu e de sua escolha como protetores dos índios contra os canibais (com a sucessiva guerra realizada contra esses canibais) também repete, com poucas variações, passagens descritas no Diário de Colombo⁴⁵¹ e na carta a Santagel⁴⁵².

Comentando a passagem que transcrevemos, Caraci destaca que, a despeito de a narração dos encontros da primeira viagem constituírem uma construção literária, eles têm base concreta, já que se referem ao comportamento dos europeus na América como *“temerosos e desconfiados no começo, amigáveis, depois, prepotentes e brutais no fim”*⁴⁵³.

Ainda com relação a essa passagem, é importante destacar também que a disposição de opor resistência ao conquistador e a acusação da prática da antropofagia constituíram motivos legítimos, aos olhos europeus, para a escravização dos indígenas. A narrativa da primeira viagem possui vários elementos que se repetem nas descrições das guerras realizadas no Brasil contra os indígenas durante os séculos XVI e XVII: inicialmente, narra-se a aliança entre um determinado grupo indígena e os europeus para combater um grupo “mais selvagem” do que aquele a quem os estrangeiros se aliaram; a seguir, descreve-se as difíceis batalhas realizadas; por fim, relata-se a derrota do grupo hostil e sua escravização legítima. Desse modo, a última parte da narrativa funda para o Novo Mundo um plano de ação contra os indígenas hostis, legitimando a guerra e a escravização dos nativos, tendo como referência as concepções ibéricas de guerra justa e algumas práticas portuguesas no continente africano.

A narrativa sobre a terceira viagem também faz referência à justiça da realização de guerras contra os canibais durante a viagem de Vespúcio⁴⁵⁴ ao Brasil. Segundo o autor, ao desembarcar, os viajantes tomaram posse da terra

⁴⁵⁰ CARACI, 1999b.

⁴⁵¹ COLOMBO, 1492.

⁴⁵² Idem, 1493.

⁴⁵³ CARACI, 1999b, p. 94.

⁴⁵⁴ VESPÚCIO, 1503b.

em nome do rei. Quando voltaram no dia seguinte, avistaram vários homens nus em cima de um monte, com os quais tentaram estabelecer amizade deixando para eles espelhos, guizos e outros objetos na praia. Algum tempo depois, os viajantes viram diversas fogueiras acesas, que interpretaram como um sinal dos indígenas para que os acompanhassem terra adentro. Enviaram, então, cinco marinheiros à terra, os quais não mais retornaram, pois caíram em uma armadilha feita pelos canibais que, depois disso, ainda usaram as mulheres para atrair o marinheiro que desembarcara para saber do paradeiro de seus companheiros. Esse marinheiro teve também o mesmo destino, o que deixou os viajantes em pânico por causa dos sequestros e das flechas que os indígenas disparavam.

Contudo, disparamo-lhes quatro tiros de Bombarda sem acertá-los, salvo que, ouvindo o estrondo, todos fugiram para o monte, onde já estavam as mulheres despedaçando o cristão e, à nossa vista, o estavam assando num grande fogo que haviam feito, mostrando-nos muitos pedaços e comendo-os. Os homens faziam sinais com gestos, de como haviam morto e comido os outros dois cristãos, o que muito nos pesou, vendo com os nossos olhos a crueldade que faziam do morto; para todos nós foi injúria intolerável. Estando mais de 40 dos nossos com o propósito de saltar em terra e vingar a morte tão cruel e ato bestial e inumano, o capitão-mor não quis consentir. Ficaram impunes de tanta injúria, e nós nos afastamos deles com má vontade e com muita vergonha nossa⁴⁵⁵.

Na narrativa dessa viagem, fica claro o desejo do autor de vingar a morte dos companheiros sequestrados e comidos, com ênfase na concepção de justiça da guerra que pretendia fazer contra os antropófagos. Segundo Caraci⁴⁵⁶, esse episódio, cuja veracidade foi muito discutida, contribuiu fortemente para o sucesso da carta a Soderini. Contudo, como no caso da narrativa da primeira viagem, ele se assemelha muito a um caso narrado na obra de Anghiera⁴⁵⁷ sobre o encontro de Vicente Yáñez Pinzón ao Brasil: este texto narra como a imprudência de um marinheiro que tomou com pressa um pedaço de ouro resultou na reação dos indígenas⁴⁵⁸.

Portanto, como apontamos anteriormente, comparados à Carta de Lisboa, os textos de *Mundus Novus*⁴⁵⁹ e da *Carta a Soderini*⁴⁶⁰ parecem

⁴⁵⁵ VESPÚCIO, 1503b, p.335.

⁴⁵⁶ CARACI, 1999b.

⁴⁵⁷ apud CARACI, 1999b

⁴⁵⁸ VESPÚCIO, 1502, p. 335

⁴⁵⁹ VESPÚCIO, 1504.

constituir uma adaptação para o grande público, cujo objetivo principal seria o lucro gerado por sua comercialização. Seu sucesso editorial atesta que o objetivo de seus editores foi atingido e que as publicações provavelmente chegaram às mãos dos mercadores e comerciantes que teriam interesse em explorar as riquezas das terras descobertas. Ademais, esses textos exerceram grande influência na formação da visão europeia sobre o Novo Mundo e seus habitantes, contribuindo também para a construção e difusão de uma certa ideia sobre a prática da guerra e da antropofagia entre os índios do Brasil, uma vez que Vesúcio foi o primeiro europeu a descrever as guerras intertribais e a confirmar a prática da antropofagia entre os habitantes da América. Verdadeiras ou não, as descrições dos habitantes do Novo Mundo presentes nas cartas publicadas se repetirão nos textos de outros viajantes, colonos e missionários que, depois dele, visitaram a América.

⁴⁶⁰ Idem, 1503a; 1503b.

4. GUERRA E ANTROPOFAGIA NAS DISCUSSÕES TEOLÓGICAS SOBRE A NATUREZA DOS AMERICANOS: DOS DEBATES ESPANHÓIS ÀS CONCEPÇÕES DOS PRIMEIROS JESUÍTAS

4.1. Os debates espanhóis

Os primeiros relatos sobre o descobrimento, ao descrever os nativos como o oposto do europeu e enfatizar que todos ou parte deles praticavam a antropofagia, contribuíram para legitimar a realização de guerras e a escravização dos ameríndios. Exceto os textos portugueses, todos os outros relatos trataram da guerra e da antropofagia, ganhando destaque aqueles que narraram as guerras realizadas contra os “canibais” e defenderam a justiça da sua escravização. A *Carta a Soderini*⁴⁶¹ mencionou o desejo dos tripulantes da expedição de Vespúcio ao Brasil de vingarem a morte dos seis marinheiros capturados, mortos e comidos pelos índios e a carta de Colombo⁴⁶², apontou o tráfico dos “idólatras” (supomos tratar-se dos canibais) como uma atividade econômica a ser desenvolvida nas ilhas que visitara.

Ao mesmo tempo, os textos de Colombo⁴⁶³ e de Caminha⁴⁶⁴, ao tratarem da ausência de religião, da generosidade e daquilo que os exploradores entenderam como inocência indígena, inseriram expectativas de se converter com facilidade os nativos encontrados pelo simples convívio com os cristãos (Caminha) ou trazendo religiosos para convertê-los (Colombo). Em ambos os relatos, esse projeto apareceu ao lado das notícias sobre as possibilidades de exploração econômica das novas terras, portanto, como um meio de se conseguir o apoio dos nativos à empresa exploradora, na forma da prestação de serviços.

Como veremos, o início das missões cristãs na América se desenvolveu em um contexto complexo, no qual os interesses europeus chocaram-se com a realidade dos povos indígenas, cujas práticas e reações às violências

⁴⁶¹ VESPÚCIO, 1504.

⁴⁶² COLOMBO, 1493.

⁴⁶³ Ibidem

⁴⁶⁴ CAMINHA, 1500.

estrangeiras produziram discussões sobre a natureza indígena – se eles eram humanos ou não – e sobre a capacidade destes de se converterem.

Nessas discussões, entraram em cena as duas imagens diferentes dos indígenas difundidas nos primeiros relatos sobre o Novo Mundo: seres inocentes, que só precisavam do contato com o estrangeiro para serem convertidos, e povos “inferiores”, que praticavam a guerra e a antropofagia. Essa dupla representação dos nativos trouxe à luz a contradição entre a ideologia cristã e prática colonial integrantes dos projetos ibéricos para o Novo Mundo, que se refletiu em práticas antagônicas que iam da realização de guerras e da escravização de parte dos nativos à sua catequização e ao horror dos missionários diante dos maus tratos físicos praticados pelos colonizadores contra os índios. Esse paradoxo impôs às primeiras ordens católicas que vieram à América o problema de conciliar a missão evangelizadora com as demandas imperialistas e mercantilistas das potências ibéricas, delineando um novo programa para as terras recém-descobertas.

A experiência colonizadora espanhola – que teve início pouco depois da viagem de Colombo – demonstrou que, além de cunhar uma visão de mundo eurocêntrica, os relatos sobre o descobrimento sintetizaram ideias que ajudaram a legitimar práticas violentas, que iam das guerras de conquista à escravização dos supostos antropófagos, incluindo os castigos físicos e a exploração do trabalho daqueles grupos inicialmente considerados aliados dos colonizadores. Tais violências geraram um mal-estar na ordem dominicana. Em 1511, durante uma missa, um frei indignado questionou os *encomenderos* e as autoridades espanholas a respeito dos maus-tratos que estes vinham infringindo aos índios:

Esta voz, disse ele, é que todos estais em pecado mortal e nele viveis e morreis por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes. Dizei, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? E que cuidado tendes de que alguém os doutrine, conheçam seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e domingos? Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos?

Não entendeis isto? Não percebeis isto? Como estais dormindo sono tão profundo e tão letárgico? Tende certeza que no estado em que estais não vos podeis salvar mais do que os mouros ou turcos que não têm e não querem a fé de Jesus Cristo⁴⁶⁵.

Segundo Pagden⁴⁶⁶, a denúncia veemente influenciou Bartolomé de Las Casas, que logo passou a comandar a campanha dominicana em oposição à violência física praticada contra os índios e pela sua salvação. O autor pondera que, mesmo que esta não fosse a intenção de Montessinos, seu sermão deu início ao questionamento e ao debate sobre o direito dos soberanos europeus de colonizar o continente americano e sobre a validade das bulas papais de doação como contratos políticos.

De acordo com Zeron⁴⁶⁷, a partir da denúncia de Montessinos, os intelectuais da Igreja espanhola passaram a discutir as questões propostas com base em textos jurídicos romanos, textos sagrados da tradição cristã e na interpretação dada pela tradição cristã às obras de alguns filósofos pagãos.

Respalhada nessas referências, a Igreja buscou construir uma posição unificada acerca dos problemas gerados pela presença europeia no Novo Mundo e fomentou discussões que visavam uma formulação estável, homogênea e ampla para o conceito jurídico de *dominium*, nas quais prevaleceu a definição elaborada por Domingos de Soto em um tratado de 1556, que atribui duas dimensões para o *dominium*:

“faculdade e direito (*facultas e jus*) sobre alguma coisa, com vistas a uma utilização pessoal do objeto de *dominium*, segundo as formas autorizadas por lei”⁴⁶⁸.

Ainda segundo Zeron, os teólogos que se debruçaram sobre as questões morais concernentes a experiência de colonização da América optaram por abordá-las principalmente sob o viés jurídico, vindo em seguida o tratamento filosófico e doutrinário, sendo a priorização do jurídico uma opção “politicamente estratégica, cujo escopo último é interferir na regulamentação e na organização da economia e da sociedade colonial”.

⁴⁶⁵ MONTESSINOS apud SUESS, 1992, p. 407-8.

⁴⁶⁶ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

⁴⁶⁷ ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial*. São Paulo: EDUSP, 2011.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 190.

Outra característica importante dessas formulações teológicas é o fato de não perderem de vista a preocupação política imediata do soberano espanhol com relação ao problema da guerra justa, pois, como assinalou Hansen, as discussões jurídicas a respeito da legitimidade da conquista só tiveram início depois que os europeus invadiram as novas terras, fizeram guerra e escravizaram milhares de nativos. Por tal razão, as discussões tiveram

[...] necessariamente que também incluir como determinação do seu sentido o dado bruto e objetivo da invasão. Assim, as adaptações pretendem regular o direito de guerra contra os indígenas fixando as condições e os momentos em que seria “guerra justa” ou situação de exceção⁴⁶⁹.

Pagden⁴⁷⁰ e Zeron⁴⁷¹ ressaltam que a teoria filosófica de Aristóteles teve presença obrigatória nessas discussões, particularmente a obra que trata do domínio e da servidão natural⁴⁷². As constantes referências dos teólogos a Aristóteles se justificam pela ampla utilização do texto que faz menção à existência de escravos e senhores naturais por vários autores que defenderam que os costumes dos americanos comprovavam sua condição de servos por natureza e que, portanto, era justo que servissem aos europeus e perdessem seus direitos territoriais. Em outras palavras, os “estranhos” costumes descritos pelos descobridores foram interpretados à luz das reflexões políticas de Aristóteles, para legitimar a escravização e as guerras realizadas contra os povos do Novo Mundo.

Nas passagens em que trata do poder, Aristóteles⁴⁷³ argumenta que a relação senhor-escravo é determinada por uma lei natural segundo a qual todos os elementos que compõem o mundo são partes interdependentes, definidas de acordo com sua função e finalidade. Entre os seres humanos, a união dos homens teria na cidade sua forma mais perfeita, pois esta constitui o

⁴⁶⁹ HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p.351.

⁴⁷⁰ PAGDEN, 1988.

⁴⁷¹ ZERON, 2011.

⁴⁷² Trata-se da obra intitulada Política. Consultamos a versão: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, prefácio e notas: Mario da G. KURY, 3ª ed. Brasília: UNB, 1997. Livro I, 1252a - 1255b, p.13-22.

⁴⁷³ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas: Mario da G. Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. Livro I, 1252a-1255b, p. 13-22.

estágio final das primeiras comunidades que seguiram sua natureza e também porque reúne, de modo consensual, vários povoados visando o bem comum e a autossuficiência (finalidade de toda comunidade humana), o que permite assegurar a vida de todos os seus membros.

Para Aristóteles, a cidade é uma criação natural, já que o homem, por natureza é um animal social, portanto, é inconcebível que um homem não tenha como finalidade sua integração na cidade, uma vez que ele não é autossuficiente. Desse modo, os homens que não participam da cidade são animais selvagens ou deuses, pois se afastam da lei e da justiça, ao que adverte:

Efetivamente, o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e pior em relação ao sexo e a gula. Por outro lado, a justiça é a base da sociedade, sua aplicação assegura a ordem na comunidade social, por ser o meio de determinar o que é justo⁴⁷⁴.

Ao contrapormos a teoria de Aristóteles a respeito da finalidade do ser humano com as descrições que Caminha⁴⁷⁵, Colombo⁴⁷⁶ e Vespúcio⁴⁷⁷ fizeram dos americanos, percebemos que os primeiros viajantes aproximaram os indígenas aos animais irracionais, já que, segundo seus relatos, estes não possuíam cidades, nem governantes e nem leis, logo, eram seres sem preceitos morais que, por não respeitarem (ou não conhecerem) as leis naturais, desconheciam quaisquer interdições sexuais, faziam muitas guerras entre si e comiam carne humana, comprovando que necessitavam de tutela para alcançar a felicidade.

Nos primeiros relatos de viagem, a afirmação de que os americanos não tinham leis, governantes e religião deu ensejo ao amplo uso da passagem do texto aristotélico que trata da família e da cidade pelos detratores desses povos.

⁴⁷⁴ ARISTÓTELES, 1997, p. 16.

⁴⁷⁵ CAMINHA, 1500.

⁴⁷⁶ COLOMBO, 1493.

⁴⁷⁷ VESPÚCIO, 1502; 1503.

Em seu texto, Aristóteles explica que decompôs a cidade em partes até chegar ao elemento mais simples de agrupamento humano, a família, resultante de uniões determinadas pela necessidade natural. Para ele, a família é composta pelo senhor e o escravo, o marido e a mulher e pelos pais e os filhos. Concebendo que todas as coisas no mundo são compostas de duas partes interdependentes, e que um elemento naturalmente domina o outro, conclui que entre os homens existem aqueles que nasceram para comandar e os que, em contrapartida, nasceram para servir:

[...] o mesmo princípio se aplica a todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior (e esta é a condição daqueles cuja função é usar o corpo e que nada melhor podem fazer), são naturalmente escravos, e para eles é melhor ser sujeitos à autoridade de um senhor, tanto quanto o é para os seres mencionados. É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem, e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto⁴⁷⁸.

Como observou Pagden⁴⁷⁹, para Aristóteles, o escravo natural era um homem incapaz de formular instruções para si mesmo, só podendo ser virtuoso se tivesse um senhor a quem obedecer. Além disso, o escravo natural não era capaz de compartilhar da felicidade – *telos* – de todo homem verdadeiro, sendo também incapaz de participar de uma comunidade civil, pois não conseguia escolher, nem praticar, ações morais. Mesmo assim, Aristóteles não negou sua humanidade: muito próximo dos animais irracionais, o escravo natural diferia deles por “*sua capacidade de apreender a razão*”⁴⁸⁰.

O texto aristotélico autorizou inúmeros autores a sustentar que as guerras realizadas contra os americanos eram justas, porque seus costumes comprovavam sua incapacidade de distinguir o bem do mal, e porque tais guerras permitiam submeter esses povos ao domínio da lei e da razão. Disso podemos deduzir que, se analisada à luz de Aristóteles, toda guerra realizada pelos americanos era considerada injusta, devendo-se punir seus praticantes com a perda da liberdade.

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES, 1997, p. 19.

⁴⁷⁹ PAGDEN, 1988.

⁴⁸⁰ Ibidem, p.43.

Segundo Zeron⁴⁸¹, a releitura de Aristóteles realizada por Santo Agostinho e por Ptolomeu de Lucca – que completou o *Tratado Sobre o Governo dos Príncipes* de Tomás de Aquino – constituiu outra importante referência oferecida pela tradição cristã aos teólogos espanhóis na composição de seus tratados a respeito do direito de conquista e da condição dos índios. Os argumentos usados pelos dois autores para a legitimação da escravização ampliaram a argumentação de Aristóteles e serviram também como justificativa para a realização da guerra. Ao mesmo tempo, nenhum deles concebeu a escravidão como um fato natural, ao invés disso, ambos destacaram sua dimensão histórica e jurídica ao defini-la como uma punição dada por Deus aos homens depois da queda.

Para Agostinho, os textos Sagrados e a tradição jurídica romana legitimaram a escravidão e fizeram dela um instrumento de punição aos pecados dos homens, tanto no âmbito divino quanto no âmbito humano:

A Escritura nos mostra, nos patriarcas, homens dedicados desde a sua infância, e de pai para filho, ao cuidado dos rebanhos. Não foi sem razão, certamente porque nessa ocupação encontram-se ao mesmo tempo, uma justa servidão e uma justa dominação, quando os rebanhos estão submetidos ao homem e o homem domina os rebanhos. Pois foi dito no momento de criação do homem: “*Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os répteis que rastejam sobre terra*” (Gen., I, 26), o que nos ensina que a razão deve dominar os seres sem razão. Mas apenas a injustiça e a maldade fazem do homem um escravo do homem: a injustiça, como quando foi dito: *maldito Cam, ele será escravo de seus irmãos*” (Gen., IX, 25); a desgraça como aconteceu ao próprio José, que foi vendido por seus irmãos para ser escravo de um estrangeiro. Também os que a língua latina designou com o nome de escravos, são aqueles que a guerra tornou assim: pois o homem a quem seu vencedor, na guerra, concedeu-lhe a graça da vida, quando ele poderia tê-lo matado, foi chamado escravo, e em seguida foi designado por um outro nome ainda, *manicipia*, porque ele foi tomado pela força da mão. É também uma ordem estabelecida pela natureza, entre os homens e mulheres, que as mulheres sirvam os homens e as crianças seus pais, considerando que nesse caso, é a própria justiça que determina que a razão menos forte esteja ao serviço da mais forte. Consequentemente, a clara justiça em toda dominação e toda servidão, pretende que aqueles que levam vantagem pela razão, levem vantagem também pelo poder. E quanto esta ordem encontra-se modificada neste mundo pela inquietude dos homens, ou pela diversidade das naturezas carnaís, os justos suportam a perversão temporal, mas devem, no final do século, obter uma felicidade eterna que recolocará tudo numa ordem perfeita⁴⁸².

⁴⁸¹ ZERON, 2011.

⁴⁸² AGOSTINHO apud ZERON, 2011, p. 210-11.

Nesse trecho, o teólogo retoma o tema do domínio em Aristóteles⁴⁸³ e o confronta com algumas passagens do Gênesis para afirmar que a ordem natural determina que o ser racional deve dominar os seres irracionais, acrescentando que somente a injustiça e a maldade causam a escravidão humana. Para Agostinho⁴⁸⁴, é a justiça secular que estabelece que os seres humanos mais racionais devem dominar os menos racionais e que aqueles que foram vencidos na guerra se tornem escravos. Portanto, concebe guerra e a escravidão como produtos do pecado do homem que, a despeito de sua conotação negativa, são também instrumentos de realização da justiça divina que possibilita a salvação aos homens, vencidos na guerra e escravizados.

Ptolomeu de Lucca, por sua vez, retomou as conclusões agostinianas sobre a virtude e a regeneração humana para estabelecer uma relação entre escravidão e pecado, retirando essa questão do domínio da lei natural e colocando-a em perspectiva histórica, aludindo também à questão dos governos tirânicos:

O poder despótico se confunde, portanto, com o poder real [...] sobretudo por um exagero de poder que o leva à servidão, como diz Santo Agostinho no décimo oitavo livro da Cidade de Deus. De fato, ainda que a autoridade tenha existido no estado de natureza, ela não foi concedida a não ser a título de conselho e de direção, e não para satisfazer o desejo de dominar e submeter os homens pela servidão, como dissemos mais acima. É nesse sentido que o profeta Samuel determina os direitos de poder real entre os Judeus; porque esse povo mereceu receber semelhantes leis, devido à sua ingratidão e à dureza de seus corações. Porque é justo, às vezes, que um povo, desconhecendo o benefício de um governo paternal, seja submetido a um governo tirânico, que se torna desta maneira um instrumento da justiça divina. Assim a história conta que diversas ilhas e províncias ainda são governadas por tiranos, devido à malícia do povo, que não pode ser governado a não ser com uma vara de ferro. O governo despótico torna-se assim uma necessidade nesses países indomáveis, não porque ele constituía a natureza do governo real, mas devido ao seu caráter e aos erros dos seus súditos. Esta é a razão que fornece Santo Agostinho no livro que citamos, tanto quanto Aristóteles, no terceiro livro da sua República, onde ele enumera as diferentes espécies de governo, e faz ver que o poder real é inteiramente despótico entre alguns povos bárbaros, porque eles não podem ser governados de outra maneira⁴⁸⁵.

⁴⁸³ ARISTÓTELES, 1997.

⁴⁸⁴ AGOSTINHO, apud ZERON, 2011.

⁴⁸⁵ DE LUCCA apud ZERON, 2011, p. 219.

Como aponta Zeron⁴⁸⁶, as interpretações que de Lucca fez dos textos de Aristóteles e Agostinho foram amplamente usadas pelos intelectuais da Escola de Salamanca e pelos jesuítas em suas justificativas do *dominium* ibérico no Novo Mundo. Nessas preleções, as referências à guerra e à antropofagia aparecem como provas do pecado dos povos americanos que devem ser justificadamente punidos com a escravidão.

Contudo, verificamos em nossa análise que a consolidação dessas relações levaria ainda algumas décadas: em Salamanca, depois da denúncia de Montessinos⁴⁸⁷, o debate opôs dois grupos cujas posições se polarizaram entre a afirmação da ilegitimidade da presença europeia no Novo Mundo e a defesa da possessão ibérica, por serem os americanos seres bestiais que precisavam da tutela de homens racionais.

Pagden⁴⁸⁸ informa que, de acordo com a teoria do dominicano mais citado nas primeiras décadas do século XVI por teólogos e juristas, Tommaso de Vio, o Cardeal de Cajetan, as terras dos pagãos não eram jurisdição do papado, razão pela qual a Igreja não possuía o direito de exercer poder temporal sobre a América. Além disso, os pagãos dividiam-se em dois grupos – aqueles que conheceram a palavra de Cristo e a recusaram e aqueles que a ignoravam por completo e que, por isso, não eram inimigos declarados da Igreja. Os americanos se encaixavam no segundo grupo, o que anulava a legitimidade do domínio político da América por príncipes cristãos.

Em 1512, durante uma junta reunida em Burgos devido às pressões dos dominicanos para que se discutisse a questão levantada pelo sermão de Montessinos, Bernardo de Mesa (futuro bispo de Cuba) e o licenciado Gil Gregório embasaram seus argumentos a favor da presença espanhola na América na teoria da escravidão natural de Aristóteles. Ao confrontar os relatos sobre os povos do Novo Mundo com a teoria aristotélica, e mediante o compromisso de afirmar a legitimidade da presença espanhola no Novo Mundo, deduziram que os americanos eram escravos naturais que se

⁴⁸⁶ ZERON, 2011.

⁴⁸⁷ MONTESSINOS apud SUESS, 1992.

⁴⁸⁸ PAGDEN, 1988.

beneficiavam do convívio com os espanhóis, pois quando viviam livres se comportavam ora como homens, ora como bestas⁴⁸⁹.

Um ano mais tarde, em 1513, o advogado civil Palácios Rubios e o canonista Matias de Paz debateram a mesma questão, tomando posições antagônicas com relação aos direitos dos espanhóis sobre as terras recém descobertas. Os problemas tratados por Matias de Paz tinham relação com a justiça das guerras realizadas contra os americanos, a autoridade secular do papa e os direitos de soberania dos pagãos. Pagden⁴⁹⁰ considerou o texto de Rubios muito mais interessante para se pensar os debates sobre a natureza indígena, razão pela qual faz apenas um breve comentário a respeito das posições de Paz e desconsidera o fato de seu texto orientar o sentido das futuras teorias formuladas pelos intelectuais da igreja, principalmente a obra de Francisco de Vitória, acerca de questões que surgiram a partir da colonização⁴⁹¹. Todavia, tendo em vista os desdobramentos do posicionamento de Matias de Paz no contexto intelectual que ora abordamos, retomaremos seus argumentos.

Primeiramente, salientamos que Paz⁴⁹² recuperou o conceito espanhol de guerra justa e da diferença entre os pagãos: havia aqueles que conheceram a “verdadeira religião” e se recusaram a segui-la, e aqueles que nunca souberam da sua existência. Para o autor, assim como para Tomaso de Vio⁴⁹³, os ameríndios estavam no segundo grupo, portanto, possuíam soberania sobre seus territórios e o direito de se autogovernar, razão pela qual os espanhóis não poderiam declarar guerra justa contra eles, nem possuíam nenhuma autoridade legal para tomar suas terras, nem para escravizá-los.

Diferentemente de Rubios⁴⁹⁴ e da maior parte de seus antecessores, Paz⁴⁹⁵ colocou o tema da “natureza” dos americanos em segundo plano para se ater à questão da justiça das práticas espanholas no Novo Mundo. Ao trazer a questão de volta para o âmbito das acusações dos dominicanos contra os

⁴⁸⁹ PAGDEN, 1988.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ ZERON, 2011.

⁴⁹² ROBBINS, Rebecca L. International law and politics: toward a right to self-determination for indigenous peoples: In: WUNDER, John R. (Ed.). *Native American Sovereignty*. UK: Taylor and Francis e-Library, 2005, p. 274-306.

⁴⁹³ Apud PAGDEN, 1988.

⁴⁹⁴ Apud PAGDEN, 1988.

⁴⁹⁵ Apud ROBBINS, 2005

espanhóis, abandonou o tema da “inferioridade” dos costumes dos americanos e centrou sua argumentação na tese de Tommaso de Vio⁴⁹⁶, que questionou os direitos dos espanhóis e do papado sobre as terras recém-descobertas por entender que se tratava de povos que não poderiam ser julgados, nem subjugados, pois não tiveram a opção de se converter ao cristianismo.

Já Palacios Rubios⁴⁹⁷, para defender o direito dos europeus sobre a América, retomou tema da natureza dos americanos, destacando explicitamente que sua “inferioridade” podia ser comprovada pelos relatos sobre o Novo Mundo. O autor começa seu estudo refutando a ideia de que os indígenas viviam em uma era de inocência em que prevalecia a lei natural. Para ele, as virtudes atribuídas aos ameríndios – racionalidade, gentileza, pacifismo – estavam apenas na superfície, pois as descrições indicavam que entre eles imperavam costumes corrompidos e não naturais que caracterizavam os bárbaros, tais como a nudez, a poligamia, a matrilinearidade e a vida sexual desregrada. Segundo seu ponto de vista, esses costumes comprovavam que os indígenas não conseguiam formar família – concebida por Aristóteles como a unidade principal e a origem da sociedade civil - e, por isso permitiam afirmar que os indígenas eram escravos naturais.

Segundo Rubios⁴⁹⁸, por serem incapazes de viver em famílias – formadas por casais monogâmicos e seus filhos e comandadas pelo pai – os ameríndios provavam ser também incapazes de constituir uma comunidade, o que os levava a viver em “hordas” que desconheciam a “religião”. Nesse último ponto está a grande virtude dos indígenas: na hierarquização das sociedades, os ameríndios eram melhores que os turcos, pois não possuíam nenhuma crença falsa a ser extirpada, característica que teria feito com que Deus lhes enviasse missionários, como antes o fizera com Cornélio, com os Coríntios e com os Ingleses.

Ao concluir sua discussão, o autor retoma a concepção de Aristóteles sobre a escravidão e cria um paradoxo: num mundo dividido entre governantes naturais e escravos naturais, os ameríndios teriam nascido para servir, posto que seu comportamento indicava serem incapazes de se autocomandar, o que

⁴⁹⁶ Apud PAGDEN, 1988.

⁴⁹⁷ Ibidem.

⁴⁹⁸ Ibidem.

se desdobraria na incapacidade de atingir a perfeição (ou felicidade) como seres humanos, logo, na impossibilidade de se salvar.

John Mair⁴⁹⁹, teólogo e historiador escocês, publicou, em 1519, um dos primeiros textos que comparava as características dos ameríndios com aquelas elencadas por Aristóteles como caracterizadoras dos escravos naturais, remetendo-se também a Ptolomeu:

Os habitantes das Antilhas vivem como animais. Já o dizia Ptolomeu no *Tetrabiblos* [2, 2] que na zona tórrida e nos polos, vivem gentes selvagens: é precisamente isso que a experiência confirmou. Daí o fato de os primeiros a ocuparem estas terras poderem dominar de pleno direito os que aí habitam, pois que se trata de escravos naturais, como ficou demonstrado. No primeiro livro da *Política*, capítulos terceiro e quarto, o filósofo afirma com certeza que certas pessoas são escravos naturais e que outras são livres; e também que é certo que isso é proveitoso para alguns dentre eles e que é justo que alguns comandem e outros obedeçam, e que é natural que alguns devam mandar, e, portanto, dominar, e os demais obedecer. Essa é a razão pela qual o filósofo ajunta, no primeiro capítulo do livro citado, que tal é o motivo pelo qual os poetas dizem que os Gregos dominam os Bárbaros, já que estes últimos são naturalmente selvagens e bestiais.

Como Mair nunca esteve na América, podemos deduzir que as bases de sua afirmação são os relatos publicados sobre o Novo Mundo ou, pelo menos, as ideias difundidas por esses textos. Ademais, o autor provavelmente usou também como base as descrições que primeiro Colombo⁵⁰⁰ e depois Vesúcio⁵⁰¹ fizeram dos costumes indígenas, particularmente sobre a nudez, a suposta ausência de autoridade política e de religião e a afirmação de que praticavam o incesto e a antropofagia.

Como vimos, todos os autores que trataram dos descobrimentos conceberam como legítima a tomada de posse dos territórios encontrados, sendo que Colombo⁵⁰² inseriu o tráfico de escravos “idólatras” entre as atividades que pretendia desenvolver nas terras encontradas.

Com relação aos outros autores que identificaram os americanos com os escravos naturais descritos por Aristóteles, o texto de Mair⁵⁰³ acrescentou uma nova dimensão, na medida em que afirmou que somente os trabalhos de

⁴⁹⁹ Apud ZERON, 2011.

⁵⁰⁰ COLOMBO, 1493.

⁵⁰¹ VESPÚCIO, 1503; 1504.

⁵⁰² COLOMBO, 1493, p.226.

⁵⁰³ Apud ZERON, 2011.

missão e de civilização dos americanos legitimavam a presença europeia na América. Conforme destacou Zeron:

Mair nega o direito de dominação *de iure* e *de facto* do papa, ou mesmo do imperador, sobre as terras e os povos cuja posse legítima eles não podem reivindicar. A presença ibérica só é legítima, segundo ele, em função de uma atividade missionária e civilizadora, o que não implica posse ou o *dominium*⁵⁰⁴.

Como assinala Pagden⁵⁰⁵, foi por meio da obra de Vitória, de quem fora professor, que o texto de Mair passou a integrar os debates da Escola de Salamanca, tornando-se uma referência nas discussões a respeito da legitimidade do domínio europeu no Novo Mundo e da escravidão indígena.

O autor destaca que na América hispânica esse debate ganhou novas informações a partir da década de 1520, com a ampliação do conhecimento europeu do continente americano: nesse contexto, as descobertas do México e do Peru por Cortez (1519-22) tiveram importância crucial para a construção de argumentos favoráveis à existência de uma “racionalidade” entre os indígenas, visto que os povos recém encontrados tinham uma organização social muito diferente daquela das Antilhas e do Brasil⁵⁰⁶.

Apesar disso, as informações sobre as populações do México e do Peru não tiveram força para rebater a argumentação dos defensores da escravização dos indígenas, que afirmavam que a prática da antropofagia comprovava que os indígenas eram destituídos de razão. Portanto, os teóricos que se defrontaram com o problema de legitimar a conversão dos índios ao cristianismo, tiveram que lidar com a questão de como justificar que homens que se alimentavam de carne humana poderiam tornar-se cristãos. Segundo Pagden⁵⁰⁷, a resposta foi formulada por Francisco de Vitória, o dominicano que ocupou a primeira cadeira de teologia na Escola de Salamanca entre 1529 e 1546, auxiliou na renovação do tomismo⁵⁰⁸ e, assim, lançou as bases a partir

⁵⁰⁴ ZERON, 2011, p. 197.

⁵⁰⁵ PAGDEN, 1988.

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ COURTINE, Jean-François. Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 295.

das quais as questões dos justos títulos da ocupação da América e da escravidão foram discutidas entre os missionários que atuaram na América⁵⁰⁹.

No debate sobre a natureza dos povos americanos, a construção de uma teoria que defendesse a possibilidade de se converter os “canibais”, precisou dialogar com a teoria de Aristóteles⁵¹⁰ sobre o escravo natural, uma vez que, como vimos, este foi o pressuposto mais usado pelos defensores da escravização dos americanos. As diferenças de costumes entre indígenas e europeus – sobretudo, aquela estabelecida pela antropofagia – foram atribuídas ao domínio das paixões (ao invés da razão) entre esses povos e usadas para justificar sua dominação⁵¹¹.

De acordo com Pagden⁵¹², na reavaliação da legitimidade da escravidão indígena, Vitoria compõe uma nova versão da lista dos parâmetros que, segundo Aristóteles, determinavam se um grupo de homens era guiado pela verdadeira razão: a cidade, a linguagem, a indústria, o comércio e a religião. Depois da avaliação de cada um desses itens, e tendo em vista as informações sobre as novas descobertas dos espanhóis no continente, Vitoria concluiu que os americanos possuíam, embora de forma imperfeita ou embrionária todos, ou quase todos os requisitos necessários para a vida civil, excluindo-se, assim, a possibilidade de serem escravos naturais. No entanto, restou a questão da antropofagia: Como explicar que homens dotados de razão praticassem uma ação contra a lei natural?

Vitória reconheceu no canibalismo uma ofensa à natureza racional do homem. Entretanto, acreditou que esta prática, assim como outros costumes nativos que também violavam a lei natural, era produto da educação bárbara e pobre dos povos americanos, que não permitia que eles deduzissem corretamente a *secunda praecepta* da lei da natureza, dentro da qual estava a regulamentação da alimentação e da “verdadeira” religião, já que as pessoas instruídas no cristianismo dificilmente deduziam uma falsa *praecepta*, como era comum acontecer entre os americanos.

Nesse sentido, as explicações de Vitoria sobre a antropofagia indígena, ao invés de corroborar a opinião dos defensores da escravização dos

⁵⁰⁹ ZERON, 2011.

⁵¹⁰ ARISTÓTELES, 1997.

⁵¹¹ PAGDEN, 1988.

⁵¹² Ibidem.

ameríndios de que esse costume era prova de que eles estavam no limbo entre os homens e os animais, legitimaram o projeto missionário de evangelizá-los, quando concluiu que os americanos eram dotados de uma razão que precisava ser educada para que esses povos atingissem o patamar evolutivo em que estava a cristandade europeia. Portanto, Vitória inova também ao negar que os americanos possuíam uma natureza bárbara.

A discussão de Vitória⁵¹³ a respeito da capacidade dos americanos de se tornarem cristãos e civilizados tem estrita relação com o modo como ele concebe o papel da Igreja na obra colonizadora: repetindo as conclusões de Mair⁵¹⁴, Vitória elegeu a conversão ao cristianismo como o principal motivo para a presença europeia na América. E, ao fazê-lo, legou à Igreja o papel de autoridade máxima nos assuntos relativos aos indígenas, que devia ser consultada “sobre todas as questões polêmicas que podem colocar em perigo a salvação das almas cristãs”⁵¹⁵.

Zeron⁵¹⁶ acrescenta que, na concepção de Vitória, cabia ao monarca espanhol apenas a obrigação de proteger militarmente os missionários e as missões. Logo, o dominicano só reconhecia a justiça da guerra nos casos em que ocorressem impedimentos à obra missionária.

As conclusões finais de Vitória⁵¹⁷ influenciaram em grande medida a visão dos missionários sobre os índios da América Portuguesa. Nas primeiras descrições dos indígenas, eles se mostraram esperançosos de que os nativos educados e instruídos pelos padres logo deixariam seus costumes “bárbaros”. No entanto, como veremos, ao longo das primeiras décadas da missão, os jesuítas abandonaram progressivamente a ideia de Vitória – de que apenas a instrução modificaria os hábitos indígenas – para defender também a coação e o trabalho como elementos importantes para a transformação dos nativos. Como fatores que contribuíram para essa mudança de perspectiva destacamos: as práticas e ideias portuguesas relativas à escravidão; a subordinação dos jesuítas ao rei português pelo regime do padroado e a busca de independência financeira das missões.

⁵¹³ Apud PAGDEN, 1988.

⁵¹⁴ ⁵¹⁵ Ibidem.

⁵¹⁵ ZERON, 2011, p.199.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Apud PAGDEN, 1988.

4.2. Guerra e antropofagia nos documentos produzidos pelos jesuítas e pela administração régia

4.2.1. A influência dos descobridores e de Francisco de Vitória na concepção dos missionários sobre o complexo guerra-sacrifício tupi

Os jesuítas que vieram ao Brasil para evangelizar os “antropófagos”, ao menos inicialmente, compartilhavam a ideia de Vitória⁵¹⁸, segundo a qual os indígenas eram capazes de ser educados para renunciar à realização de práticas contrárias às leis da natureza, como a antropofagia⁵¹⁹. Essa ideia já estava presente na primeira carta escrita por Nóbrega⁵²⁰ sobre a missão no Brasil, na qual ele expressava suas expectativas com relação à conversão dos nativos, apesar de saber tratar-se de grupos que guerreavam por vingança e que praticavam a antropofagia. Depois de falar dos bons ares, da boa qualidade da terra e de seus produtos (frutos e ervas), o padre faz uma breve descrição dos costumes indígenas, na qual repete temas e juízos já presentes nos textos dos descobridores⁵²¹ e confere destaque à ignorância dos índios, que tinham hábitos tão diferentes daqueles dos homens “civilizados”:

Mas é muito de espantar [que em] tão boa terra [Deus] houvesse dado tanto tempo a gente tão inculta e que tão pouco conhecem-No, porque nenhum Deus tem certo e qualquer coisa que lhes dizem, creem. Regem-se por inclinação, a qual *semper prona est ad malum*, e apetite sensual, gente *absque consilio et sine prudentia*. Têm muitas mulheres enquanto se contentam delas e elas deles sem entre eles ser vituperado. Têm guerra uns com outros, *scilicet* uma geração contra outra, há dez, quinze e vinte léguas, de maneira que todos entre si estão divididos.

⁵¹⁸ Apud PAGDEN, 1988.

⁵¹⁹ Um documento expressivo da presença dessa ideia entre os jesuítas é o *Diálogo sobre a conversão do gentio* escrito provavelmente entre os anos de 1556 e 1557 pelo padre Manuel da Nóbrega. Na versão compilada por Serafim Leite (NÓBREGA apud LEITE, 1954, V.2), a ideia de que o indígena brasileiro, apesar de seus costumes, era um homem dotado de alma aparece entre as páginas 326 e 333.

⁵²⁰ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 10 de abril de 1549. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 108-114. 1549a.

OBS: Devido à importância da data de escrita das cartas que compõem o epistolário jesuítico para a análise e discussão que desenvolvemos nesse capítulo, optamos por citá-las informando o ano do documento original, ao da data da publicação consultada.

⁵²¹ VESPÚCIO, 1503, 1504; COLOMBO 1493.

Se acontece que tomem alguns dos contrários na guerra, trazem-nos presos algum tempo e dão-lhes suas filhas por mulheres e para que os sirvam e guardem, e depois os matam e comem com grandes festas, e com ajuntamento dos vizinhos que vivem ao redor; e se destes tais ficam filhos também os comem, embora sejam seus netos e irmãos, e as vezes as próprias mães; e dizem que somente o pai tem parte nele e a mãe não tem nada. Esta é a coisa mais abominável que há entre esta gente. E se matam algum na guerra, trazem-no em pedaços e põem-no ao fumo e depois o comem com a mesma solenidade e festa, e tudo isso pelo ódio entranhado que têm uns aos outros. E nestas duas coisas, *scilicet*, em ter muitas mulheres e matar seus contrários, consiste toda a sua honra e esta é sua felicidade e desejo, o qual tudo herdaram do primeiro e segundo homem, e aprenderam daquele *qui ab initio mundi homicida est*. E não têm guerra por cobiça que tenham, porque todos não têm nada mais do aquilo que pescam e caçam, e o fruto que toda a terra dá: senão somente por ódio e vingança, de tal maneira que, se dão uma topada, se lançam com os dentes ao pau e pedra onde a deram, e comem piolhos e pulgas e toda e imundice somente para se vingar do mal que lhes fizeram, como gente que ainda não aprendeu *non reddendum malum pro malo*[...] ⁵²²

Nessa primeira descrição dos indígenas, Nóbrega⁵²³ constrói uma síntese das ideias e discussões realizadas na Europa sobre a América e seus habitantes: em primeiro lugar, retoma um lugar comum presente nos textos apócrifos de Vespúcio⁵²⁴, a visão de que um local paradisíaco era habitado por homens sem virtude, nem civilidade, que possuíam grande apetite sexual e faziam muitas guerras entre si por vingança. A seguir, esclarece que a forma de os indígenas realizarem sua vingança era matar e comer os inimigos capturados em guerra, dos quais eles não poupavam nem os filhos nascidos da união de seus contrários com as mulheres de suas famílias. A bestialidade dos nativos antropófagos é destacada na conclusão do parágrafo, na qual afirma que os nativos se vingavam também das pulgas e dos piolhos.

Como apontamos, o texto *Mundus Novus* foi o primeiro a sugerir que as guerras indígenas e a prática da antropofagia constituíam uma forma de os nativos se vingarem dos seus inimigos. Porém, logo no início da descrição do modo de viver dos indígenas, Nóbrega⁵²⁵ parece retomar a resposta encontrada por Vitória⁵²⁶ para explicar por que alguns grupos americanos praticavam a antropofagia: isso decorria do fato de se tratar de gente inculta, que não conhecia Deus. Na mesma carta, mais adiante, reforça a ideia de que

⁵²² NÓBREGA, 1549a, p. 136-7.

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ VESPÚCIO, 1503; 1504.

⁵²⁵ NÓBREGA, 1549^a.

⁵²⁶ Apud PAGDEN, 1988.

o problema dos indígenas (seus maus costumes, frutos da sua má educação) seria facilmente resolvido com o trabalho dos missionários:

De muitas partes somos chamados onde vamos ensinar as coisas de Deus e não podemos acudir a todos, porque somos poucos e certamente não creio eu que em todo mundo há terra tão aparelhada para tanto fruto como esta, onde vemos perecer as almas por falta, sem poder lhes valer; ao menos ascendemos-lhes as vontades para serem cristãos, para que, se morrerem entretanto, *forſitam Dominus miſeratur eorum*. Não sei como os que têm amor a Deus e desejam sua glória e podem ter sofrimento para não embarcar logo e vir a cavar na vinha do Senhor, que *ſpecioſa eſt nimis et tam palcos habet operários*. Aqui poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever, como apraz, mas a virtude é muito neceſſária e o zelo para que eſtas criaturas conheçam ao ſeu Criador e a Jeſus Chriſto, ſeu Redentor⁵²⁷.

Bastante otimista, esse trecho reforça a ideia de que a educação praticada pelos missionários (que desconheciam a língua dos nativos), já modificara a vontade dos indígenas, que se mostravam dispostos a se tornar cristãos. Com base nessa interpretação dos primeiros contatos que teve com os nativos, Nóbrega⁵²⁸ retoma um tema e uma expectativa presentes nas cartas de Caminha⁵²⁹ e de Colombo⁵³⁰: a visão do indígena como folha branca onde se escreverá e inscreverá o que se quiser.

Por conseguinte, nessa carta, Nóbrega⁵³¹ parece recorrer mais às informações e discussões anteriormente realizadas entre os teólogos, canonistas e missionários espanhóis do que à sua própria experiência como missionário. Retomando as conclusões de Vitória⁵³² em suas referências às práticas da guerra e da antropofagia, coloca tais “hábitos” entre os piores costumes indígenas que, no entanto, não excluía os nativos da possibilidade de se salvarem, já que se tratava de ações realizadas por uma ignorância que, aos poucos ia sendo modificada através dos primeiros trabalhos dos missionários.

⁵²⁷ NÓBREGA, 1549 b, p. 141-2.

⁵²⁸ NÓBREGA, Manuel da. Carta [aos Padres e Irmãos de Coimbra]: informação sobre a Terra do Brasil. Bahia, agosto de [1549]. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 145-154. 1549c.

⁵²⁹ CAMINHA, 1500.

⁵³⁰ COLOMBO, 1493.

⁵³¹ NÓBREGA, 1549 c.

⁵³² apud PAGDEN, 1988

Como ocorrera na experiência de Colombo⁵³³, as expectativas dos missionários jesuítas⁵³⁴ foram frustradas no decorrer do contato pelo fato de os indígenas serem, segundo ele, inconstantes em sua vontade de se converter e constantes nas práticas da guerra e da antropofagia. As cartas escritas a partir de janeiro 1550⁵³⁵ elencaram esses costumes como as piores práticas dos nativos e os principais obstáculos para a realização do projeto missionário.

Nesse ponto, é importante destacar que as queixas de Nóbrega e dos demais jesuítas sobre a inconstância indígena ocorreram em um período no qual os missionários tiveram mais conhecimentos a respeito dos Tupi e do sistema colonial.

Com relação aos Tupi, Nóbrega⁵³⁶ constatou que não eram uma folha em branco na qual se imprimiria facilmente os elementos da doutrina católica, nem seres sem vontade, que se submeteriam facilmente às ordens dos cristãos, pelo contrário, deparou-se com povos que, a despeito de sua abertura inicial aos jesuítas e da promessa de mudar seus hábitos e se converter ao cristianismo, não aceitavam as imposições relativas aos seus matrimônios, continuavam fazendo suas guerras, recebendo seus xamãs e realizando seus rituais antropofágicos. Em outras palavras, com o tempo, os missionários perceberam que os nativos não eram “papel branco”, mas tinham muitos costumes e poucas “crenças” que não abandonariam somente por meio da persuasão. Perante tal constatação os missionários encontraram um meio de classificar e explicar a constância desses hábitos: era o Diabo, por intermédio dos pajés, que ordenava aos indígenas que mantivessem seus maus costumes.

⁵³³ COLOMBO, 1493.

⁵³⁴ NÓBREGA, 1549b; 1549a.

⁵³⁵ LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, 2 e 3.

OBS: O apontamento da guerra e da antropofagia como os principais entraves à conversão nativa aparece na maior parte das cartas escritas pelos missionários aos jesuítas de Portugal. Tendo em vista esse fato, optamos por citar a coletânea das cartas publicadas por Serafim Leite.

⁵³⁶ Carta ao padre Simão Rodrigues. Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 155-169.

4.2.1. A demonização da guerra e da antropofagia tupi

Antes do estudo da reforma das missões proposta por Nóbrega⁵³⁷, é necessário analisarmos um outro tema relevante na literatura produzida pelos missionários, desenvolvido no período em que os padres detectaram na constância dos nativos em seus “costumes corrompidos” a maior dificuldade para a conversão dos indígenas: a concepção de que a missão era uma luta entre Deus e o Diabo pelo domínio da América e de seus habitantes.

Embora essa ideia já estivesse presente nos textos dos religiosos que escreveram sobre os nativos da América espanhola⁵³⁸, ela assumiu feições muito peculiares nos textos dos jesuítas que trabalharam na Província do Brasil, segundo os quais, simultaneamente ao combate à “falsa religião” difundida pelos pajés, caraíbas e “hereges” europeus, os missionários empreenderam várias “batalhas” para tentar impedir que os indígenas realizassem guerras intertribais e rituais antropofágicos.

Desse modo, pouco tempo depois do início da missão no Brasil, os jesuítas reiteraram a correlação delineada por Francisco de Vitória⁵³⁹ de que antropofagia e outros hábitos indígenas eram atos resultantes de uma má educação, que dificultava a dedução correta da lei natural, com a perspectiva de que seus maus costumes eram inspirados pelo Demônio.

Explicitada já nos primeiros textos sobre a América, a ideia do reinado do Diabo entre os Tupi foi desenvolvida pelos jesuítas paralelamente ao processo de conhecimento das culturas nativas, na elaboração de uma metodologia de catequização. Nesse período, os missionários interpretaram o estado de guerra entre os indígenas e os rituais antropofágicos como provas de que os nativos obedeciam ao Demônio, já que mantinham costumes contrários às leis cristãs. Como destacou Paschoud em sua análise da coleção *Cartas Edificantes e Curiosas*, a ideia de que os americanos eram dominados pelo

⁵³⁷ NÓBREGA, Manuel da. Diálogo sobre a sujeição do gentio (Bahia, 1556-1557). In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 317-344.

⁵³⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização* (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁵³⁹ Apud PAGDEN, 1988.

Demônio foi se constituindo como uma explicação para as “ausências” entre os indígenas:

Carta após carta é desenvolvida a ladainha da ausência, que encontra sua plena justificação na concepção elaborada na Renascença tardia, segundo a qual o mundo selvagem tem uma história regressiva. Os ‘Selvagens Americanos’ receberam, como todos os homens, uma revelação original, que o Diabo, o erro e os tempos alteraram ao longo dos séculos⁵⁴⁰.

Apesar de ter sido engendrada a partir do início das missões, a demonização dos Tupi pelos jesuítas se embasou também na interpretação das alteridades americanas difundida desde os descobrimentos. Como vimos, na literatura de viagem, o homem e as sociedades americanas foram descritos como diametralmente opostos ao padrão europeu. Nesse sentido, o ponto de vista dos missionários obedece à lógica instaurada anteriormente: em oposição aos portugueses, membros de uma civilização regida por Deus, estavam os indígenas, integrados em pequenas hordas selvagens dominadas pelo Demônio.

Ainda com relação às bases da demonização dos povos americanos, é importante retomar o estudo de Souza⁵⁴¹, segundo a qual, a partir da obra de Santo Agostinho, criou-se na Europa um conjunto de doutrinas que passou a ser designado demonologia. Ampliada durante a Idade Média, essa “ciência” ganhou novo alento com o advento dos descobrimentos e da Contra-Reforma, na medida em que, nessa nova realidade, o europeu precisava, ao mesmo tempo, explicar o outro e reafirmar a própria identidade estilhaçada depois da quebra da unidade cristã.

Nesse contexto, a demonização constituiu uma importante chave para a leitura europeia da América, associada à ideia de que o Diabo dominava o Novo Mundo e que, portanto, esse era um território a ser reconquistado pela cristandade. Essa ideia ajudou os primeiros missionários a transformar a missão em uma cruzada, na qual lutavam para eliminar os meios pelos quais o Diabo dominava os nativos. De acordo com Souza, entre os maias e astecas,

⁵⁴⁰ PASCHOUD, Adrien. *Le Monde amérindien au miroir des lettres édifiantes et curieuses*. Oxford-UK: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2008, p.10.

⁵⁴¹ SOUZA, 1993.

os espanhóis destruíram templos e ídolos, queimaram livros e múmias e impediram cultos e ritos. No Brasil, no entanto, não houve nada que:

se assemelhasse às extirpações movidas pelos espanhóis no domínio de seu império. A própria designação de idolatria quase não aparece nos escritos portugueses⁵⁴².

Entretanto, apesar da maior brandura com relação às perseguições realizadas na América espanhola, entendemos que houve também no Brasil, ao menos no início das missões, um combate às idolatrias. Diante da ausência de ídolos e templos entre os Tupi, os jesuítas classificaram as cerimônias presididas pelos pajés como práticas idólatras, as quais foram, como veremos, ao menos em parte, combatidas pelos missionários mediante a proposição de uma nova prática, a administração dos sacramentos aos nativos durante seus rituais. Um exemplo advém das descrições dos primeiros missionários sobre a breve catequese, a confissão e o batismos dos prisioneiros de guerra antes de serem consumidos nos rituais antropofágicos.

Cabe destacar que, segundo os textos jesuíticos⁵⁴³, no fim da década de 1560, os missionários receberam a ajuda de Mem de Sá, no combate aos rituais antropofágicos. Sob o pretexto de ajuda-los em seu trabalho de conversão, o governador-geral mobilizou várias guerras que exterminaram e afugentaram a maior parte dos Tupi de Salvador e arredores.

Voltando à questão do confronto entre missionários e caraíbas, é importante retomar as observações de Pompa⁵⁴⁴ sobre o processo jesuítico de conhecimento da alteridade e da criação de uma linguagem comum para a catequese. Segundo a autora, os primeiros missionários, não reconhecendo a existência de “religião” ou de “idolatria” entre os índios, conceberam os combates contra os pajés e caraíbas, assim como suas tentativas de mudar os costumes indígenas, como batalhas contra o domínio do Demônio entre os nativos.

Observamos nas fontes que, dentre os costumes indígenas que os primeiros padres desaprovavam, os mais condenados e demonizados foram aqueles que tinham relação com o complexo guerra-sacrifício tupi: a guerra, a

⁵⁴² SOUZA, 1993, p.39.

⁵⁴³ apud LEITE, 1956, v.3

⁵⁴⁴ POMPA, 2003.

antropofagia e as cauinagens⁵⁴⁵. Nesse sentido, achamos provável a hipótese de que os missionários detectaram nos ritos associados ao complexo guerra-sacrifício tupi os sinais de uma “falsa religiosidade” indígena inspirada pelo Demônio e por seus representantes (pajés, caraíbas e velhas)⁵⁴⁶. Seria essa a motivação que teria levado os jesuítas a perseguir esses costumes e apoiar o etnocídio realizado por Mem de Sá com o suposto objetivo de acabar com a prática antropofágica entre os indígenas.

Segundo Alfredo Bosi, à medida que ampliavam seus conhecimentos a respeito dos indígenas, os missionários perceberam que o “centro vivo”, “doador de sentido” da “religiosidade” tupi:

não se encontrava nem em liturgias a divindades criadoras, nem na lembrança dos mitos astrais, mas no culto dos mortos, no conjuro dos bons espíritos e no esconjuro dos maus. Eis a função das cerimônias de canto de dança, das beberagens (cauinagens), do fumo inspirado e dos transe que cabia ao pajé presidir.

Eram essas práticas verdadeiramente ricas de significado, eram esses os ritos que atavam a mente do índio ao seu passado comunitário ao mesmo tempo em que garantiam a sua identidade no interior do grupo⁵⁴⁷.

Como demonstrou Fernandes⁵⁴⁸, tais ritos estavam associados ao sistema bélico tupi e tinham como grande desfecho o consumo do corpo do inimigo. Nessa perspectiva, podemos interpretar a intervenção dos missionários nos rituais antropofágicos e sua condenação, assim como os atritos com os pajés e caraíbas indígenas, como ações equivalentes às estratégias espanholas para acabar com uma idolatria que, no caso brasileiro, conforme apontou Agnolin, configurou-se,:

[...] enquanto código de interpretação *sub specie religionis* da alteridade americana, tornando-se, no limite, um esquema universal aplicável a todas as culturas, a partir de uma ideia de religião comum ao gênero humano. Essa ideia de religião e esse seu produto de uma idolatria enquanto linguagem se constituem, segundo a nossa perspectiva, enquanto fundamento de uma ação diabólica. Ora, se o ‘grau zero’ das culturas americanas apresenta ‘gradações’ específicas nas práticas idolátricas, no caso dos indígenas brasileiros, com suas

⁵⁴⁵ Refiro-me principalmente à correspondência jesuítica produzida entre 1549 e 1558 (apud LEITE, 1956) e às peças teatrais escritas pelo padre José de Anchieta (ANCHIETA, 1999).

⁵⁴⁶ Na construção dessa hipótese, me apoio no estudo de Vainfas que, no entanto, ainda precisa ser revisto criticamente com relação às possíveis contribuições para esse estudo.

⁵⁴⁷ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.69.

⁵⁴⁸ FERNANDES, 1970.

notáveis 'ausências', será justamente essa ação diabólica que representará a linguagem (interpretativa) privilegiada para traduzir suas alteridades⁵⁴⁹.

Com relação especificamente à demonização da antropofagia e da guerra indígena, a correspondência jesuítica⁵⁵⁰ escrita a partir de 1550 forneceu elementos para construção de uma narrativa cujo tema principal era a vitória de Deus e dos “soldados de Cristo” no combate às práticas antropofágicas: ao lado de Deus, estavam Mem de Sá, os bons católicos, os missionários e suas estratégias de conversão; ao lado do Demônio, estavam os caraíbas e pajés e sua insistência para que os nativos mantivessem seus antigos costumes, os franceses e holandeses (“hereges” que ajudaram os indígenas a resistir belicamente ao domínio português) e os maus cristãos portugueses (que fizeram das guerras intertribais sua fonte de escravos).

Embora fosse um tópico pouco recorrente no epistolário jesuítico, as intervenções nos rituais antropofágicos constituíram um tema significativo nas cartas iniciais dos missionários, já que constituíram a primeira etapa da narrativa heroica sobre a vitória dos cristãos na guerra contra a antropofagia. As notícias e as comemorações do fim dessa prática representaram, na literatura jesuítica, o marco da primeira vitória de Deus na luta contra o domínio do Diabo na Terra de Santa Cruz.

A história da vitória dos portugueses e dos missionários na guerra contra a antropofagia indígena foi narrada primeiramente por Anchieta⁵⁵¹ no poema *De Gestis Mendi de Saa*. Com base nessa epopeia e nas cartas dos missionários⁵⁵² escritas nos últimos anos da década de 1550, Simão de Vasconcelos, transformou o poema em narrativa em sua *Chronica da*

⁵⁴⁹ AGNOLIN, 2007, 248.

⁵⁵⁰ apud LEITE, 1956, v.1, 2, 3.

⁵⁵¹ ANCHIETA, José de. *De Gestis Mendi de Saa*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1958. (1ª. Edição 1563).

⁵⁵² apud LEITE, 1956, v.1, 2, 3.

*Companhia*⁵⁵³, posteriormente reproduzida por Serafim Leite na *História da Companhia*⁵⁵⁴.

Na prática, esses textos buscaram justificar a violência empregada por Mem de Sá nas guerras travadas contra os indígenas na Bahia nos últimos anos da década de 1550, assim como o projeto que Nóbrega formulou para a reforma das missões no *Diálogo sobre a conversão do gentio*⁵⁵⁵ e no *Plano civilizador*⁵⁵⁶. Ademais, em relação às guerras que ocorreram na colônia, ajudaram a alinhar as narrativas dos missionários a respeito de sua atuação entre os indígenas e sua opinião sobre as guerras contra os indígenas ao que estava estabelecido no Regimento de Tomé de Souza.

Construído com as informações sobre o fracasso das primeiras capitânias, o Regimento apresentou a primeira lei sobre a guerra justa. Nesse código, os nativos foram separados em dois grandes grupos, tomando-se como critério a motivação para sua participação nas batalhas: aqueles que guerreavam unicamente para se vingar de seus inimigos tradicionais, ao lado dos inimigos do rei português foram considerados selvagens e diabólicos, aqueles que guerreavam ao lado dos portugueses foram concebidos como bons súditos cristãos do rei português que haviam contribuído para a expansão do domínio de Deus na Terra de Santa Cruz.

4.2.2. Os confrontos com as “bruxas” e com os “feiticeiros” brasileiros

Uma carta do padre Vicente Rodrigues endereçada aos Irmãos de Coimbra, de 17 de setembro de 1552, prenunciava o início dos confrontos entre os missionários e os pajés indígenas:

⁵⁵³ VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas noticias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas d'aquelle estado pelo padre Simão de Vasconcelos da mesma Companhia*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865, v. 1.

⁵⁵⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. V. I. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

⁵⁵⁵ NÓBREGA, [1556-1557].

⁵⁵⁶ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Miguel de Torres. Bahia, 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 445-459. (Plano Civilizador).

Há aqui uns feiticeiros a que [os indígenas] dão mui grande crédito que, quando caminhamos, vai um adiante a dizer que lhes trazemos a morte, e os outros medrosos não ousam de nos recolher em casa⁵⁵⁷.

Dois anos depois, Luís da Grã repete as queixas de Vicente Rodrigues com relação a atuação dos caraíbas e pajés que, segundo ele, estavam impondo obstáculos à conversão, ao afirmar que os padres lhes traziam a morte por meio da água do batismo. Na mesma carta, o autor observa que a atuação do Demônio sobre os nativos (possivelmente, por meio dos pajés) ultrapassava o âmbito do batismo, já que os indígenas não tinham interesse em ouvir nada que não dissesse respeito às suas vitórias na guerra (portanto, se recusavam a ouvir os padres):

Mas o demônio que tem muito em suas mãos aqueles cegos, tanto que [quando] lhes falamos de suas almas ou coisas que lhes interrompa as longas mentiras, que são o contar das suas valentias, logo se vão e as mulheres tomam seus filhos, embora não tão crianças, os vão a esconder nos matos; e muitas me procuravam estorvar com cantigas que elas cantam muito alto para que seus filhos não nos ouçam. E isto fazem dizendo que fazendo-se caraíbas, que assim chamam aos cristãos, hão de morrer logo⁵⁵⁸.

Com relação à recusa dos indígenas ao sacramento do batismo e à difusão da ideia que este lhes causava a morte, é interessante retomar a análise de Agnolin⁵⁵⁹ a respeito dos problemas de tradução. Segundo o autor, devido às dificuldades que tiveram em traduzir a palavra “sacramento” para a língua indígena, os jesuítas propuseram ao termo o sentido de “remédio”. Nos casos citados, os indígenas recusaram-se a aceitar esse remédio, por constatar, desde a chegada dos missionários, um aumento significativo no número de mortes entre os seus, ao invés das curas esperadas.

⁵⁵⁷ Carta aos Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de setembro de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1., 1552c, p. 415

⁵⁵⁸ GRÃ, Luís da. Carta ao padre Inácio de Loyola. Bahia, 27 de dezembro de 1554. IN: : LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v.2., 1554a. p. 133-134.

⁵⁵⁹ AGNOLIN, 2007.

Portanto, como observou o autor, na tradução dos sacramentos para a língua indígena é possível ver um processo inicialmente marcado por equívocos e mal-entendidos.

No entanto, observamos que essas dificuldades de comunicação foram superadas no decorrer da colonização, já que, segundo observamos nas entrelinhas dos relatos missionários, depois dos primeiros anos de contato o batismo foi concebido como uma estratégia de sobrevivência e proteção dos indígenas contra a escravização.

Em suas queixas com relação aos “feiticeiros” indígenas, Anchieta⁵⁶⁰ menciona que, além de incentivar os indígenas a manter os costumes da guerra e da antropofagia, os pajés e caraíbas faziam profecias sobre a guerra. Quando estava em São Vicente, o padre informou que um pajé – que, a seu ver, não passava de um embusteiro por amedrontar os indígenas para dominá-los – andava pelo sertão profetizando que logo viria uma “guerra dos contrários” que destruiria a igreja dos padres.

Nesse registro, é interessante observar que as ações do pajé criticadas por Anchieta – a submissão dos indígenas pelo medo e as profecias sobre a guerra – foram posteriormente adotadas pelos próprios jesuítas ao longo da missão. Na mesma época em que Anchieta escreveu essa carta, Nóbrega⁵⁶¹ concluiu um texto no qual defende a necessidade de sujeição dos indígenas para o sucesso da conversão, projeto que mais tarde viria a ser apoiado por Anchieta⁵⁶².

A proposta de Nóbrega⁵⁶³ é um dos indícios de que os jesuítas, no decorrer do contato com os nativos, adotaram estratégias semelhantes às usadas pelos pajés e caraíbas na sua performance entre os índios. Como observou Pompa, os jesuítas, colocando-se como representantes de Deus – apesar de se opor aos intitulados representantes do Diabo – reproduziram o modo de atuação dos pajés e encontraram neles os meios e os códigos necessários para traduzir sua própria função social e veicular a doutrina

⁵⁶⁰ ANCHIETA, José de. Carta aos padres e irmãos de Portugal. São Paulo de Piratininga, abril de 1557. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956. v. 2, p.367.

⁵⁶¹ NÓBREGA, [1556-1557].

⁵⁶² ANCHIETA, José de. Carta ao geral Diogo Lainez. São Vicente, 16 de abril de 1563. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 177-195.

⁵⁶³ NÓBREGA, [1556-1557].

católica. Isso porque a tradução da alteridade e a criação de uma linguagem de comunicação com o outro necessitava ser feita a partir de elementos da cultura desse outro:

A oposição presença/ ausência de religião, que radicaliza uma impossibilidade de comunicação, se transforma no binômio verdade/mentira, modalidades opostas no interior de um mesmo código de interpretação da realidade. A realidade é só uma, criada por Deus: às vezes, ela aparece distorcida pela 'contrafação diabólica', pois o Diabo, 'símio de Deus', constrói o contraponto infernal da própria divindade, com a ajuda de seus aliados, os pajés. Para dizer a realidade americana é preciso elaborar uma linguagem que possa dar conta ao mesmo tempo, da realidade falsa (construída pelo Demônio) e da verdadeira (revelada por Deus e veiculada pelos padres)⁵⁶⁴.

Além dos pajés e dos caraíbas, outra personagem que, segundo os padres, atuava como instrumento do Demônio, opondo obstáculos à conversão dos nativos ao incentivá-los a manter seus antigos costumes foram as velhas indígenas. Em suas notícias sobre a missão na aldeia do Rio Vermelho, o irmão Blázquez⁵⁶⁵, informa estar desistindo de tentar abrandar as velhas "feiticeiras" que, tendo assumido o comando das aldeias (elas eram conselheiras de guerra), exortavam os índios a não ouvir a doutrina, nem adotar os costumes dos padres.

O jesuíta relata que, em sua ânsia de manter os antigos costumes, as velhas também atormentavam os padres quando estes, em sua luta contra o Demônio, intervinham nos rituais antropofágicos para batizar os prisioneiros de guerra antes da execução. E, ao narrar a intervenção que fizera em uma festa indígena, afirma que todos concordaram com o batismo⁵⁶⁶, exceto as "velhas feiticeiras":

E quanto contentamento tinham os padres de ver esta nova conversão, tanto 'tomavam de pesar as velhas feiticeiras porque nos diziam mal, deitando-nos em rosto que lhe tirávamos de seu comer

⁵⁶⁴ POMPA, 2003, p. 123-124.

⁵⁶⁵ Carta referente ao quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557, escrita pelo irmão Blázquez. Bahia, 1 de janeiro de 1557. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 345-355. 1557a.

⁵⁶⁶ Com relação à concordância dos indígenas com o batismo dos prisioneiros é importante salientar que este ocorrera depois das campanhas bélicas realizadas por, Duarte da Costa que, depois de matar e escravizar um grande número de indígenas, proibiu os nativos que continuaram livres de comer seus prisioneiros de guerra. (BLÁZQUES, 1557b)

verdadeiro e manjar a seu gosto tão saboroso que por nenhum haver no mundo trocariam⁵⁶⁷.

Nesse trecho da carta, o padre descreve os preparativos para a festa de execução dos prisioneiros, equiparando o que viu aos elementos presentes no sabá: as panelas e o fogo no interior da casa onde entrara para conseguir autorização para o batismo do prisioneiro foram equiparados aos caldeirões dos bruxos preparados para receber suas vítimas. As mulheres que passavam no terreiro, enfeitadas para o ritual, foram comparadas aos diabos e, por fim, as velhas foram explicitamente igualadas às bruxas europeias, ávidas por carne humana.

Além dos trechos mencionados, outras passagens do epistolário jesuítico reclamam da oposição das velhas à catequese ou afirmam seu apetite pela carne humana. Essa oposição e esse apetite nos permitem deduzir que, para os jesuítas, as velhas se opunham à catequese e atrapalhavam o trabalho dos padres, pois como as bruxas europeias, elas tinham muito apreço pela carne humana. Esse modo interpretar a atitude das velhas nativas reproduz no Brasil a caça às bruxas realizada pelos demonólogos da Europa, sendo importante destacar que, como observou Souza: “Foi sobretudo na caça às bruxas que se treinou o olhar demonológico sobre a América”⁵⁶⁸.

O auto de São Lourenço, escrito por Anchieta e representado pela primeira vez em 1587 na capela de São Lourenço em Niterói⁵⁶⁹, ajuda a esclarecer o modo como os jesuítas construíram a ideia de que o Demônio reinava entre os índios por meio dos pajés e das velhas que os incentivavam a manter seus velhos costumes, e também as “armas” usadas pelos missionários no combate ao domínio diabólico sobre os índios. A principal mensagem que Anchieta queria transmitir aos aldeados de São Lourenço era para que não seguissem aquilo que as velhas e os pajés lhes aconselhavam, pois esses costumes antigos eram pecados que condenariam suas almas a serem eternamente atormentadas pelo Demônio.

A peça começa com a cena do martírio de São Lourenço: em uma alusão direta às práticas antropofágicas tupi, Anchieta coloca o Santo morrendo queimado em um moqué, por ordem do imperador Décio. A

⁵⁶⁷ BLASQUES, 1557.

⁵⁶⁸ SOUZA, 1993, p.26.

⁵⁶⁹ ANCHIETA, José de. Auto de São Lourenço. In: *Teatro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

fogueira parece não provocar sofrimento no Santo, que se recorda que Jesus também fora martirizado para pagar os pecados humanos:

1. Por Jesus, meu salvador,
que morre por minhas máculas,
asso-me nestas grelhas
com fogo do seu amor

5. Bom Jesus, quando te vejo,
na cruz, por mim chagado,
eu por ti vivo queimado,
mil vezes morrer desejo⁵⁷⁰.

A seguir, aparecem três diabos que tentam perverter a aldeia. Segundo Bosi⁵⁷¹, estes personagens receberam os nomes dos chefes tamoios que lutaram ao lado dos franceses nas batalhas pela reconquista do Rio de Janeiro: Guaixará, o líder dos diabos, era o nome de um líder indígena do Cabo Frio que atacou os portugueses no Rio de Janeiro e em São Lourenço, até ser finalmente derrotado por Araribóia e Mem de Sá na batalha de 1567. Aimbirê, que na peça era um auxiliar de Guaixará, foi o nativo que tentou matar Anchieta, quando ele esteve em Iperoig tentando estabelecer um acordo de paz com os Tamoio. Sararavaia, o outro auxiliar de Guaixará, foi provavelmente “um espião dos franceses que traiu os índios aliados dos portugueses”⁵⁷².

Como observou Bosi, o Diabo protagonizou diversas peças de Anchieta, as quais seguiram o modelo de ação da Igreja católica que, na época, se propusera a “apagar os vestígios mediúnicos do comportamento religioso”⁵⁷³, definindo e circunscrevendo o lugar do “Mal” que, no caso dos Tupi, estava nos seus hábitos ditados por *Anhangá*, o espírito maligno que atormentava e amedrontava os índios.

O primeiro que aparece na peça é Guaixará, reclamando ter perdido o poder sobre os nativos desde a vinda dos missionários com suas leis. Como São Lourenço, ele se apresenta “assado” e pede que os indígenas acreditem nele e sigam suas leis, pois tem muita fama nos arredores. Pouco depois de se

⁵⁷⁰ ANCHIETA, 1999, p.3

⁵⁷¹ BOSI, 1992.

⁵⁷² BOSI, 1992, p.69.

⁵⁷³ Ibidem, p.60.

apresentar, ele revela seu objetivo principal: destruir todas as aldeias com a reinstauração dos velhos costumes, dos quais ele faz propaganda:

42. Coisa boa é uma grande bebedeira,
ficar vomitando cauim.
Isso é que deve ser bem amado,
isso realmente! Afirmamos
que isso é que deve ser festejado
47. São famosos esses moçacaras
que são uns beberrões.
O que esgota verdadeiramente o cauim
esse é o fazedor de mal,
querendo guerra sempre.
52. A dança é que é boa,
enfeitar-se, avermelhar-se,
emplumar-se, tingir-se com urucu as pernas,
pretejar-se, fumar,
ficar fazendo feitiços...
57. Enraivecê-se, trucidar gente,
comer um ao outro, prender tapuias [...]
62. Por causa disso,
visito os aposentos dos índios,
dizendo: - “que acreditem em mim”.
Vêm em vão para me afastar
os ditos padres, hoje,
proclamando a lei de Deus⁵⁷⁴.

Como é possível observar, Anchieta apresenta Guaixará como um impostor – que tenta imitar o Santo e ser um modelo para os índios – e um opositor dos missionários e das leis que instituíram nas aldeias. Ao invés das leis dos padres, Guaixará propõe que os índios retomem seus velhos costumes. A fala do chefe dos diabos demonstra que Anchieta procurou combater e eliminar diversos elementos do sistema ritual tupi, atribuindo sua prática ao domínio do Demônio sobre os nativos e apresentando os pajés e as velhas como representantes do Diabo que enganavam os índios com feitiços.

Na peça que analisamos, a estratégia usada pelos auxiliares do Demônio em sua “guerra” contra os missionários pela conquista da alma dos indígenas aparece nas falas da velha e de Aimbirê, que é representado exercendo atividades feitas pelos pajés. A velha tupi aparece recusando-se a dar o cauim que fabricara ao Diabo. O mal causado pelo cauim - fazer com que

⁵⁷⁴ ANCHIETA, 1999, p.7-9.

os índios quisessem guerrear para obter cativos para comer - é anunciado na primeira fala do Diabo. Logo em seguida aparece Aimbirê, contando sobre as aldeias que visitou e conquistou para o Diabo, usando feitiços (com a ajuda das velhas) e presidindo as antigas cerimônias que estimulavam os indígenas a voltar aos seus antigos costumes, depois de já terem sido convertidos:

147. Comemos toda a Moçupiroca,
Jequeí, Guatapitiba,
Niterói, Paraíba,
Guajajó, Carioca,
Pacucaia, Araçatiba.

152. Já todos os tamoios foram,
Estando a queimar no fogo⁵⁷⁵.

É interessante notar que, entre os nativos citados por Aimbirê como almas conquistadas para o Diabo, estavam os Tamoio, inimigos dos exércitos coloniais, vencidos na guerra realizada por Mem de Sá. Nesse sentido, o autor transforma uma guerra que efetivamente aconteceu e resultou no assassinato e na escravização de um grande número de nativos que povoava a região da aldeia em uma batalha entre Deus e o Diabo pelas almas dos índios, retirando da figura de Mem de Sá e dos exércitos portugueses a responsabilidade pelas violências praticadas e transferindo-a ao Diabo e seu “feiticeiro”.

Mais adiante, o texto da peça indica que, a despeito das intervenções demoníacas, os padres estavam conseguindo vencer o Demônio, pois estavam tendo sucesso em seu trabalho junto aos Temininó:

157. Esses temininós malvados
nossa lei detestam...

167. É difícil tenta-los;
seu guardião é terrível, espantando-me⁵⁷⁶.

A aldeia de São Lourenço – espaço onde se desenvolve a ação do auto – representa uma aldeia tupi que o Demônio tinha perdido para Deus em razão da vitória portuguesa na guerra contra os franceses e os Tamoio, do trabalho dos padres e da vigilância de São Lourenço contra o assédio dos pajés. Com

⁵⁷⁵ ANCHIETA, 1999, p.15.

⁵⁷⁶ Ibidem, p.15-16.

esse enredo, o auto ajuda a construir o motivo historiográfico da vitória do Bem contra o Mal por meio da intervenção dos jesuítas e das guerras mobilizadas por Mem de Sá.

No desenvolvimento da peça narra-se o combate entre os maus – representados pelo Diabo e seus representantes – e os bons – os santos e anjos que zelam pela alma dos convertidos. São Lourenço e São Sebastião são os primeiros a aparecer. Diante dos santos, Guaixará enumera os pecados dos índios, tentando convencê-los de que os indígenas não mereciam ir para o céu, pois eram inconstantes em seu propósito de seguir as leis cristãs e abandonar seus antigos costumes.

Nesse ponto é interessante observar que são dois mártires que fazem o papel dos principais salvadores dos índios pecadores. Como vimos, São Lourenço, patrono da aldeia, aparece logo no início do primeiro ato da peça, morrendo queimado. São Sebastião, patrono da recém fundada cidade do Rio de Janeiro, aparece no segundo ato para ajudar São Lourenço. Segundo Navarro⁵⁷⁷, São Sebastião aparece no auto possivelmente por ser considerado um “santo guerreiro”, que tinha muitos devotos nas colônias ibéricas, e por se tratar de uma época em que imperava a ideologia de um “catolicismo guerreiro cruzadista”, no qual ele simbolizava a guerra “santa” mobilizada contra os hereges. Seu martírio foi morrer atravessado por flechas no tempo de Diocleciano (286 d.C.).

Para os jesuítas, o martírio era um modo de imitar o sacrifício de Cristo para salvar o homem. Sua aparição nos textos jesuíticos possui um valor exemplar – é uma ação a ser copiada pelos cristãos, e também serve para lembrar que todos os pecadores podem se salvar. Ao invés da memória da vingança e dos feitos bélicos do passado, Anchieta propõe que os índios se recordem daqueles que morreram para salvar as almas dos pecadores. Os martírios de São Lourenço e de São Sebastião assinalam que, apesar de seus pecados, os índios podem se salvar, pois Jesus e os Santos se sacrificaram para salvar os seres humanos.

A lembrança dos martírios, assim como os novos sacrifícios feitos em prol dos pecadores, constituem, na peça e em outros textos dos missionários,

⁵⁷⁷ NAVARRO, 1999.

uma arma a ser usada na guerra contra o Demônio e seus representantes, que queriam ganhar as almas dos índios fazendo com que mantivessem seus velhos costumes.

Outra arma usada pelos representantes de Deus”em sua luta contra o domínio do Demônio entre os índios foi apresentada no auto na resposta de São Lourenço ao Diabo, que dissera que os nativos não poderiam se salvar por causa de seus pecados. Tratava-se da confissão e da comunhão, elementos do ritual católico que serviriam para a cura da alma pecadora:

425. Existe a confissão,
remédio portador de cura.
As doenças da alma do homem
com ela saram bem;
em seguida a ela, a comunhão.

430. Após arrependerem-se de seu procedimento,
os índios vão confessar-se,
Benze-os o padre,
apacando bem a Deus⁵⁷⁸.

Na sequência da narrativa, São Lourenço e São Sebastião, depois de debater com os representantes do Demônio, prendem os diabos (inimigos da salvação dos índios da aldeia de São Lourenço) e mandam sufocar Décio e Valeriano (algozes de São Lourenço e São Sebastião). O auto se encerra com os anjos Temor de Deus e Amor de Deus aconselhando os indígenas a recordar os sacrifícios feitos em prol da sua salvação, para aprender com os exemplos de Jesus e dos Santos a seguir os preceitos cristãos, sob pena de serem eternamente perturbados por Anhangá, se não mudarem de vida. Vencida a batalha contra o demônio na aldeia, São Lourenço é finalmente enterrado e os meninos dançam.

Agnolin, em seu estudo dos catecismos americanos, explica a construção jesuítica da representação dos costumes indígenas como práticas diabólicas inspiradas nos rituais nativos celebrados pelos pajés, que abordamos tendo em vista nosso objetivo de analisar o processo de significação do complexo guerra-sacrifício tupi. Segundo o autor:

⁵⁷⁸ ANCHIETA, 1999, 39.

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor dos erros e das falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução 'religiosa' do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território da ação diabólica, os pajés ou caraíbas (os 'feiticeiros' para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais. Não é por acaso que os costumes, impedimento da ação missionária e território da ação diabólica, são vistos como inspirados pelas 'cerimônias diabólicas', realizadas pelos 'feiticeiros'. O objetivo da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias os antigos costumes e neles se inscreve a ação demoníaca⁵⁷⁹.

Assim, mediante as indicações dadas pelo autor e a análise que realizamos dos textos dos missionários, constatamos que os jesuítas conceberam as práticas da guerra e da antropofagia como sinais do domínio do Diabo sobre os índios, o qual buscava dominá-los por intermédio de seus "feiticeiros". Imbuídos desse entendimento, os missionários buscaram combater a antropofagia – finalidade da guerra indígena – propondo aos nativos uma nova ritualidade, juntamente com outros "heróis míticos",⁵⁸⁰ cujas histórias tinham relação com o novo modelo de vida que queriam lhes impor. Nesse novo modelo, como veremos, havia espaço para o exercício da guerra, no entanto, esta guerra deveria atender as demandas do Novo Mundo que estava se construindo em solo americano.

4.2.3. A vitória dos jesuítas contra a antropofagia e a defesa da guerra justa

Nas narrativas das primeiras cartas, o novo modo de vida e a nova ritualidade que os padres queriam impor aos indígenas não dava brechas para a continuidade da prática dos rituais antropofágicos que, primeiramente, foram condenados verbalmente – ao lado de outros costumes que compunham o complexo guerra-sacrifício – depois, tornaram-se alvo da intervenção dos missionários que não conseguiam impedir sua realização e queriam salvar a

⁵⁷⁹ AGNOLIN, 2007, p. 284.

⁵⁸⁰ Agnolin, comentando a análise realizada por Bosi dos poemas de Anchieta aponta que "além e antes da 'mitologia paralela', de que fala Bosi, ter-se-ia constituído uma fundamental ritualidade 'paralela e transversal' às duas culturas. A 'alegoria', contraponto e base da catequese, segundo o autor da Dialética da Colonização (...) constitui e produz a transformação no plano ritual. Só esse parece oferecer de fato, as bases cultu(r)ais em condição de produzir a transformação do novo contexto que permitiria traduzir a especificidade da nova invenção/ criação linguística, mitológica, e cultural". (AGNOLIN, 2007, p.294).

alma dos prisioneiros de guerra. As notícias dessas intervenções aparecem junto às descrições dos confrontos dos jesuítas com as velhas e com os pajés, apontados como opositores dos padres por incentivar os indígenas a manter seus antigos costumes. Depois de alguns poucos anos de missão, as queixas dos missionários sobre a constância dos índios nesse costume servirá para justificar sua escravização e extermínio.

A primeira referência à luta dos padres contra a antropofagia aparece em uma carta do padre João de Azpilcueta. Relatando as dificuldades e perigos enfrentados nos trabalhos para a conversão dos índios, o padre conta que

Dali também íamos às aldeias a batizar a alguns que estavam para matar e comer, trazendo-os primeiro, segundo podia compreender sua capacidade, ao conhecimento da nossa santa fé, e ao consentimento do batismo. Este mal de comer uns aos outros anda muito arraigado entre eles e é tanto que nos dias passados perguntaram a um ou dois que tinham a engordar, se queriam que os resgatassem; ele dizia que não o vendessem, porque lhe cumpria a sua honra passar por tal morte e morrer como valente capitão. Eles não se comem uns aos outros, senão por vingança. Tem o demônio muito domínio sobre eles, o qual dizem que algumas vezes lhes aparece visivelmente e que lhes bate e atormenta outras vezes asperamente. Nosso Senhor os livre de suas mãos⁵⁸¹.

Como é possível observar na notícia da primeira intervenção, havia oposição por parte de alguns cativos, que preferiam morrer como valentes guerreiros do que ir para o Paraíso cristão. O comentário que conclui essa seção da carta mostra que o padre ignora a explicação do nativo para a morte em terreiro. Desse modo, ao invés de integrá-la ao seu comentário, associa a persistência indígena na vingança ao domínio demoníaco sobre os nativos e propõe o batismo dos prisioneiros de guerra como uma das “armas” a serem usadas pelo missionário, um representante de Deus, na guerra contra o Diabo.

Nesse trecho, Navarro contrapõe a noção de guerra dos primeiros jesuítas à noção de guerra indígena, apresentando a primeira como uma “guerra justa” a ser empreendida contra as “guerras injustas” e, portanto, legitimando a implementação de mudanças nos hábitos indígenas com base na concepção cristã de justiça.

⁵⁸¹ NAVARRO, Juan de Azpilcueta. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Salvador, agosto de 1551. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 279.

Três anos mais tarde, os indígenas do sertão da capitania de São Vicente, encontrados pela missão volante comandada pelo padre Manuel da Nóbrega, não autorizaram o batismo de seus prisioneiros devido ao medo de adoecer. Segundo, o Irmão Pero Correia, nessa expedição, os missionários encontraram um grande número de índios reunidos para os rituais antropofágicos e, mediante o que viram:

Trabalharam para ver se a podiam impedir. Escusando-se os Índios com dizer que não podia ser por estarem já todos os convidados juntos e ter já todos os gastos feitos e vinhos e outras coisas. Pregaram aos escravos que fossem cristãos. Em pouco tempo se converteram, mas os Índios nunca quiseram consentir que os batizassem, dizendo que se os matassem depois de batizados, que todos os que comessem daquela carne morreriam, e eles por isso não haveriam de consentir nisso, e não valiam razões. Velávamos muito bem, e pouco lhes aproveitou porque com um pano molhado em água benta, muito secretamente, foram todos batizados. E na hora da morte os que haviam de padecer pediram ao padre que se pusesse em uma parte onde o pudessem ver, e os encomendar a nosso Senhor. E um Irmão naquela conjunção andava pregando assim aos cordeiros, como aos carneiros, e em presença do Padre e dos Irmãos que com ele estavam os mataram [os prisioneiros]. O primeiro em quem começaram se pôs de joelhos com as mãos levantadas chamando pelo nome de Jesus; e deram certas pancadas com a espada na cabeça que o derrubavam no solo, mas logo se tornava a levantar e por de joelhos, com os olhos no céu e no padre, chamando sempre o nome de Jesus, e com esta voz expirou e depois todos os outros. Nesta ocasião mataram três inocentezinhos, crianças pequeninas, de maneira que naquele dia foram mártires e inocentes à glória. Bendito seja o Senhor para sempre⁵⁸².

Nessa notícia, a oposição ao batismo é feita pelo grupo dos executores (e não pelos prisioneiros, como no trecho anterior), que usaram o mesmo argumento das velhas feiticeiras e dos pajés para desautorizar o batismo (que a água benta estragava a carne dos cativos). Essa inversão transformou as execuções dos prisioneiros em martírios, onde figuram dois tipos de heróis: (a) os missionários que se arriscam a causar a ira dos “canibais”, ao batizar seus prisioneiros; (b) os prisioneiros que, uma vez convertidos, comportam-se como os mártires da Igreja durante o ritual de execução (ao invés de seguir o protocolo nativo da troca de injúrias e da corajosa resistência até o golpe fatal), tendo em vista a salvação de suas almas. Nessa estrutura narrativa, a vitória contra o Diabo é conquistada por meio da salvação das almas dos prisioneiros

⁵⁸² CORREIA, Pero. Carta do Irmão Pero Correia ao Padre Brás Lourenço. São Vicente, 18 de julho de 1554. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 67-68.

que aceitaram o batismo e morreram como cristãos. E os sacramentos católicos funcionam como instrumentos de combate ao domínio diabólico exercido nas cerimônias indígenas.

Como observou Bosi⁵⁸³, a antropofagia e outros costumes indígenas foram qualificados como *agaipaba*, termo construído por Anchieta para traduzir a noção de pecado, composto pelos termos tupi *ang* (alma), *aíb* (má) e *aba* (sufixo nominal), transmitindo o sentido de “coisas da alma perversa”. Com esse pressuposto, tais práticas foram classificadas como males externos, que podem ser combatidos por instrumentos externos – no caso analisado, a pregação e o batismo – usados pelos representantes do “Bem” em prol da salvação das almas dos índios.

Na carta em questão, o martírio dos indígenas que, batizados pouco antes da execução, morreram dando testemunho da sua conversão aos “ferozes canibais” também indica que até os antropófagos podem se arrepender de seus pecados e ir para o céu. Tal como na peça de Anchieta, o martírio serviu de exemplo e como indicativo da possibilidade de salvação da alma dos pecadores.

Com relação ao objetivo desse tipo de narrativa, retomamos as observações de Paschoud acerca do efeito das representações do estado de guerra e da antropofagia para o público europeu. De acordo com o autor, para os missionários,

Somente o efeito importa: horror, rejeição, assombro, admiração mediante a coragem dos missionários. A representação do estado de guerra se subordina desse modo plenamente ao projeto apologético. Antecipando as reações de seus leitores, a carta jesuítica só deixa uma baixa margem interpretativa já que tem como fim afirmar a atitude do homem, incluindo-se o selvagem, de sair de sua condição decaída pelo duplo princípio da graça alcançada e do livre arbítrio⁵⁸⁴.

Cabe ressaltar que os relatos das intervenções nos rituais antropofágicos amplificaram a admiração do leitor pela coragem dos padres, fato que ajudou a reforçar a mensagem jesuítica de que a possibilidade de salvação estava ao alcance de todos.

⁵⁸³ BOSI, 1992, p.67.

⁵⁸⁴ PASCHOUD, 2008, p. 15.

Como apontamos anteriormente, o tema das intervenções dos padres nos rituais tupi e dos confrontos com os pajés constituiu, na literatura jesuítica sobre a missão no Brasil, o início da narrativa da guerra dos padres contra o domínio do Diabo sobre os índios, cuja primeira vitória foi conquistada com o fim da prática da antropofagia entre os tupi da Bahia. Segundo os textos dos missionários⁵⁸⁵, o fim dessa prática começou a ocorrer a partir de 1558, quando Mem de Sá assumiu o governo-geral da colônia e mobilizou diversas guerras contra os indígenas que não aceitaram viver sob a autoridade dos padres e da administração colonial.

4.2.4. A reforma proposta por Nóbrega

Nas cartas sobre a missão na Bahia – escritas no período situado entre o fim das narrativas sobre as intervenções dos padres nos rituais antropofágicos (1555) e as notícias comemorativas da vitória do governador Mem de Sá e dos padres na sujeição dos indígenas (1557) – os missionários noticiaram a paralização das missões, devido às guerras que Duarte da Costa tinha feito contra os índios:

Até o presente não fiz nada, porque acho esta gente mui revolta em ódios, os quais pela bondade do senhor esperamos que se irão apagando⁵⁸⁶.

Esta terra está de guerra com os índios, e pela bondade do Senhor os cristãos até agora tem-lhes queimadas muitas Aldeias, e tem-os botado longe daqui. Queira o Senhor que assim seja, que já que não são bons nem o querem ser por bem, a guerra e o trabalho lhe faça ser, para que ao menos os outros que deles vierem venham a conhecer seu Criador⁵⁸⁷.

Como é possível observar nos comentários do padre Ambrósio Pires sobre as guerras realizadas contra os indígenas da Bahia, em 1555 os padres já haviam abandonado o projeto de tentar converter os nativos pela persuasão, começando a sugerir que a melhor estratégia a ser adotada era o uso da força.

⁵⁸⁵ apud LEITE, 1956, v.3.

⁵⁸⁶ PIRES, Ambrósio. Carta ao padre Diego Mirón. Bahia, 6 de junho de 1555. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 231.

⁵⁸⁷ BLASQUES, 1555, p.252

A justificativa para essa proposta já vinha sendo relatada nas primeiras cartas, tratava-se da dificuldade de fazer os indígenas abandonarem seus maus costumes, dentre os quais se destacava a antropofagia. Em outra carta, além do costume condenado, o padre destacou também o envolvimento dos indígenas no tráfico de escravos, que interpretou como o hábito dos índios de venderem de seus parentes:

Os Irmãos meus em Jesus Cristo caríssimos, quantas lágrimas derramariam vossos olhos se vissem estas criaturas de Deus viverem quase a maneira de bestas sem rei, sem lei e sem razão, encarniçados em comer carne humana e tão embebidos nessa bruteza que antes consentiriam em perder tudo o que têm a dar um negro contrário, que têm determinado de comer. Entre eles não há amor nem lealdade. Vendem-se uns aos outros estimando mais uma cunha ou cortador que a liberdade de um sobrinho ou parente mais próximo que trocam por ferro, e é tanta a sua miséria que as vezes os trocam por farinha⁵⁸⁸.

No ano seguinte, depois do fim das guerras e do início do aldeamento dos índios vencidos, Nóbrega voltou à Bahia, onde escreveu sua proposta de reforma das missões em um texto intitulado *Diálogo sobre a conversão do gentio* ([1556-1557]):

O diálogo sintetizou as ideias esparsas na correspondência dos missionários a respeito da relação entre os costumes indígenas e a possibilidade de conversão, iniciando a reflexão com a apresentação das mais recentes queixas dos missionários a respeito de seu trabalho:

Gonçalo Alvarez – Por demais é trabalhar com estes: são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, é pregar no deserto à pedras⁵⁸⁹.

Mateus Nogueira, interlocutor de Gonçalo Alvarez aponta outro obstáculo encontrado pelos padres para a conversão dos nativos: a inconstância depois do batismo, pois à nova vida se opunha sua obstinação em se vingar, comendo a carne dos inimigos:

Mateus Nogueira – Huma coisa tem estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a

⁵⁸⁸ BLASQUES, 1555, p.252.

⁵⁸⁹ NÓBREGA, [1556-1557], p.320

todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações. Ouvi eu já um evangelho a meus padres, onde Cristo dizia: 'Não deis o Santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos'. Se alguma geração há no mundo, por quem Cristo N.S. isso diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se matarem e comerem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, esta deve ser a razão porque alguns Padres que do Reino vieram os vejo resfriados, porque vinham com o cuidado de converterem todo o Brasil em uma hora, e vem-se que não podem converter um em um ano por sua rudeza e bestialidade⁵⁹⁰.

Depois da primeira sequência de queixas sobre as dificuldades enfrentadas no trabalho de conversão dos índios, os interlocutores do *Diálogo*⁵⁹¹ recobram o ânimo com a rememoração de que os índios, apesar de se comportarem como animais, eram homens que poderiam se converter.

Como destacou Eisenberg, o *Diálogo*⁵⁹² segue a estrutura dos Exercícios Espirituais de Loyola, visto que aquele que buscava consolação (no caso o padre Gonçalo Alvarez) foi conduzido ao caminho certo por Mateus Nogueira, o irmão ferreiro. E nesse trabalho de recondução de Alvarez ao caminho da esperança na conversão dos índios, Nogueira lembra o padre que, apesar de parecerem bestiais, eles são seus iguais, diferindo dele,

[...] não no 'uso' que fazem de seu entendimento, memória e vontade, mas sim em relação ao fato de todos terem dentro de si a 'faculdade' (*potentia*) do entendimento. A igualdade natural dos índios, portanto, diz respeito somente à sua capacidade de usar a razão⁵⁹³.

Portanto, ao consolar Alvarez, Nogueira retoma a ideia inicial de Nóbrega sobre a possibilidade de conversão dos índios. No início das missões, Nóbrega retomou a explicação de Francisco de Vitória acerca da prática da antropofagia, segundo a qual esse desvio de comportamento ocorria em razão de os indígenas, pelo fato de viverem isolados da cristandade, deduzirem erroneamente as leis naturais. Sob esse pressuposto, o missionário pensou inicialmente que a educação dos nativos por meio da catequese constituiria um meio eficaz de acabar com os maus costumes dos indígenas e transformá-los em cristãos.

⁵⁹⁰ Ibidem, p.320-321.

⁵⁹¹ NÓBREGA, [1556-1557]

⁵⁹² Ibidem

⁵⁹³ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 100.

No entanto, como apontaram os missionários em suas cartas, e como argumentou Alvarez, o desenvolvimento da missão vinha demonstrando a insuficiência das tentativas de educar os indígenas somente pela persuasão. Conforme comenta Eisenberg⁵⁹⁴ (2000), a persuasão era uma estratégia para a remoção dos impedimentos à conversão a ser empregada sobre aqueles acostumados ao uso da razão, portanto, tratava-se de um método eficaz para converter os pagãos civilizados. No caso dos índios brasileiros, os missionários tinham que ajudar Deus a remover os males que impediam sua conversão, sendo que a melhor maneira de o fazer era insuflar o medo:

Gonçalo Alvarez – (...) alguns [missionários] têm acertado que trabalhamos debalde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito, e que com medo venha a tomar a fé.

Nogueira – E isso que aproveitaria se fossem cristãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Gonçalo Alvarez – Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco, mas os filhos e netos e daí por diante o poderiam vir a ser, e parece que tem razão.

Nogueira – E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho, se Deus assim fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potência e sabedoria que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assim falando, este parece o melhor e mais certo caminho⁵⁹⁵.

Como demonstrou Eisenberg⁵⁹⁶, Nóbrega adotou o conceito de “medo” de São Tomás de Aquino, segundo o qual o objeto do medo era o mal, definido, entre outras coisas, como a não submissão a Deus ou o afastamento de Deus. Cabe destacar que, para Aquino, o mal era constituído por pecados que sofreriam a punição divina, logo, o medo era uma criação divina que tinha o objetivo de salvar o homem do pecado e da falta de fé. Esse medo poderia ser de dois tipos: o medo servil, passível de ser sentido por fiéis e não fiéis, que consistia no temor da punição provocada pela ira divina; o medo filial, sentido somente por aqueles que tinham se sujeitado à autoridade de Deus (fiéis).

Assim, segundo a proposta de reforma de Nóbrega presente no *Diálogo*, os indígenas, na qualidade de não fiéis e de não civilizados, deveriam primeiro ser trazidos para a civilização pelo medo servil provocado pelas autoridades seculares, para depois receber os ensinamentos cristãos, os quais seguiriam

⁵⁹⁴ Ibidem

⁵⁹⁵ NÓBREGA, [1556-1557], p.328-329

⁵⁹⁶ EISENBERG, 2000.

inspirados pelo medo filial. Nesse sentido, a proposta de Nóbrega constituiu uma justificativa teológica, embasada em São Tomás de Aquino, para a mudança do projeto da missão⁵⁹⁷.

Com base na análise bibliográfica e das fontes que realizamos, deduzimos que essa proposta teológica tinha em vista a adaptação do projeto missionário inicial da Companhia de Jesus – delineado nas cartas dos missionários escritas entre 1549 e 1554 - às determinações relativas aos índios presentes no *Regimento de Tomé de Sousa*⁵⁹⁸ e às demandas – financeiras e políticas – que surgiram durante o processo de adaptação ao mundo colonial. A comparação entre o texto do *Regimento* com as notícias das guerras realizadas a partir de 1555 mostra que os missionários buscaram justificar a violência praticada pelos governadores-gerais contra os índios com base na alegação de que sua “bestialidade” impunha obstáculos ao processo de colonização e ao prosseguimento das missões, e também na releitura realizada por Nóbrega da interpretação tomista do conceito de “guerra justa”.

Em 1558, em uma carta enviada ao padre Miguel de Torres, o padre Manuel da Nóbrega⁵⁹⁹ noticiou a política que estava sendo implementada pelos jesuítas e pelo governo geral para acabar com as desobediências e rebeliões indígenas. O texto da carta ficou conhecido como *Plano Civilizador*⁶⁰⁰ e, segundo Eisenberg⁶⁰¹, anunciava a reforma, ao mesmo tempo em que justificava junto a Coroa portuguesa as mudanças que vinham sendo implementadas junto aos indígenas, uma vez que a intervenção do governador-geral foi fundamental para que a reforma ocorresse.

O conteúdo do *Plano Civilizador*⁶⁰², quando cotejado com as informações e instruções presentes no *Regimento de Tomé de Sousa*⁶⁰³, indica

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ D. JOÃO III. Primeiro Regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (1549). In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo. (Orgs.). *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.142-148.

⁵⁹⁹ Carta ao padre Miguel de Torres. Bahia, 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 445-459. (Plano Civilizador)

⁶⁰⁰ “Plano civilizador” foi o nome dado por Serafim Leite (ver História da Companhia de Jesus, Tomo 1) à carta escrita pelo padre Manuel da Nóbrega ao padre Miguel de Torres em maio de 1558, informando e justificando as medidas tomadas por Mem de Sá contra os indígenas rebelados. Ver:

⁶⁰¹ EISENBERG, 2000.

⁶⁰² NÓBREGA, 1558.

que Mem de Sá adotou uma política mais severa do que aquela inicialmente recomendada pelo rei relativas às punições que deveriam ser impostas aos indígenas rebelados.

As diferença entre a proposta de reforma apresentada por Nóbrega - no *Diálogo*⁶⁰⁴ e no *Plano*⁶⁰⁵ - com relação ao plano inicial dos jesuítas para a missão no Brasil e as instruções contidas no Regimento⁶⁰⁶ consiste principalmente nas referências ao modo de administrar os índios aldeados: nos planos de reforma, Nóbrega foi mais específico ao elencar os problemas que impedem a civilização e a conversão dos indígenas, que deveriam ser enfrentados por meio da coação por parte das autoridades coloniais. Como já foi apontado, ao longo do processo de conhecimento dos Tupi, os missionários indicaram os costumes indígenas como os maiores empecilhos à conversão, com destaque para a antropofagia que, no texto de 1558⁶⁰⁷, seria concebida como uma prática que justificaria sua escravização.

Elaborados entre o início do governo geral e a primeira década da sua implementação, os dois documentos que ora comparamos – o *Regimento de Tomé de Sousa*⁶⁰⁸ e o *Plano Civilizador*⁶⁰⁹ – descrevem as ações que, do ponto de vista de seus autores, seriam necessárias para a pacificação da colônia e dos nativos, diante dos inúmeros conflitos que vinham ocorrendo entre portugueses e indígenas.

A maior parte das instruções contidas no regimento trazido por Tomé de Sousa em 1549 dizia respeito à segurança das capitanias – guerra contra os nativos hostis, controle sobre a circulação de armas de fogo – e à pacificação das relações entre portugueses e indígenas, tendo em vista a situação da colônia na ocasião da instalação do governo-geral. Nesse período, a maior parte das capitanias tinha fracassado em razão das rebeliões indígenas, incluindo-se nessa conta a capitania da Bahia – local da futura sede do governo-geral – onde em 1548 correra uma rebelião que resultou no assassinato de Francisco Pereira Coutinho, seu donatário, juntamente com

⁶⁰³ D. JOÃO III, 1549.

⁶⁰⁴ NÓBREGA, [1556-1557].

⁶⁰⁵ NÓBREGA, 1558.

⁶⁰⁶ D. JOÃO III, 1549.

⁶⁰⁷ NÓBREGA, 1558.

⁶⁰⁸ D. JOÃO III, 1549.

⁶⁰⁹ NÓBREGA, 1558.

outros colonos, e onde os estabelecimentos portugueses foram quase todos destruídos. Desse modo, o rei instruía Tomé de Sousa sobre o modo distinto com que deveria tratar os indígenas que fizeram a rebelião e aqueles que mantiveram as pazes com os portugueses:

E tanto que a dita cerca for reparada e estiverdes provido do necessário e o tempo vos parecer disposto para isso, praticareis com pessoas que o bem entendam a maneira que tereis para poder castigar os culpados o mais a vosso salvo e com menos risco de gente que puder ser, e como assim tiverdes praticado; o poreis em ordem destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para o seu castigo e exemplo de todos, daí em diante pedindo-vos paz lha concedereis dando-lhes perdão e isso será porém com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem e com o encargo de darem em cada ano alguns mantimentos para a gente da povoação e ao tempo que vos pedirem paz trabalhareis por haver a vosso poder alguns dos principais que foram no dito levantamento e estes mandareis por justiça enforcar nas aldeias onde eram principais.

Porque são principais, informado de que a linhagem dos topaniquis (Tupiniquins) destas capitanias são inimigos dos da baía e desejam de serem presentes ao tempo que houverdes de fazer guerra para ajudarem nela e povoarem alguma parte da terra da dita baía e que para isso estão prestes escrevo também aos ditos capitães que vos enviem alguma gente da dita linhagem e assim mesmo lhe escrevereis e lhe mandareis dizer que vos façam saber como a terra está e da gente, armas e munições que têm e se estão em paz ou em guerra e se têm necessidade de alguma ajuda vossa e aos cristãos e gentios que das ditas capitanias vierem fareis bem agasalhar e os favorecereis de maneira que folguem de vos ajudar enquanto estiverdes deles necessidade. E porém os gentios se agasalharão em parte onde não possam fazer o que não devem, porque não é razão vos fieis deles tanto que se possa disso seguir algum mau recado e tanto que os puderdes escusar os despedireis e se alguns dos ditos gentios quiserem ficar na terra da dita baía lhes dará terras para a sua vivenda de que sejam contentes onde vos bem parecer⁶¹⁰.

No Regimento, além do caso já mencionado do castigo a ser dado aos indígenas que fizeram rebelião na Bahia, havia instruções sobre como proceder com os índios que vinham assolando as capitanias de Ilhéus e do Espírito Santo:

Eu sou informado que os gentios que habitam ao longo da costa da capitania de Jorge de Figueiredo da vila de São Jorge até a dita baía de Todos os Santos são da linhagem dos toupinanbais (Tupinambá) e se levantaram já por vezes contra os cristãos e lhes fizeram muitos danos e que ora estão ainda levantados e fazem guerra e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados para fora dessa terra para se poder povoar assim dos cristãos como dos gentios da linhagem

⁶¹⁰ D. João III, 1549, p.142-143.

dos topiniquis (Tupiniquim) que dizem que é gente pacífica e que se oferecem a ajudar e os lançar fora e a povoar e defender a terra [...]⁶¹¹.

D. João repete que a mesma instrução deve ser cumprida na capitania do Espírito Santo: o governador deve entrar em contato com o capitão donatário para se informar sobre a melhor estratégia para pacificar a capitania. Nessas instruções, ficam implícitas as medidas a serem tomadas com relação aos indígenas em guerra contra os cristãos: como foi recomendado que se fizesse na Bahia, as aldeias deveriam ser destruídas e os indígenas mortos ou escravizados, restando a opção do aldeamento para aqueles que fossem atingidos por último pelas guerras mobilizadas pelos administradores régios.

Os textos dos jesuítas escritos a partir de 1556⁶¹², juntamente com um documento compilado por Mem de Sá⁶¹³, informam sobre a conclusão da execução das instruções: entre 1556 e 1558, primeiro Duarte da Costa, depois, Mem de Sá, governadores gerais, fizeram várias guerras contra os índios. Como vimos, Duarte da Costa, iniciou as guerras e o aldeamento dos índios da Bahia. Esse trabalho teve continuidade e foi concluído por Mem de Sá durante o seu mandato como governador-geral. Na petição⁶¹⁴ que apresentou ao rei para solicitar recompensas pelos serviços prestados, Mem de Sá, relatou que, além de concluir a “pacificação” da Bahia e fazer guerra contra os indígenas rebelados nas capitanias do Espírito Santo e de Ilhéus, como previsto no *Regimento*⁶¹⁵, também impôs castigos severos aos indígenas da Bahia que tentaram retomar seu antigo modo de vida, e fez guerra contra os Tamoio que se aliaram aos franceses na Bahia de Guanabara.

Nas cartas dos missionários⁶¹⁶, como também no texto de Mem de Sá, foi relatado que, depois da conclusão da coação dos índios da Bahia, o governador reuniu parte dos nativos locais em aldeamentos que foram administrados pelos padres⁶¹⁷, com destaque para o fato de que o aldeamento dos indígenas também estava previsto no *Regimento*:

⁶¹¹ Ibidem, p.144-145.

⁶¹² apud LEITE, 1956, v.2., v.3

⁶¹³ SÁ, Mem de. Instrumentos dos serviços de Mem de Sá, 1570. Documentos relativos a Mem de Sá. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 27, 1905, p. 129-218.

⁶¹⁴ Ibidem.

⁶¹⁵ D. JOÃO III, 1549.

⁶¹⁶ apud LEITE, 1956, v2., v.3

⁶¹⁷ As notícias sobre as guerras realizadas na Bahia e o posterior aldeamento dos indígenas aparecem nas primeiras cartas escritas pelo irmão Antônio Blasquez e pelo padre Manuel

Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação vos recomendo e mando que trabalhareis muito por dar ordem como os que forem cristão morem juntos perto das povoações das ditas capitanias para que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé [...]⁶¹⁸.

Com relação às instruções régias para o aldeamento dos índios, coube aos jesuítas, depois de observar o modo de vida indígena e a relação dos nativos com os missionários e os colonizadores, elaborar um novo conjunto de regras com a finalidade de transformar os nativos em súditos cristãos do rei português, fazendo cumprir as determinações contidas no Regimento. O novo conjunto de normas foi apresentado por Nóbrega em seu *Plano Civilizador*:

A lei que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem⁶¹⁹.

Nesse momento, o missionário repete em seu *Plano Civilizador* a ideia já explicitada no *Diálogo*, sugerindo que a intervenção das autoridades coloniais era uma medida necessária para que o trabalho de civilização e conversão dos índios fosse concluído. Para tanto, sugeriu também que as aldeias fossem administradas por um “Protetor”, que se responsabilizaria por castigar os indígenas que não cumprissem as regras impostas e por proteger os aldeados da escravidão. O texto também destaca, como ocorrera no Regimento⁶²⁰, a reorientação da guerra entre os índios – esta poderia continuar a ocorrer desde que autorizada – e os casos em que era justo fazer guerra e escravizar os indígenas.

da Nóbrega entre abril de 1556 e abril de 1558. IN: LEITE, Serafim. *Cartas...* Op. Cit., v.2, p.266-444.

⁶¹⁸ D. João III, 1549, p.148.

⁶¹⁹ NÓBREGA, 1558, p.450.

⁶²⁰ D.JOÃO III, 1549.

Em comparação com as instruções do Regimento⁶²¹, as notícias de Nóbrega⁶²² e Mem de Sá⁶²³ acerca das guerras realizadas e das leis impostas aos índios trazem alguns adendos como, por exemplo, a sugestão de condenar os indígenas que se recusassem a vender seus cativos de guerra:

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal-havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja ouro e prata⁶²⁴.

É importante notar que esse adendo, como todo o texto, se destina a explicitar os casos em que a escravização dos indígenas era justa e legítima as guerras realizadas principalmente na Bahia para a conquista territorial e o suprimento de escravos. Nesse texto, Nóbrega concebe como práticas legítimas a guerra, o genocídio e a escravização dos índios, quando estes persistissem em manter seus costumes, dentre os quais a antropofagia ganhou destaque. No fim da primeira década da missão, o jesuíta passou a definir as guerras realizadas no Brasil de dois modos: além da já conhecida guerra injusta, praticada pelos índios para obter cativos para os rituais antropofágicos, existia uma outra guerra, considerada legítima, porque tinha a finalidade de combater a primeira, condenável por seus fins, sujeitando os indígenas à autoridade dos padres e fornecendo condições para o progresso econômico e espiritual da colônia.

Em comparação com o Regimento⁶²⁵, os textos de Nóbrega⁶²⁶ preveem regras e punições mais rigorosas para os indígenas, na medida em que, ao participar da tentativa de implementação dos planos do rei português para o Brasil, o missionário constatou que os indígenas não eram um “papel em

⁶²¹ Ibidem.

⁶²² NÓBREGA, 1558

⁶²³ SÁ, 1570.

⁶²⁴ NÓBREGA, 1558, p.449.

⁶²⁵ D. JOÃO III, 1549.

⁶²⁶ NÓBREGA, [1556-1557]; 1558.

branco”, onde se imprimiria facilmente a doutrina, mas homens teimosos na preservação dos seus costumes. E, depois de alguns anos de trabalho, pôde identificar as principais dificuldades encontradas no processo de conversão e civilização dos índios.

A mudança de posicionamento dos missionários em relação à prática da guerra se explica parcialmente pela subordinação da Ordem à Coroa portuguesa e por seu apoio ao desenvolvimento de uma política que procurou transformar parte dos nativos em súditos católicos do rei português, parte em escravos. Como foi possível observar mediante o confronto entre os textos jesuítas⁶²⁷ e os documentos da administração colonial⁶²⁸, os jesuítas retomaram o projeto político da Coroa portuguesa para os nativos presente no Regimento⁶²⁹, adaptando-o para a formulação do seu projeto de expansão do catolicismo.

Isso ocorreu porque a missão foi realizada sob o regime do Padroado, cujas regras dificultavam a separação entre os propósitos dos missionários e os objetivos políticos e econômicos da colônia. De acordo com Hoornaert⁶³⁰, tal regime limitou o âmbito de ação dos religiosos no Brasil, na medida em que determinava que o rei deveria controlar o número de religiosos que vinham para a colônia, proibia a comunicação direta destes com Roma, restringia o financiamento dos trabalhos religiosos aos recursos vindos da fazenda real e determinava a região onde os religiosos deveriam se instalar na colônia, de acordo com as demandas da expansão colonial. Os jesuítas, no entanto, alcançaram autonomia para defender a liberdade dos índios, porque conseguiram estabelecer fazenda própria e, assim, financiar suas atividades no Brasil.

Nossa pesquisa indicou que, nos primeiros anos da Companhia de Jesus no Brasil, as atividades dos jesuítas foram limitadas pelas regras enumeradas por Hoornaert. De fato, os missionários adaptaram seu projeto às determinações contidas no Regimento. Entretanto, como demonstrou Zeron⁶³¹, obtiveram uma paulatina autonomia da Coroa Portuguesa, na medida em que

⁶²⁷ apud LEITE, 1554, v.1, v.2, v.3.

⁶²⁸ D. JOÃO III, 1549; SÁ, 1570.

⁶²⁹ D. João III, 1549.

⁶³⁰ HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1979. Tomo II.

⁶³¹ ZERON, 2011.

se envolviam nas atividades econômicas da colônia. Nesse sentido, a aprovação dos missionários às instruções contidas no *Regimento* possivelmente não foi apenas produto da submissão da Companhia ao rei, mas também resultado da inserção da Companhia no sistema econômico colonial.

Portanto, ao contrário do que afirma Hoonaert, a autonomia adquirida pela Companhia não tinha como objetivos exclusivos somente a evangelização e a defesa da liberdade dos índios, mas também, como sustenta Zeron (2011), a obtenção de um poder político que colocaria toda a sociedade colonial sob a tutela da Companhia. Conforme registram os próprios textos de Nóbrega⁶³², parte dos missionários não era contrária à escravização dos índios, para a qual encontraram justificativas em Tomás de Aquino⁶³³, apenas defendiam a sua regulamentação.

Ademais, estudos recentes também apontam que os jesuítas usaram o trabalho escravo para financiar as missões. Ferlini⁶³⁴ e Schwartz⁶³⁵, em sua investigação dos documentos publicados sobre o engenho Sergipe do Conde, administrado pelos jesuítas, constataram o emprego de trabalhadores indígenas nesta propriedade, inaugurando os questionamentos sobre as relações entre Companhia de Jesus e a escravidão.

Em 1985, John Manuel Monteiro concluiu seu doutorado sobre o processo de escravização indígena na capitania de São Vicente – na qual o tráfico de escravos constituiu uma das principais atividades econômicas –, e verificou que os missionários atuaram como “instrumentos da política de desenvolvimento da colônia, buscando controlar e preservar o índio através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalhador produtivo”⁶³⁶.

Na década de 1990, o estudo de Dauril Alden⁶³⁷ acerca das atividades realizadas pela Companhia de Jesus nas diversas áreas que integravam o império português, demonstrou que, enquanto atuavam na educação e

⁶³² NÓBREGA, [1556-1557];1558

⁶³³ apud ZERON 2011

⁶³⁴ FERLINI, Vera Lucia A. *Engenho Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar*: Bahia: 1622-1653. São Paulo, 1980.

⁶³⁵ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁶³⁶ MONTEIRO, 1994, p.42.

⁶³⁷ ALDEN, Dauril. *The making of a enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

evangelização das populações indígenas, os missionários desenvolveram relações políticas com os portugueses e com as lideranças nativas, a fim de obter as bases econômicas que lhes permitiram financiar as missões, assim como exercer seu poder político.

Posteriormente, Zeron⁶³⁸ retomou as obras que trataram do envolvimento da Companhia de Jesus no processo de expansão mercantilista europeu para redimensionar a questão das relações da Companhia com a escravidão. Nessa análise, o autor conclui que a escravidão foi crucial para os missionários, por ser fonte de financiamento para as missões, ajudar a criar a identidade política e espiritual na Província do Brasil, e pelo fato de os jesuítas conceberem o trabalho como um importante meio de transmissão dos valores da civilização cristã:

O trabalho é percebido pelos jesuítas como um instrumento privilegiado de aculturação. Segundo os teólogos jesuítas que escrevem sobre o tema, quer estejam no Brasil ou na Europa, é pelo trabalho que os valores essenciais da civilização cristã acabam sendo transmitidos⁶³⁹.

Zeron revela ainda que a participação ativa dos jesuítas nos debates para formulação de uma política indigenista visou assegurar as bases de seu poder político no Brasil, que tinha como alvo não somente os grupos indígenas, mas toda a sociedade colonial.

Aqui retomamos nosso ponto inicial: as concepções jesuíticas sobre o complexo guerra-sacrifício tupi foram transformadas já nos primeiros anos da missão, durante o processo de adaptação da Companhia e de seus missionários à realidade colonial. Como vimos, a partir de 1550, os jesuítas começaram a condenar globalmente o sistema de vinganças tupi, porém, pensaram que tal sistema poderia ser eliminado com facilidade, com base na ideia de Vitória⁶⁴⁰ de que os maus hábitos indígenas eram produto da educação pobre e bárbara dos americanos, e também porque observaram uma abertura, por parte dos índios, para a missão e o batismo.

No entanto, logo passaram a relatar que os índios eram constantes em seus costumes e, por conseguinte, inconstantes na proposição de se tornarem

⁶³⁸ ZERON, 2011.

⁶³⁹ ZERON, 2011, p. 34.

⁶⁴⁰ Apud PAGDEN, 1988.

cristãos, ao mesmo tempo, em que estabeleceram uma relação entre a continuidade desses costumes e as demandas dos colonos ao constatar que os colonos não interferiam nas guerras intertribais por serem uma fonte de escravos.

Durante a década de 1550, os padres puderam verificar também que a guerra era um estado permanente da colônia e que as rivalidades intertribais eram usadas pelos colonos e pela administração colonial para a expansão das fronteiras, além de fornecerem o já mencionado suprimento de escravos, do qual os próprios jesuítas criaram dependência em função da necessidade de a Companhia financiar sua atividade no Brasil.

É nesse contexto que surge a nova concepção jesuítica sobre a guerra e a antropofagia, primeiro nos textos de Nóbrega⁶⁴¹ analisados e depois retomada por Anchieta⁶⁴², Simão de Vasconcelos⁶⁴³ e Serafim Leite⁶⁴⁴ em suas narrativas sobre as guerras que antecederam a “sujeição do gentio”. De acordo com a nova concepção, somente as guerras que se voltavam contra os cristãos e seus aliados eram condenáveis e passíveis de punição (portanto, injustas), pois impediam a evolução da conquista de uma terra há muitos anos dominada pelo Diabo. Nessa chave interpretativa, as guerras realizadas contra os indígenas que perturbavam o desenvolvimento da colônia e assassinavam os cristãos, assim como a escravização desses inimigos da cristandade, eram plenamente justificadas, já que constituíam instrumentos da intervenção divina contra o domínio do Diabo.

Mesmo com a mudança de compreensão sobre a belicosidade indígena, a antropofagia segue sendo condenada como uma prática que atesta o domínio diabólico sobre os indígenas. No entanto, sob essa nova perspectiva, as acusações de continuidade da sua prática passam a servir para legitimar a escravização dos índios que, por sua vez, atendia às demandas econômicas da colonização. Em suma, o escrutínio das fontes e da bibliografia, concluímos que as concepções jesuíticas relativas à prática da antropofagia e às guerras injustas serviram para justificar, a um só tempo, as guerras de conquista

⁶⁴¹ NÓBREGA, [1556-1557]; 1558.

⁶⁴² ANCHIETA, 1563.

⁶⁴³ VASCONCELOS, 1865.

⁶⁴⁴ LEITE, 2004.

territorial, a escravização e o projeto de sujeição dos indígenas perante a Igreja católica .

4.2.5. A guerra contra o domínio diabólico sobre os indígenas em *De Gestis Mendi de Saa* (1563)

No decorrer deste capítulo, tentamos reconstruir a relação entre as concepções jesuíticas sobre a guerra e a antropofagia indígena, com o processo de legitimação das guerras de conquista e de escravização dos indígenas, dentro do pensamento do Padre Manuel da Nóbrega. Como vimos, durante esse processo, o missionário, partindo da concepção de que era possível converter os antropófagos, proposta por Francisco de Vitória, logo trocou-a por aquelas fornecidas pelos textos das bulas papais do século XV que autorizavam os portugueses a escravizarem os povos conquistados. Tudo indica que esta troca foi realizada, na medida em que as referidas bulas eram mais condizentes com as práticas dos portugueses na América, do que a proposição de Francisco de Vitória.

O poema épico supostamente concluído pelo padre José de Anchieta⁶⁴⁵ em 1563 constituiu uma importante etapa do processo de legitimação teológica da escravização dos indígenas, pois, além de contribuir para a construção de um tema central na história da Companhia – a vitória na guerra contra a antropofagia – sintetizou a visão da maior parte dos primeiros jesuítas a respeito do complexo guerra-sacrifício tupi e das guerras de conquista (e reconquista) realizadas pelos colonizadores. A epopeia demonizou e animalizou a guerra e a vingança indígena, opondo-as à guerra realizada pelos portugueses (e seus exércitos compostos também por índios convertidos), concebida como a vingança justa contra homens que, dominados pelo Demônio, ofenderam os colonos cristãos.

Ao tratar dos benefícios trazidos pelas guerras, o autor destaca a conversão dos índios ao catolicismo e seu afastamento da influência nefasta dos “hereges” franceses. Na concepção dos jesuítas, os invasores franceses eram piores que os indígenas na medida em que estes, mesmo sendo

⁶⁴⁵ ANCHIETA, 1563.

civilizados em seus costumes e conhecendo a “verdadeira” fé cristã escolheram abraçar o calvinismo que, do ponto de vista dos missionários, constituía uma perniciosa deturpação do catolicismo ensejada pelo Diabo.

Nesse sentido, a epopeia intitulada *De Gestis Mendi Saa* concluída em 1563 transformou o genocídio realizado nas primeiras décadas do governo geral em um ato heroico de Mem de Sá que atuou como instrumento de Deus na guerra contra o domínio diabólico sobre os índios. Já na epístola dedicatória, Anchieta celebra e elogia o resultado de seus feitos. Depois de conceber as vitórias nas guerras contra os indígenas primeiramente como uma realização divina, o autor reconhece os méritos de Mem de Sá na vitória alcançada:

Do fundo do coração ao Pai celeste dá graças
E rende a Jesus as merecidas honras.
Foi ele quem quis que fosses tu nas regiões brasileiras
Primeiro propagador de seu bendito nome.
O primeiro a vingar os ultrajes do gentio inumano
E dobrar-lhe a cerviz às tuas ordens justas.
Ao peso do teu braço, os altivos Brasis esqueceram
seus ferozes costumes e seus sangrentos ritos.
Eia! Novo ardor, ancião! Extermina as maldades,
Submete ao Deus eterno essas nações selvagens⁶⁴⁶.

Ainda na abertura da epopeia, o autor afirma que o maior mérito de Mem de Sá foi acabar com as guerras injustas – representadas pelas guerras intertribais e ataques indígenas aos cristãos – por meio de guerras que ajudaram o início do estabelecimento da justiça e do domínio divino no Brasil:

Enquanto a fé a lei de Deus e nome de Cristo
Forem reverenciados no hemisfério austral,
Os sucessores que empunharem teu bastão glorioso
seguirão tua trilha sem arredar passo.
Vive pois feliz, governando as plagas Brasília
Numa estrada de glória que teus vindouros sigam,
para que Cristo expulse o tirano infernal, das terras do Sul
E nelas implante o seu reinado eterno! (ANCHIETA, 1958, p.53)⁶⁴⁷

Na visão do autor do poema, as guerras mobilizadas pelo governador constituíram a justa vingança dos cristãos contra os diabólicos e bestializados indígenas. Os trechos seguintes sintetizam o pensamento que os missionários

⁶⁴⁶ ANCHIETA, 1563, p.51.

⁶⁴⁷ Ibidem, p.53.

desenvolveram ao longo das missões a respeito da guerra, dos nativos e da melhor estratégia a ser adotada para sua conversão e para a conquista divina das terras americanas: a guerra entre os indígenas ocorria devido a sujeição dos índios ao Diabo. Perante esse estado de coisas, Deus determinou a realização de guerras justas que acabariam com os crimes cometidos pelos índios e os manteria sujeitos para que, enfim, a conversão pudesse acontecer.

No poema, os nativos não sujeitos aos portugueses são concebidos como homens bestializados e dominados pelo demônio. Essa ideia se repete durante todo o texto, associando-se essa imagem dos índios ao tipo de guerra que realizavam antes da sujeição:

Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica
houve nas terras do Sul uma nação que dobrara a cabeça
ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida
vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria,
soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária,
mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira,
mais feroz do que o tigre, mais voraz do que o lobo,
mais assanhada do que o lebréu, mais audaz do que o leão,
saciava o ávido ventre com carnes humanas.
Por muito tempo tramou emboscadas: seguia,
no seu viver de feras, o exemplo do rei dos infernos,
que por primeiro trouxe a morte ao mundo, enganando
nossos primeiros pais. Dilacerava os corpos de muitos,
com atrozes tormentos, e, embriagada de furor e soberba
ia enlutando os povos cristãos com mortes frequentes⁶⁴⁸.

Na abertura do livro II, o autor complementa a imagem dos índios como seres selvagens e adoradores do Diabo:

O bárbaro expandindo sua ira
quebrantava as leis santas da mãe natureza
e os divinos preceitos do Pai onipotente
cevando as queixadas bestiais em corpos humanos!⁶⁴⁹

Inicialmente é importante notar que a antropofagia indígena é caracterizada ao mesmo tempo como uma prática animalesca e diabólica. Essa animalização do Diabo e, por decorrência, da antropofagia foi compreendida por Bosi (1992) como um antigo apelo dos europeus ao bestiário que ilustra o teor regressivo do processo de conhecimento do americano:

⁶⁴⁸ ANCHIETA, 1563, p. 55-56.

⁶⁴⁹ Ibidem, p.83.

A figura do diabo é animalizada em mais de um passo. A natureza que não se pôde domar é perigosa (...)

Tudo quanto no reino animal metia medo ou dava nojo ao europeu vira signo dúbio de entidades funestas em ambos os planos, o natural e o sobrenatural. O mal se espalha nos matos ou se esconde nas furnas e nos pântanos (...) Mas o perigo se dá quando tais forças, ainda exteriores, penetram na alma dos homens. Aqui o olho inquisidor acusa modos de possessão coletiva em todas as práticas da tribo que potencializam a vitalidade do corpo até os espasmos do transe. O cauim salivado na boca das velhas fermenta o sangue, sobe à cabeça e arrasta o índio à luxúria e à brutalidade. A iguais excessos leva o fumo que expira dos sagrados maracás, cabeças-cabaças onde moram e de onde falam os ancestrais. À bebida e ao tabaco junta-se o mais potente dos excitantes, a carne crua dos heróis mortos em guerra. Para o missionário aí se entrelaçavam em nó viperino os pecados capitais da ira, da gula e da impenitente soberba. A catequese vai coisificar como gestos de Anhangá esses e outros rituais vividos no interior das comunidades indígenas⁶⁵⁰.

Esse trecho revela que, além da antropofagia, outro motivo que tornava justas as guerras realizadas por Mem de Sá eram os ataques dos índios aos cristãos. A fala que Fernão Sá, filho de Mem de Sá, dirige a seus soldados, além de lembrá-los da justiça da guerra que será realizada, adverte-os de que, se esta não for feita, os índios destruirão todos os colonos e seus povoados:

eis aí, companheiros,
as hordas cruéis que distilam dos peitos malvados
o veneno mortal do furor e do ódio implacável
e nos ameaçam com a guerra o completo extermínio.
Contra nós se arrojarão em bloco cerrado,
com todas as forças que a raiva esporeia.
Cumprirão seu desígnio nefando, se em estréia brilhante
nossas armas não lhes quebrarem o furor sanguinário.
Daqui nasceu toda a guerra. Portanto com peito invencível
lancemo-nos, todos, contra as hostes selvagens⁶⁵¹.

A ação mobilizada por Mem de Sá foi ainda justificada pela associação dos Tamoio aos franceses “hereges” que, como os pajés e os caraíbas, também ensinavam aos índios uma “falsa religião”, além de ajudá-los a resistir belicamente ao avanço da frente colonizadora portuguesa por meio do fornecimento de armas e de soldados. Portanto, assim como os índios, os franceses foram também concebidos como seres que se encontravam sob o domínio diabólico:

⁶⁵⁰ BOSI, 1992, p. 74.

⁶⁵¹ ANCHIETA, 1563, p. 65.

Com eles tratam ávidos do comércio da bárbara gente,
os Franceses; trocam mercadorias [...]
De há pouco tempo, com o correr silencioso dos anos,
erguem a cabeça altivos e arrastados pela cobiça
querem para si o que os lusos com grande trabalho
alcançaram. Movidos pois de furiosa coragem
usurpam reinos alheios [...]
Mais ainda: com o coração inficionado pela heresia
e com a mente opressa pelas trevas do erro,
não só todos se afastam do reto caminho da crença,
mas procuram perverter, assim dizem, com
falsas doutrinas os míseros povos índios, de
todo ignorantes⁶⁵².

Nessa passagem, apesar de serem concebidos como “selvagens” e “diabólicos”, os Tamoio são considerados melhores que os franceses, pois não faziam guerra por cobiçar as posses alheias, nem para difundir “heresias” entre povos incapazes de diferenciar o certo do errado.

A associação destes dois grupos dominados pelo demônio tornava ainda mais urgente a intervenção dos exércitos coloniais, sob pena de se perder o território americano para um grupo belicamente mais poderoso que os indígenas rebeldes da Bahia, de Ilhéus e do Espírito Santo. Diante dos males enfrentados pelos portugueses e do risco da perda do Brasil para o Diabo e seus seguidores, era premente que os colonizadores reagissem por meio da guerra que, nesse contexto, foi concebida como uma ação legítima. Já na descrição das batalhas realizadas por Fernão de Sá, emerge a ideia de que a guerra contra os índios ferozes era uma vingança justa.

Ergue a horda selvagem um clamor de vitória,
vibram os peitos feros e de furor se avolumam.
Ao contemplar a morte cruel dos amigos valentes,
o coração magoado do herói e de seus companheiros
referve de dor e o fogo da vingança os abrasa
até os ossos⁶⁵³.

Depois da morte de Fernão Sá, a ideia de vingança justa se repete e ganha força no poema:

Todos os cidadãos e tropas amigas,
num só coração e num só grito, arrojam-se à guerra
jurando vingar a morte cruel de Fernão, o valente,
e aniquilar as hordas selvagens que cercavam a cidade⁶⁵⁴.

⁶⁵² ANCHIETA, 1563, p.144-145

⁶⁵³ Ibidem, p.69.

⁶⁵⁴ Ibidem, p.81.

No início do livro III, depois de descrever o castigo de Curupeba e as leis que o governador impôs aos índios para acabar com seus antigos costumes, o autor narra que o governador logo teve que castigar os índios de Paraguaçu que cativaram dois pescadores cristãos:

Entra na cidade logo o herói com o séquito grande.
Recebem-no com longas aclamações, música e danças,
como um vencedor em triunfo: mas ele abalado
por dor imensa, prepara-se para vingar as mortes injustas
com a chama e a espada. O incêndio do peito indomável
não sofre demoras⁶⁵⁵.

Nesse ponto, o autor se apropria de um conceito que desde Vespúcio fora usado para explicar a finalidade da guerra e da antropofagia indígena, deslocando-o para legitimar a guerra colonial: as guerras realizadas por Mem de Sá eram justas por serem uma vingança contra as ofensas feitas pelos indígenas.

Nessa ideia reside o pensamento de que os indígenas eram dominados pelo Diabo que os comandava em inúmeras batalhas contra a instalação do reino de Deus e de seus representantes na América. Em tal conjuntura, a guerra faz justiça, na medida em que busca corrigir os antropófagos diabólicos. Como observou Neves⁶⁵⁶, na estrutura do poema, os versos que descrevem a bestialidade do índio em seu “furor” guerreiro, são sucedidos por outros que destacam a ação do herói (Mem de Sá) que, seguido por seus subordinados, atua como instrumento da justiça divina que não titubeia em castigar os bárbaros.

O resultado é o fim da injustiça, representada principalmente pelos rituais antropofágicos e pelos ataques indígenas aos estabelecimentos portugueses. Na parte que trata das guerras realizadas na Bahia e também logo depois de descrever o castigo aos índios de Paraguaçu, Anchieta⁶⁵⁷ destaca como os índios, vencidos, pedem paz, começam a seguir as leis determinadas pelo governador e tornam-se soldados cristãos.

⁶⁵⁵ ANCHIETA, 1563, p.69.

⁶⁵⁶ NEVES, Luís Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

⁶⁵⁷ ANCHIETA, 1563.

Sob esta ótica, a guerra ajudou a recuperar para Deus as almas dos índios que aceitaram se sujeitar e os territórios que, antes da chegada dos portugueses, eram dominados pelo Diabo. Desse modo, segundo o autor do poema, a vingança realizada pelos cristãos, a despeito de custar a vida de inúmeros índios, ajudou também a salvar as almas daqueles que tiveram a oportunidade de sujeitar-se aos bons cristãos e a aceitaram. Estes se tornaram os bons guerreiros que ajudaram Mem de Sá em sua luta para a ampliação do território divino. É nesse contexto que devemos compreender o sentido da vingança realizada por Mem de Sá: uma resposta às injustiças cometidas pelos índios, cuja finalidade é acabar com o domínio diabólico na América por meio da sujeição de seus habitantes e do povoamento de seu território pelos cristãos.

Em síntese o poema de Anchieta e o epistolário jesuítico contribuíram para difundir a ideia de que os jesuítas, ao longo da missão, realizaram todos os esforços possíveis para afastar os nativos de seus maus costumes e que, por isso, a não aceitação dos indígenas em submeterem-se aos padres e às autoridades coloniais legitimava a guerra contra eles como uma vingança justa. Nesse sentido, o tema da infrutífera luta jesuítica para convencer os indígenas a abandonarem a antropofagia parece ter sido forjado com o intuito de justificar a necessidade de se impor punições mais severas aos nativos que já tinham demonstrado que não se submeteriam às autoridades da igreja e do rei portugueses.

Nesse capítulo, a investigação sobre a representação da guerra e da antropofagia revelou que o uso acrítico dessa construção historiográfica contribuiu para a criação de uma imagem dos missionários como protetores dos índios contra a escravidão e dos nativos como povos cuja inadaptação à “civilização” conduziu ao próprio desaparecimento.

Essa última ideia ajudou a alimentar a tese da aculturação, a qual ensejou: (a) o não reconhecimento da participação das culturas indígenas na construção da cultura do Novo Mundo; (b) o desaparecimento dos indígenas da história do Brasil a partir do século XVII.

Em relação à participação indígena na construção da cultura colonial, o poema de Anchieta sobre a epopeia de Mem de Sá apresenta pela primeira vez um possível código compartilhado entre indígenas e missionários: a

vingança. Como vimos, o autor, a despeito de condenar as guerras por vingança realizadas pelos indígenas, vangloria a vingança praticada pelos exércitos comandados pelos colonizadores, que concebe como parte da guerra de Deus contra o Diabo. Retomaremos essa ideia nos capítulos posteriores.

Por fim, constatamos que a transformação das justificativas jesuíticas para a escravização e as guerras contra os indígenas em um tópico da história da Companhia indica que as informações fornecidas pelos missionários sobre as guerras realizadas com a participação indígena têm como base a legitimação das atividades da Companhia no Brasil que logo ultrapassaram o âmbito da catequese, atingindo a esfera econômica. Desse modo, as representações da guerra e da antropofagia indígena dentro dos textos missionários longe de ser uma descrição desinteressada dos fatos etnológicos observados, responderam às demandas da própria Companhia no Brasil.

5. Perspectivas teóricas sobre a agência dos mediadores na transformação das guerras intertribais em guerras coloniais

A partir da década de 1980, novas perspectivas nos estudos sobre o encontro entre europeus e americanos no início da Idade Moderna colocaram em foco as consequências culturais e sociais desse fato para os americanos. Sob esse enfoque, pesquisas desenvolvidas principalmente nas universidades norte-americanas identificaram transformações na atividade bélica e nas configurações sociais americanas, as quais teriam sido ocasionadas pelas novidades trazidas para o Novo Mundo (ferramentas, armas, doenças, etc.).

Uma década mais tarde, uma outra série de estudos buscou reconstituir os meandros do processo de estabelecimento das relações interculturais, destacando a importância dos acordos estabelecidos entre nativos e europeus durante o processo de colonização. Essa abordagem voltou-se para a atuação dos agentes que mediarão as alianças euro-indígenas⁶⁵⁸, demonstrando que o sucesso da empresa colonial dependeu da colaboração entre grupos nativos e europeus. Os estudiosos que analisaram o encontro por essa perspectiva foram unânimes em reconhecer a importância dos acordos entre nativos e estrangeiros para a instalação dos estados coloniais na América. No entanto, discordaram em relação aos resultados destes contatos: alguns autores defenderam que os mediadores foram os agentes da criação de novas configurações culturais, outros afirmaram que estes agentes não contribuíram para mudança das culturas em contato, já que agiam representando os interesses apenas de um dos lados das alianças estabelecidas.

Nesse capítulo pretendemos desenvolver as discussões realizadas dentro dessas duas perspectivas de análise da interculturalidade, tendo-se em vista nosso objetivo de analisar o processo de transformação da atividade bélica indígena. Para isso, pretendemos verificar o alcance das indicações oferecidas por alguns representantes das perspectivas que sinteticamente apresentamos acima para esboçar uma terceira via de análise para o estudo da transformação da atividade bélica entre os tupi.

⁶⁵⁸ Homens e mulheres que conheciam os mundos europeu e indígena e, por isso, intermediavam os acordos entre nativos e europeus.

6.1. A atuação dos mediadores na transformação das guerras americanas

Recentemente, alguns estudiosos têm destacado a importância da atuação dos mediadores interculturais no processo de colonização do Novo Mundo. Em suas análises, esses pesquisadores têm procurado enfrentar duas questões: (1) os resultados da agência dos intermediários nas culturas indígenas e (2) as consequências da atividade de mediação para os próprios intermediários. Embora seja unânime para a maior parte desses estudiosos o fato de que as culturas indígenas se transformaram a partir do contato, nem todos estão de acordo com relação a uma recíproca transformação na cultura dos mediadores.

Uma das vertentes da análise das mediações interculturais surgiu a partir da década de 1990, dentro do conjunto de pesquisas produzidas sobre a história colonial da América do Norte, em resposta às análises sobre o encontro intercultural dos anos 1970, depois da publicação do estudo de Francis Jennings⁶⁵⁹ que, seguindo a tendência das histórias indígenas daquela década, tinha como objetivo denunciar a violência do encontro, demonstrando que as relações interculturais estabelecidas a partir da chegada dos europeus foram marcadas pela violência contra os indígenas.

Duas décadas mais tarde, alguns pesquisadores criticaram a tese de Jennings, com base na atuação dos mediadores interculturais no estabelecimento de alianças entre americanos e europeus. Muito otimistas, parte desses pesquisadores deixou de lado as narrativas sobre a violência europeia em sua análise da comunicação intercultural, e defendeu que os mediadores interculturais tinham o sincero interesse de aproximar as culturas americanas e europeias, por serem homens receptivos às diferenças culturais,

⁶⁵⁹ JENNINGS, Francis. *The invasion of America: indians, colonialism, and the canto of conquest*. Virginia: Institute of Early American History and Culture, 1976.

tendo como elemento inerente a essa receptividade a crença de que as culturas alheias tinham elementos valiosos a oferecer⁶⁶⁰.

Outras análises que enfatizaram as mediações realizadas no começo do encontro intercultural apontaram os limites dessa perspectiva, afirmando que os mediadores interculturais não valorizavam positivamente a cultura do outro, já que atuavam em defesa dos próprios interesses ou favorecendo os interesses do lado mais poderoso do encontro. Alida Metcalf⁶⁶¹ e Marcus Meuwese⁶⁶², representantes dessa segunda vertente, analisaram a atuação dos mediadores no estabelecimento das relações interculturais no Brasil em dois contextos que têm sido apontados como exemplares da adaptação indígena ao mundo colonial. Trata-se dos casos da mobilização que ficou conhecida como Santidade de Jaguaripe (fim do século XVI) e do envolvimento dos chefes potiguara nos confrontos luso-flamengo (meados do século XVII).

Realizadas entre a década de 1990 e o início dos anos 2000, esses estudos foram importantes para a ampliação do escopo das investigações sobre o processo de formação da colônia portuguesa na América. Tais análises tiveram o mérito de explicitar os limites da flexibilidade das culturas europeias e nativas durante o encontro, ao demonstrarem que a maior parte dos mediadores interculturais atuou em defesa dos próprios interesses ou para preservar os interesses inegociáveis do grupo social com o qual se identificavam.

⁶⁶⁰ Segue abaixo uma relação detalhada dos principais representantes dessa perspectiva: WHITE, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lake Region, 1650-1815*. New York: Cambridge University Press, 1991. SZASZ, Margareth C. *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*. Norman: University of Oklahoma Press, 1994. BREEN, Louise A. "Praying with the enemy: Daniel Gookin, King Philip's War, and the dangers of intercultural mediatorship". IN: DAUNTON, Martin; HALPERN, Rick (ed.). *Empire and Others: British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p.101-122. GALLOWAY, Patricia. "Talking with Indians: Interpreters and Diplomacy in French Louisiana". IN: JORDAN, Whinthrop D.; SKEMP, Sheila L. (ed.) *Race and Family in the Colonial South*. Jackson: University of Mississippi Press, 1989, p.109-129. HAGEDORN, Nancy L. "A Friend to Go-Between Them': The Interpreter as Cultural Broker During Anglo Iroquois Councils, 1740-1770". Pennsylvannia, *Ethnohistory*, v. 35, 1988, p.60-80.

⁶⁶¹ METCALF, Alida. *Go between and the colonization of Brazil: 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2005.

⁶⁶² MEUWESE, Marcus. *For the peace and well-being of the country: intercultural mediators and dutch-indian relations in New Netherland and Dutch-Brazil, 1600-1664*. Indiana: University of Notre Dame, 2003.

Respalhada em um vasto e variado conjunto de fontes sobre as Américas Portuguesa e Espanhola, Metcalf⁶⁶³ (2005) analisou a atuação dos intermediários no Brasil durante o século XVI, tendo como tese a afirmação de que os portugueses conquistaram o Brasil por meio de seus mediadores interculturais que atuaram na defesa dos interesses dos colonizadores durante negociações com os indígenas. E conferiu destaque ao fato de que todos os mediadores tiveram que assumir posição com relação à escravidão: parte deles mediou relações que garantiram o fornecimento de escravos aos colonizadores, e outros dois grupos fizeram oposição à escravização indígena. Esse foi o caso dos jesuítas, que atuaram na defesa da liberdade dos nativos injustamente escravizados e dos chefes e pajés indígenas que organizaram rebeliões, buscando defender a liberdade dos nativos.

Reconhecemos, junto com a autora, que a escravidão – central na estrutura produtiva colonial – foi imprescindível também na relação entre nativos e colonizadores. Inquestionavelmente, o sucesso dos acordos com alguns grupos nativos para o fornecimento de escravos e na repressão às rebeliões desses escravos foi essencial para o estabelecimento dos portugueses no continente americano. No entanto, as fontes usadas pela autora⁶⁶⁴, assim como os novos estudos desenvolvidos na área de história indígena – vistos na primeira parte deste capítulo –, atestam que as disputas e acordos entre colonos, missionários e nativos ultrapassaram o âmbito da economia colonial por terem entre seus objetivos o atendimento às demandas de poder e prestígio dos grupos em relação. Portanto, as relações interculturais não eram regidas pela dicotomia dominador/ dominado.

Do mesmo modo, a autora não considera a complexidade das posições dos mediadores dentro do sistema colonial, quando afirma que os jesuítas atuaram como defensores dos índios contra a escravidão. Como demonstrou Zeron⁶⁶⁵, a participação da Companhia de Jesus nos debates sobre a escravização indígena, não representava uma posição unânime na Companhia, nem tinha objetivos exclusivamente econômicos, mas visava, principalmente

⁶⁶³ METCALF, 2005b.

⁶⁶⁴ Para a análise da agência dos intermediários, Metcalf (2005) consultou documentos produzidos pela administração colonial, os relatos de viagem e a correspondência dos missionários.

⁶⁶⁵ ZERON, 2011, p.42.

“assegurar as bases do poder político da Companhia de Jesus no Brasil”, que tinha como propósito a tutela de toda sociedade colonial.

Com relação aos chefes indígenas, demonstramos no primeiro capítulo que os novos estudos têm apontado que a atuação dos líderes nativos nos confrontos e acordos com os colonizadores não visavam apenas a preservação de uma determinada configuração cultural, mas a aquisição de prestígio na ordem que se constituía.

A agência dos mediadores nativos – grupo constituído principalmente por lideranças religiosas e bélicas – foi analisada nos três últimos capítulos da obra de Metcalf⁶⁶⁶, nos quais procura demonstrar que sua atuação visava apenas a organização da resistência aos invasores portugueses. Tendo como fontes principais a correspondência dos missionários e as confissões registradas durante a primeira visita do tribunal inquisitorial ao Brasil, a autora produziu uma narrativa sobre a resistência indígena, na qual apresenta os ataques indígenas aos estabelecimentos coloniais, a oposição dos pajés e dos caraíbas aos missionários e as fugas indígenas como movimentos mobilizados pelas lideranças indígenas contra o sistema colonial e a favor da preservação da cultura local.

Nessa chave interpretativa, a autora evidencia a agência indígena somente nos casos em que houve oposição ao sistema colonial e desconsidera, no conjunto de fontes que analisou, as informações e os relatos que evidenciam a atuação dos chefes indígenas na negociação de acordos com o mundo colonial nos quais trocavam escravos e seu apoio bélico nas guerras contra os grupos indígenas hostis e contra os europeus que se aliavam a estes nativos por terras, objetos, títulos de honra e a garantia de não serem escravizados. Além disso, desconsidera também as apropriações que os indígenas fizeram da linguagem usada pelos missionários na catequese e dos signos de poder do mundo colonial (roupas, chapéis, etc) nas suas reivindicações por poder, terras e liberdade.

Metcalf conclui seu relato a respeito do modo como os portugueses ganharam o Brasil por meio de seus mediadores com o relato do movimento que, do seu ponto de vista, representa o fracasso da última tentativa de

⁶⁶⁶ METCALF, 2005b.

resistência indígena no núcleo colonizador que se formou no século XVI: a Santidade de Jaguaripe. Emergindo no Recôncavo Baiano logo depois de uma epidemia de sarampo e num período de intensificação das entradas ao sertão, a Santidade foi um movimento anticolonial, já que reuniu principalmente os escravos negros e nativos, índios foros e livres que participavam de rituais visando o fim da escravidão e a transformação dos brancos em cativos dos índios.

Inicialmente realizado no sertão pelos mediadores indígenas, o movimento conseguiu atrair um grande número de seguidores – principalmente escravos indígenas e africanos – além de chamar a atenção de um senhor de engenho, Fernão Cabral de Taíde, que conseguiu levar os seguidores para as suas terras graças à ajuda dos mamelucos que tinham experiência em trazer índios do sertão para os proprietários rurais da colônia. Segundo a autora, ao abrigar a Santidade em suas terras, o maior interesse de Cabral era conseguir aumentar o número de escravos que possuía. Contudo, seus intentos foram frustrados, na medida em que a seita provocou uma fuga em massa dos índios aldeados e dos escravos de outras propriedades baianas, fato que fez com que o governador organizasse uma expedição bélica para acabar com o movimento indígena.

Por misturar elementos da tradição indígena com aqueles criados no contexto colonial, a autora concebe a Santidade de Jaguaripe como o produto das articulações realizadas pelos diversos tipos de mediadores que atuaram durante o século XVI, atribuindo a presença de elementos do culto católico nos rituais da Santidade e a vitória dos colonizadores na guerra contra seus seguidores ao aumento do poder dos colonizadores e dos missionários durante o século XVI que, na condição de intermediários poderosos, conseguiram dismantelar a rebelião indígena.

A Santidade de Jaguaripe foi também analisada por Ronaldo Vainfas⁶⁶⁷ que focou sua análise nos sincretismos do movimento. Para isso, investigou o processo de formação desses sincretismos e o seu significado para os povos indígenas. Segundo observou, alguns elementos do catolicismo foram ritualmente apropriados pelos indígenas em sua tentativa de restaurar a Terra

⁶⁶⁷ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

sem Mal: altares, mesas de confraria, tocheiros, sacristia, contas de rezar e pias de água benta.

Esses objetos eram usados em cultos que misturavam elementos do ritual indígena com um rito central do catolicismo ensinado pelos padres aos índios durante as missões, o batismo. No entanto, tratava-se de um batismo ressignificado dentro do ritual da seita, assim, enquanto o batismo católico era rejeitado pelos índios que pensavam que este lhes trazia a morte, o batismo da Santidade era amplamente aceito porque tinha como objetivo purificar os nativos dos males do colonialismo e conduzi-los à “vida eterna na terra da imortalidade”⁶⁶⁸.

Essa interpretação do sincretismo presente no batismo sintetiza a leitura do autor sobre a apropriação que os líderes da Santidade fizeram do catolicismo em seus cultos: influenciados pela catequese realizada nos aldeamentos e nas propriedades rurais, os nativos adotaram os elementos que conheciam do rito católico para contrafazê-lo, já que “era no domínio religioso que a rebelião afirmava sua identidade, construindo-a por oposição à Igreja. Utilizava-se, pois, um rito católico – o batismo – para invertê-lo e neutralizá-lo”⁶⁶⁹.

Além da presença de objetos e elementos do culto católico, Vainfas (1995) observou também o uso da classificação hierárquica e dos nomes dos santos da Igreja católica na renomeação dos seguidores da seita depois do batismo. Os índios eram renomeados com base nos seguintes critérios: aqueles que desempenhavam alguma função no clero do movimento recebiam nomes de santos católicos ou eram chamados de “Santinho” e “Santíssimo”, além de outros títulos da hierarquia católica. Os demais participantes recebiam nomes tupis.

O início da confissão de Nobre, analisada por Vainfas para composição de seu trabalho, é elucidativo a esse respeito:

E confessando disse que haverá cinco ou seis anos pouco mais ou menos que, no sertão desta cidade se alevantou entre os gentios uma erronia e abusão a que eles chamam Santidade, e tinham um gentio a que chamavam papa, o qual dizia ser Deus, e a outros chamavam

⁶⁶⁸ VAINFAS, 1995, p.121.

⁶⁶⁹ Ibidem.

santos, e uma gentia chamavam mãe de Deus, e a outras chamavam santas⁶⁷⁰.

As descrições das cerimônias da Santidade trazem também informações acerca do principal objetivo desse culto sincrético:

[...] tinham um ídolo de pedra a que faziam suas cerimônias e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativeiro e que os brancos haviam de ficar seus cativos⁶⁷¹.

O uso dos nomes dos santos e das classificações hierárquicas da igreja na nomeação dos líderes da seita, juntamente com a profecia citada comprovam que o movimento, apesar de opor-se ao sistema colonial, não consistia em uma negação simbólica e social do colonialismo, já que os insurgentes não queriam a eliminação das hierarquias da sociedade colonial (que, inclusive, adotavam na organização social do movimento), mas a mudança dos grupos étnicos que ocupavam as diferentes camadas dessa hierarquia, como comprovado na citação acima.

Nesse ponto da análise, apontamos as contribuições e os limites das interpretações de Metcalf⁶⁷² e Vainfas⁶⁷³ acerca das mediações e hibridismos produzidos na Santidade de Jaguaripe. Esses estudos possuem o mérito de enfatizar a importância da atuação dos mediadores no mundo colonial e de analisar os resultados dos processos de mediação para os grupos indígenas. Ambos demonstram que o novo contexto e a atuação dos mediadores interculturais produziram mudanças na cultura dos grupos em contato, além da formação de um campo cultural compartilhado pelos sujeitos que conviviam nas áreas colonizadas.

Contudo, as conclusões desses estudos foram limitadas pelo fato dos autores não considerarem que a rebelião indígena não pleiteava a restauração do *status quo* vigente antes do encontro, mas a instauração de uma nova ordem que fazia sentido dentro da realidade que eles conheciam.

⁶⁷⁰ NOBRE, Domingos F. Confissão de Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, mestiço, cristão velho, no tempo da graça do Recôncavo, no último dia dela, em 11 de fevereiro de 1592. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 350-1.

⁶⁷¹ FERNANDES, Gonçalo. Confissão de Gonçalo Fernandes, cristão velho, mamaluco, no tempo da graça, e, 13 de janeiro de 1591. In: VAINFAS, 1997, p.182.

⁶⁷² METCALF, 2005.

⁶⁷³ VAINFAS, 1995.

Por sua vez, Meuwese⁶⁷⁴ se contrapõe a ideia de que o encontro tenha produzido mudanças nas culturas indígenas e holandesa em seu estudo da atuação dos ministros calvinistas e dos membros da WIC no estabelecimento das relações interculturais na Nova Holanda e no Brasil Holandês. Na análise dos dois contextos de relações interculturais, o autor afirma que o estabelecimento de vínculos sociais entre holandeses e indígenas foi orientado exclusivamente pelas demandas dos grupos em contato. Por essa razão, tais relações não deram margem à criação de um *midle ground* no qual símbolos e práticas fossem compartilhadas.

Segundo o autor, mesmo os sinceros esforços dos ministros protestantes para evangelizar os indígenas não contribuíram para o estabelecimento de uma configuração cultural compartilhada pelos grupos em relação, dado que os ministros agiram de modo etnocêntrico ao pretender integrar os indígenas brasileiros na ordem colonial holandesa como agricultores obedientes a serviço da WIC. Seguindo essa linha de raciocínio, Meuwese afirma que nem mesmo os mestiços representavam o expoente de uma cultura híbrida, já que, nas mediações que realizaram, estes homens escolheram servir somente a um dos lados do encontro.

A análise dos dados apresentados por Meuwese nos permite fazer algumas considerações sobre o posicionamento do autor com relação ao compartilhamento de códigos culturais entre os Potiguara e os holandeses. Como o próprio autor assinalou, no Brasil, o interesse comum de terminar com o domínio português levou holandeses e potiguaras a se unirem militarmente a em uma aliança na qual ambas as partes fizeram concessões que perduraram até a expulsão dos holandeses em 1654. Respeitando os termos da aliança firmada, os holandeses tomaram medidas para manter a liberdade indígena. Em troca, os líderes potiguara aceitaram as regras dos holandeses, apoiando-os nas guerras contra os portugueses. Como exemplo, cita os casos de Pedro Poti e Antonio Paruapaba, líderes potiguara que foram à Holanda onde foram instruídos a atuar como negociadores e mediadores entre a WIC e os nativos.

Observamos que a aliança entre holandeses e Potiguara foi estabelecida com base em um código compartilhado pelos aliados, a saber: o não

⁶⁷⁴ MEWVESE, 2003.

reconhecimento da legitimidade do “estado” colonial ibérico. E que foi a partir desse interesse comum com os holandeses que Poti e Paraupaba aceitaram ser instruídos segundo os códigos culturais dos holandeses, os quais contribuíram, do lado indígena, para a construção de uma nova configuração cultural que, embora muito semelhante ao modelo operante no âmbito colonial português, constituiu-se em uma alternativa ao mesmo.

Fontes⁶⁷⁵ não analisadas pelo autor, assim como estudos recentes⁶⁷⁶ que abordaram o tema do contato intercultural no Brasil Holandês permitem levantar a hipótese de que houve uma sincera adesão dos indígenas ao projeto colonizador holandês, que perdurou até a capitulação holandesa. Trata-se da correspondência trocada entre Felipe Camarão e Pedro Poti durante as guerras entre portugueses e holandeses e das cartas escritas por Antônio Paraupaba aos Estados Gerais para solicitar benefícios e favores em troca da fidelidade e dos trabalhos que prestou aos holandeses durante o período em que estiveram no Brasil.

Tais fontes e estudos apontam que, durante os confrontos luso-holandeses, alguns líderes potiguara mantiveram-se fiéis ao acordo estabelecido com os holandeses, mesmo quando seus parentes tentaram convencê-los a fazer as pazes com os portugueses. Além disso, indicam que os chefes potiguara apropriaram-se de alguns códigos simbólicos que lhes foram ensinados durante o período em que estiveram na Holanda para justificar as escolhas políticas que fizeram junto aos Potiguara ou aos holandeses.

Segundo Paraupaba, em um de seus requerimentos aos Estados Gerais, Pedro Poti, seu parente e companheiro nas guerras luso-flamengas,

⁶⁷⁵ PARAUPABA, Antônio. Dois distintos requerimentos ou exposições entregues a V.^{as} Ex.^{as} Os Estados Gerais dos Países Baixos Unidos por Anthonio Paräupába, que em vida foi Regedor dos Brasilianos na capitania do Rio Grande. Enviado a V.^{as} Ex.^{as} como representante da nação Brasiliana, depois da infeliz perda recente do Brasil, para expor a situação lamentável e deplorável dessa mesma nação e para pedir ajuda e assistência. Gravenhage (Haia): Arte e Livros, 1657. In: HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: As Representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, n. 154, 2006, p. 37-69. (Impresso por Henricus Hondius, morador da Hoffstraet, na tipografia Arte e Livros. Panfleto KB [7871]).

⁶⁷⁶ CARDOSO, Halisson. S.; PEREIRA, João. P. C. R.; GONÇALVES, Regina Célia. Povos indígenas no período do domínio holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656). In: OLIVEIRA, Carla. M. S.; GONÇALVES, Regina C.; MENEZES, Mozart V. de. (Orgs.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Ed. Universitária, 2009. POMPA, Cristina. Conversões indígenas: poder simbólico e razão prática no sertão colonial. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos. A. M. R. *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011.

mesmo sob tortura, manteve-se fiel aos holandeses e ao calvinismo durante os seis meses em que foi prisioneiro dos portugueses. O testemunho da fidelidade de Pedro Poti aos holandeses, assim como o significado que essa aliança teve para o mesmo são reforçados na resposta que este escreveu a seu primo Felipe Camarão que tentava dissuadi-lo a fazer as pazes com os colonizadores portugueses durante a guerra luso-flamenga:

Não acrediteis que sejamos cegos e que não possamos reconhecer as vantagens que gozamos com os Holandeses, entre os quais fui educado. Jamais se ouviu dizer que tenham escravizado algum índio ou mantido como tal, ou que hajam em qualquer tempo assassinado ou maltratado alguns dos nossos. Eles nos chamam e vivem conosco como irmãos: portanto, com eles queremos viver e morrer. Por outro lado em todo país se encontram os nossos escravizados, pelos perversos Portugueses, e muitos ainda o estariam, se eu não os houvesse libertado. Os ultrajes que nos têm feito, mais do que aos negros, e a carnificina dos da nossa raça, executada na Baía de Traição ainda estão bem frescos na nossa memória [...]
Sou cristão e melhor do que vós: creio só em Cristo, sem macular a religião com idolatria, como fazeis com a vossa [...]⁶⁷⁷

A memória dos males trazidos pela colonização portuguesa, comparada aos benefícios gozados durante o governo holandês, constitui o núcleo da argumentação de Poti a favor da manutenção da sua aliança com os holandeses. Junto a esse argumento, aparece outro, igualmente importante e que aos olhos desse chefe indígena parece explicar a diferença entre holandeses e portugueses, a saber, a diferença da “religião” professada: como foi possível observar no trecho acima, depois de ser instruído no calvinismo e na condição de aliado dos holandeses, Poti parece ter se posicionado dentro do campo das disputas religiosas europeias, a favor do calvinismo dos holandeses contra o catolicismo dos portugueses.

O teor da adesão dos chefes potiguara ao calvinismo holandês pode ser esclarecido nos requerimentos que Antonio Paraupaba⁶⁷⁸ escreveu aos Estados Gerais, depois da capitulação holandesa em 1654:

Declarando em nome de Deus que isso será feito com nenhum outro objetivo no mundo a não ser renovar a memória daqueles nessa

⁶⁷⁷ apud POMPA, 2011, p.97.

⁶⁷⁸ Segundo Hulsman (2006) Antônio Paraupaba foi um dos chefes potiguara que foi à Holanda para ser instruído no calvinismo. Durante o governo holandês, ele foi nomeado Regedor dos Índios da Paraíba e depois da derrota dos flamengos Paraupaba foi para a Holanda requerer benefícios para si e seus familiares pelos serviços prestados .

presente reunião ilustre de V.^{as} Ex.^{as}, que ainda se lembra do que se passou, e informar aqueles que desconhecem, sobre os serviços prestados por essa nação com toda lealdade, para assim despertar nos corações de ambos uma compaixão cristã para com esta nação (...) Queiram V.^{as} Ex.^{as} que tudo o que essa nação miserável encontrou no serviço das V.^{as} Ex.^{as} e que foi aguentado e suportado por ela tão corajosamente, não foi feito por um povo sem conhecimento do Deus verdadeiro, mas por um povo que com a aliança com V.^{as} Ex.^{as} também abraçou e adotou a verdadeira Religião Reformada Cristã⁶⁷⁹.

Esse trecho, juntamente com o fato de Poti não aceitar fazer as pazes com portugueses quando foi aprisionado por eles, permite-nos afirmar que os chefes potiguara inseriram os ensinamentos calvinistas na sua cosmologia. Como observou Pompa a respeito do sentido da conversão indígena:

[...] não se tratou uma adesão passiva à religião dos conquistadores, nem de uma mera escolha instrumental para evitar o apresamento e a escravização mas, antes, de um complexo trabalho de adaptação da simbologia cristã ao universo simbólico indígena. Isso significou releituras e traduções míticas e rituais que transformaram o evento histórico da 'evangelização' em algo significativo do ponto de vista indígena. A documentação mostra a dinâmica histórica pela qual os grupos nativos e suas lideranças procuravam instrumentos de afirmação política no mundo colonial, construindo um universo simbólico compartilhado por outros atores sociais e reconstituindo, a partir deste último, uma nova hierarquia de relações sociais e de poder⁶⁸⁰.

Na análise das cartas dos líderes potiguara fica evidente que o posicionamento dos chefes tupi nas querelas religiosas entre holandeses e portugueses ultrapassou o âmbito “religioso” e atingiu a esfera política, na qual os nativos transformaram suas práticas e seu campo simbólico - a partir dos instrumentos que vinham sendo oferecidos pelos estrangeiros desde os primeiros contatos - para se inserirem na estrutura social que vinha sendo construída desde o início da colonização. Nesse contexto, segundo Pompa, a “religião” ensinada por católicos e calvinistas também:

[...] se tornou uma espécie de metacódigo de inteligibilidade e de legitimidade de discursos distintos. Em outras palavras, a religião, católica ou reformada, torna-se a linguagem de negociação política e de reivindicações territoriais. Além disso, a linguagem religiosa é a única que pode legitimar a existência de um elemento simbólico central da cultura tupi, a guerra,

⁶⁷⁹ PARAUPABA, 1657, p.55.

⁶⁸⁰ POMPA, 2011, p.88.

que não pode mais ser dito na maneira tradicional, ou seja, com o canibalismo⁶⁸¹.

Enfatizando a agência indígena nas alianças que foram firmadas no Brasil Holandês, Cardoso et al.⁶⁸² também constataram a presença dos termos da querela entre protestantes e católicos nas cartas dos chefes potiguara que participaram das guerras luso-flamengas. Para os autores, a apropriação indígena de elementos centrais do discurso dos missionários cristãos reflete uma efetiva mudança no modo como os nativos concebiam a vingança e a guerra, propiciada pela abertura das culturas indígenas à alteridade.

Embasando-se na leitura que Viveiros de Castro⁶⁸³ fez das queixas dos jesuítas com relação à inconstância dos indígenas catequisados em sua fidelidade ao catolicismo, os autores interpretaram a adaptação dos potiguara ao mundo colonial como o resultado de uma abertura ao outro, intrínseca às culturas tupi.

Ao confrontar as cartas escritas pelos chefes indígenas com outros relatos e análises que abordaram as interações entre nativos e europeus antes da invasão holandesa, Cardoso et al.⁶⁸⁴ conceberam a conversão dos tupi e suas alianças bélicas com os estrangeiros como produtos de uma abertura indígena à alteridade observada principalmente na estrutura social e nos padrões de interação dos nativos. Segundo eles, os povos tupi eram abertos ao outro, pois tinham na vingança (da qual a guerra era um instrumento) o elemento central da própria cultura: era para se vingar dos inimigos que os indígenas fizeram alianças com os europeus, adotaram algumas de suas estratégias bélicas e assimilaram alguns elementos do cristianismo ensinado pelos missionários católicos e protestantes.

Segundo Cardoso et al.⁶⁸⁵, a abertura indígena às novidades europeias, juntamente com o contexto criado pela colonização fomentaram as mudanças no modo pelo qual os Potiguara do Brasil Holandês conduziram suas guerras e executaram suas vinganças. No novo contexto, dentre os nativos que se aliaram aos holandeses, os portugueses, devido a suas ações passadas,

⁶⁸¹ POMPA, 2011, p.99.

⁶⁸² CARDOSO et al., 2009.

⁶⁸³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

⁶⁸⁴ CARDOSO et al., 2009.

⁶⁸⁵ Ibidem.

tornaram-se os principais inimigos dos indígenas, e a vingança deixou de ser concluída com a execução e o consumo dos corpos dos inimigos capturados em guerra, passando ser realizada por Deus que, com seu exército constituído pelos seguidores de Calvino, se vingaria dos portugueses que cometeram várias injustiças contra os indígenas e seus antepassados, porque estes seguiam a um falso Deus. Essa sugestão interpretativa foi realizada pelos autores a partir do fragmento de uma carta escrita por Paraupaba aos Estados Gerais:

O primeiro contato com V.as. Ex.as foi pago tão caro que esta nação pode dizer com razão que a sua primeira união com este estado foi assinada e selada, de sua parte, com o sangue das suas mais valiosas jóias, através do ódio eterno e intransigente contra aqueles portugueses sanguinários. Quais torturas, quais tormentas e quais massacres eles sofreram e suportaram desde aquele tempo até a chegada do General Waerdenborgh. Nem a língua pode falar, nem a caneta pode escrever. Só o conhece o onisciente Deus que diz: a vingança é minha⁶⁸⁶.

Como vimos, em meados do século XVI, os jesuítas concebiam a vitória dos portugueses nas guerras contra os invasores protestantes como o resultado da vingança divina contra aqueles que seguiam uma falsa religião ou que não a possuíam. A partir dessa observação, apontamos um dos limites para a interpretação do trecho citado: certamente, a passagem mostra um dos modos pelos quais os indígenas se apropriaram dos termos presentes na querela entre católicos e protestantes. Tal apropriação, porém, foi feita mediante um discurso que buscou legitimar e engrandecer as ações passadas de Paraupaba, um chefe potiguara que tinha como objetivo principal conseguir benefícios para si e seus familiares pelos serviços prestados aos holandeses. No entanto, com base nessa passagem e nas fontes do período, sustentamos não é possível afirmar que Paraupaba – e, ainda menos, qualquer dos outros tupi –, tivesse delegado a Deus, uma entidade extra humana, a faculdade de efetivar a vingança indígena contra os portugueses.

A essa hipótese dos autores contrapomos a observação feita por Pompa⁶⁸⁷ acerca do uso por parte dos indígenas da linguagem religiosa

⁶⁸⁶ PARAUPABA, 1657, p.56.

⁶⁸⁷ POMPA, 2011.

(ensinada pelos missionários) para a legitimação da guerra no contexto colonial: as cartas escritas por Paraupaba, Poti e Camarão indicam que, no contexto dos confrontos luso-flamengo, os indígenas usaram a linguagem aprendida com os missionários para legitimar a prática da guerra, a qual continuava a ser central porque possibilitava a continuidade da vingança dentro do novo contexto criado pela colonização.

Por fim, tendo em vista a hipótese de que a vingança continuou a constituir o objeto das guerras indígenas, observamos que os dois contextos privilegiados pelas análises das medições no Brasil – Santidade de Jaguaripe e as guerras luso-flamengas – representam diferentes formas de vingança dos indígenas contra seus inimigos que passaram a ser praticadas algumas décadas depois do início da colonização. Em ambos os casos, houve uma mobilização indígena que se efetivou em diferentes planos – primeiro no plano ritual e, segundo, no campo de batalha – embora tivessem um mesmo objetivo: vingar as guerras e cativos realizados pelos colonizadores portugueses e seus aliados.

Além da vingança, um outro elemento apareceu nos dois contextos: a apropriação indígena do cristianismo ensinado aos nativos durante as missões, a qual indica a centralidade da atuação dos missionários cristãos como mediadores entre nativos e europeus. De acordo com Pompa⁶⁸⁸, estes foram os responsáveis pela tradução da nova realidade criada pelo contato para os indígenas.

Outros pesquisadores também observaram a importância da análise da agência missionária na construção de uma linguagem que, apropriada pelos indígenas, foi usada na comunicação com a sociedade colonial. Montero⁶⁸⁹, na introdução da coletânea que reuniu alguns estudos realizados a partir da referida perspectiva, sugeriu o uso do termo *códigos compartilhados* para se referir aos elementos que compunham a nova linguagem. A autora define *códigos compartilhados* como códigos comunicativos construídos contextualmente no encontro intercultural, por missionários e indígenas, em busca de significados comuns para os elementos culturais que entraram em jogo na comunicação. Dessa forma, o *código compartilhado* constitui-se como

⁶⁸⁸ POMPA, 2011.

⁶⁸⁹ MONTERO, 2006.

referência para os grupos em interação, já que emergiu como o resultado de “um acordo sobre o padrão de entendimento de certas situações”⁶⁹⁰.

Nicola Gasbarro⁶⁹¹ explica que a eficácia da ação dos missionários na criação de códigos comunicativos se deve ao fato destes, colocarem em prática processos de universalização presentes no cristianismo nas traduções que realizavam. Segundo o autor, os missionários, mais do que os outros mediadores, são especialistas no estabelecimento da comunicação intercultural. Por sua vez, como evidencia Montero⁶⁹², é consenso entre os pesquisadores que mesmo que os indígenas incorporem em seu código cosmológico as diferenças, suas categorias, na maior parte dos casos, têm um menor grau de generalização.

No estudo que ora realizamos, apontamos que uma perspectiva metodológica que privilegie a análise da atuação dos missionários na produção da comunicação intercultural possibilita uma melhor compreensão do processo de reconfiguração cultural pelo qual passaram os diferentes grupos nativos depois do contato, inclusive das mudanças que se operaram na sua atividade bélica. Como vimos, os resultados da catequese aparecem tanto no movimento da Santidade de Jaguaripe, quanto no conteúdo das cartas trocadas entre os chefes potiguara.

Ademais, essa perspectiva fornece uma alternativa à concepção do encontro como choque entre culturas que, como vimos, limitou as análises de Metcalf⁶⁹³ e Mewese⁶⁹⁴, pois partindo dessa perspectiva, os pesquisadores não consideraram em seus estudos os documentos que contrariavam a ideia de que os indígenas se apropriaram de elementos culturais europeus na reformulação da própria cultura, sem terem a pretensão de recuperar uma configuração cultural perdida depois do encontro.

Atualmente, Serge Gruzinski⁶⁹⁵ também tem destacado a importância da análise da agência dos mediadores nos estudos sobre o processo de mestiçagem que ocorreu no Novo Mundo. Segundo o autor, os mediadores

⁶⁹⁰ MONTERO, 2006, p.28.

⁶⁹¹ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. IN: MONTERO, 2006, p.67-110.

⁶⁹² MONTERO, 2006.

⁶⁹³ METCALF, 2005.

⁶⁹⁴ MEWVESE, 2003.

⁶⁹⁵ GRUZINSKI, Serge. Ensayo introductorio. In: GODOY, Scarlett O'Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmem (Ed.). *Passeurs y elites 'católicas' em las Cuatro Partes del Mundo: los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2005.

foram os agentes do primeiro processo de globalização, pois propiciaram o aumento da circulação de representações, ideias, objetos, doenças, etc. entre os quatro continentes e, assim, tornaram-se os criadores de complexas conexões entre múltiplos processos históricos.

A proposta de análise de Gruzinski⁶⁹⁶ foi construída como uma crítica à história comparada que, segundo o autor, embora tenha se constituído como uma alternativa ao etnocentrismo, não escapou a essa perspectiva na medida em que utilizou objetos de comparação, critérios, perguntas e grades interpretativas tributárias de teorias e filosofias da história que, na maior parte dos casos, já tinham respostas aos questionamentos propostos pelos historiadores.

Uma das críticas do autor às histórias comparadas diz respeito ao fato de se inserirem no campo da história cultural, em relação ao qual ele observa:

[...] como comparar culturas se as mesmas são entidades que remetem mais à nossa tradição antropológica do que a qualquer realidade histórica atual ou passada? O termo ‘cultura’ tomou tantos sentidos que se tornou inutilizável. Há sentidos diferentes para a antropologia, a história, as mídias, a administração, as organizações internacionais... Mas *a palavra cultura, sobretudo, mantém a crença – consciente ou não – de que existiria um conjunto complexo, uma totalidade coerente, estável, com limites precisos e que seria capaz de condicionar, de regular os comportamentos dos grupos e dos indivíduos*⁶⁹⁷.

Portanto, para Gruzinski, o maior problema da história comparada é pretender comparar culturas com base em uma concepção que compreende “cultura” como uma entidade bem delimitada, coerente e estável. Essa concepção, como observa o autor, limita a compreensão da complexidade dos processos de mestiçagem e das realidades formadas no contexto inaugurado pela expansão europeia:

De um modo geral, a análise das imagens e das mestiçagens permitiu-me observar configurações que articulavam de maneira complexa elementos oriundos da Europa e de outras partes do mundo, os quais podiam aproximar-se em pontos totalmente inesperados. Longe de visões dualistas – que costumam opor o Ocidente aos outros, os espanhóis aos índios, os vencedores aos vencidos – as fontes nos revelam paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis. É precisamente o caso

⁶⁹⁶ GRUZINSKI, 2005.

⁶⁹⁷ GRUZINSKI, 2005, p. 322

do encontro entre Ocyrhoe e Ozomatli. Não se trata, no entanto de comparar a mitologia greco-romana com a ameríndia. Mas de refletir sobre o enigma da ligação que nos apresenta, ou melhor dito, que nos impõe a pintura⁶⁹⁸.

As observações sobre o afresco mexicano que reuniu o macaco Ozomatli (personagem do calendário divinatório asteca) e a centaura Ocyrhoe (personagem da mitologia grega) permitem uma melhor compreensão da complexidade e dos hibridismos presentes no movimento da Santidade de Jaguaripe e nas cartas dos chefes potiguara, na medida em que chama a atenção para a atuação dos mediadores interculturais em processos de formação de novas configurações, nas quais os grupos em relação não são mais concebidos como portadores de culturas fechadas às mudanças, mas portadoras da capacidade de criar diferentes respostas dentro da situação do contato intercultural.

Com base no cotejamento entre bibliografia e fontes, apontamos que as perspectivas propostas por Gruzinski e Montero⁶⁹⁹ abrem a possibilidade de compreender as reconfigurações culturais criadas a partir do encontro, na medida em que privilegiam o processo de sua produção – as mediações – com base numa concepção de cultura que considera a fluidez das fronteiras culturais.

Por fim, apontamos que as perspectivas ora analisadas, quando postas em confronto com os textos coloniais sobre os Tupi, chamaram a atenção para a importância do estudo das mediações para a compreensão do processo de reorientação da guerra no Novo Mundo e também para o fato de que o contexto bélico foi um campo privilegiado da comunicação intercultural no período analisado.

Posto isso, enfatizamos que, embora as trocas culturais tenham ocorrido em medidas diferentes para europeus e para indígenas, observamos durante o encontro, indivíduos dos dois continentes assimilaram elementos da cultura alheia que eram instrumentalmente úteis ou que faziam sentido para a própria cultura. O conjunto das alianças e dos confrontos bélicos foi privilegiado nessas trocas, não somente porque a guerra era instrumento útil no contexto colonial,

⁶⁹⁸ GRUZINSKI, 2005, p. 323.

⁶⁹⁹ MONTERO, 2006.

mas também porque a vingança era um código compartilhado por indígenas e europeus.

6. MEDIAÇÕES INTERCULTURAIS E A TRANSFORMAÇÃO DA ATIVIDADE BÉLICA INDÍGENA

6.1. Mediações e guerras na Bahia

Os primeiros diários de navegação informam que as naus estrangeiras que visitaram o Brasil negociaram repouso, alimentos, pau-brasil e pano para as velas das embarcações por intermédio dos europeus que viviam junto dos indígenas, aos quais estavam integrados⁷⁰⁰ (GIUCCI, 1992). Por atuar no estabelecimento das negociações políticas, comerciais e bélicas entre indígenas e europeus, esses homens foram denominados mediadores pela literatura sobre o encontro intercultural.

Como observou Meunier (1999), quase não há informações a respeito da identidade desses homens. Sabe-se apenas que, pouco depois do descobrimento, os portugueses instituíram a pena de degredo na América para alguns criminosos e que os franceses traziam os meninos órfãos que encontravam nos portos da Normandia para o Brasil, para viver entre os indígenas e servir como intérpretes no comércio dos produtos da terra. Segundo Giucci, além desses dois casos, havia os náufragos e também os marinheiros que preferiam a vida no novo continente aos rigores da vida no mar.

O pouco que se sabe sobre a vida dos mediadores normandos foi informado nas crônicas de viagem de Staden⁷⁰¹, Léry⁷⁰² e Thevet⁷⁰³ e nos relatos dos missionários capuchinhos D'Abbeville⁷⁰⁴ e D'Evreux⁷⁰⁵ sobre a colonização do Maranhão. Conforme podemos inferir da leitura das informações dadas por essas fontes, a partir da década de 1550, os homens que intermediavam a comunicação e o comércio entre franceses e indígenas

⁷⁰⁰ GIUCCI, 1992.

⁷⁰¹ STADEN, Hans. *Hans Staden: suas viagens e o captivo entre os selvagens do Brasil*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900.

⁷⁰² LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

⁷⁰³ THEVET, André. *Cosmografia Universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, Batel, 2009. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

⁷⁰⁴ D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

⁷⁰⁵ D'ÉVREUX, Yves. *Viagem ao norte pelo padre Ivo d'Éverux*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1929.

estavam adaptados ao modo de vida local: tinham formado família com as mulheres indígenas, abandonado a indumentária europeia e participavam das atividades cotidianas e dos rituais, inclusive das guerras intertribais e dos rituais antropofágicos.

As informações sobre os primeiros mediadores portugueses são lacunares. As fontes principais são as cartas dos jesuítas sobre o início das missões no Brasil⁷⁰⁶, nas quais existem referências a João Ramalho e a Diogo Álvares (mais conhecido como Caramuru) – mediadores interculturais que viviam na Bahia e em São Vicente, primeiros locais onde os jesuítas se estabeleceram –, portugueses que conheciam a língua e os hábitos culturais indígenas e, muito provavelmente, colaboraram com os missionários no estabelecimento dos primeiros contatos entre os missionários e os indígenas.

Segundo inferimos do relato de Nóbrega⁷⁰⁷, Diogo Álvares provavelmente ajudou os missionários no início da catequização dos índios, além de ajudar Tomé de Sousa, primeiro governador geral, a estabelecer um primeiro acordo de trabalho com os indígenas.

Provavelmente, foi também Diogo Álvares quem ajudou o padre Juan de Azpilcueta Navarro em seu aprendizado do idioma local e na tradução de orações e sermões. Em carta escrita aos jesuítas de Coimbra, Navarro conta ter recebido ajuda de um antigo morador da terra no aprendizado do idioma nativo e nas traduções do conteúdo de sua comunicação com os índios:

En esta Capitania hallé um hombre de buenas partes, antigo en la tierra, y tenía don de escrever la lengua de los Indios, que fué para mí grande consolación. Y assí lo más del tempo gastava em dar sermones del testamento viejo y nuevo, mandamentos, pecados mortales y obras de misericórdia, com los artículos de la fe, para me tornar em la lengua. Todo lo mandar é en la primera embarcación⁷⁰⁸

A colaboração de Caramuru com o governador-geral e com os missionários foi ratificada com a criação de um cargo remunerado preenchido pelo mediador. Em uma carta em que reconhece os auxílios prestados por

⁷⁰⁶ apud LEITE, 1956, v.1, v.2

⁷⁰⁷ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 10 de abril de 1549. In: LEITE, 1956, v.1, p.108-114.

⁷⁰⁸ NAVARRO, Juan de Azpilcueta. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Salvador, agosto de 1551. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 112.

Alvares, Nóbrega⁷⁰⁹ informa o padre Simão Rodrigues sobre seus esforços para que Caramuru fosse reconhecido como “pai e governador” dos índios batizados pela Igreja católica e pelo rei português. Segundo o jesuíta, depois que recebesse a referida nomeação, Caramuru passaria a exercer o ofício de ajudar os padres a apartar os índios cristãos do convívio com os outros índios e de cuidar para que estes não voltassem aos seus antigos costumes.

Dois anos mais tarde, o padre Francisco Pires noticia que Nóbrega conseguira a nomeação de Alvares, expressando as expectativas dos padres com relação à referida nomeação:

O Padre Nóbrega ordenou com o Bispo que fizesse com Diogo Alvares, por língua dos índios Caramuru, ao qual tem grande crédito os Índios por haver quarenta ou cinquenta anos que anda entre eles e ser velho honrado que andasse pelas aldeias com os Padres, prometendo-lhe ordenado d’El-Rei, o que ao Bispo lhe pareceu muito bem e logo o pôs em obra e lhe falou. E assim se fará, e está consertado ir um dia destes para todas as Aldeias a pregar contra a abusão que está semeada entre eles e declarar-lhes a verdade, e há de ser pai dos que se converterem⁷¹⁰.

Na carta em que se insere o trecho citado, Francisco Pires informa que ele e seus companheiros nutriam a esperança de que seria possível modificar os costumes dos indígenas e transformá-los em súditos cristãos do rei português e da igreja católica com a ajuda de Diogo Alvares, que ainda gozava de prestígio entre os nativos. Para os padres, essa ajuda era necessária, pois os indígenas, pouco depois do início da catequese, voltaram aos seus antigos costumes de fazer guerras contra os seus inimigos, matá-los em terreiro e comer seus corpos.

A imprescindibilidade dessa ajuda transformou Diogo Álvares em um personagem importante da história das missões jesuíticas escrita por Simão de Vasconcelos⁷¹¹. Nessa narrativa, Diogo Álvares é apresentado como o fundador da capitania da Bahia, já que fez intervenções junto aos índios para

⁷⁰⁹ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Simão Rodrigues. Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 157.

⁷¹⁰ PIRES, F., 1552c, p. 397-398.

⁷¹¹ VASCONCELOS, 1865.

A importância da crônica de Vasconcelos na divulgação da história de Diogo Álvares foi evidenciada por Amado (1998). Segundo a autora, a primeira obra a mencionar Diogo Álvares foi “Notícia do Brasil [...]”, escrita por Gabriel Soares de Sousa. Contudo, Simão de Vasconcelos foi primeiro a escrever uma pequena biografia desse personagem, repetida com pequenas variações e acréscimos pelos historiadores a partir do século XVII.

salvar muitos europeus da sanha canibal e protegeu a capitania da ganância dos piratas franceses. Alvares também preparou a terra e os indígenas para receberem o primeiro governador-geral e para a implantação das missões jesuíticas no Brasil, razão pela qual foi considerado o primeiro agente do processo de civilização do Brasil.

Conforme relata Simão de Vasconcelos⁷¹², Diogo Alvares, natural de Viana, embarcou ainda jovem para o Brasil, em uma nau que se dirigia para a capitania de São Vicente. Porém, a embarcação não atingiu seu destino, enfrentou uma tempestade e naufragou próximo à capitania da Bahia. Os tripulantes foram aprisionados pelos indígenas, inclusive Alvares, que se salvou de ser executado e comido pelos indígenas ao apresentar as armas de fogo que conseguiu recuperar depois do naufrágio. Uma noite, durante o cativeiro, tendo consertado um dos arcabuzes, Alvares disparou-o

[...] em presença de todos, à vista do estrondo que fez, do fogo que luziu, e do efeito que obrou (devia ser a morte de alguma fera, ou ave) ficaram atônitos os bárbaros de coisa que nunca jamais viram: puseram-se em fuga as mulheres, e meninos, dizendo a vozes que era um homem de fogo, que queria mata-los. Apenas pararam os varões: a estes fez capacitarem-se que o que viram era arte sua, que podia com ela ajuda-los contra seus inimigos⁷¹³.

Depois desse episódio, Alvares passou a participar das guerras intertribais e foi nomeado Caramuru. Desde então, garantiu a vitória dos indígenas da região nas guerras contra seus inimigos e assumiu a liderança das atividades bélicas de seus aliados. Entre os nativos do sertão, Caramuru criou a fama de um homem imbatível, com o qual os principais indígenas queriam casar suas filhas. Ele escolheu casar-se com Paraguaçu, com quem embarcou para a França em uma nau carregada de pau-brasil. Lá chegando, o casal foi recebido pelos monarcas franceses, os quais providenciaram o batismo de Paraguaçu – que passara a se chamar Catarina – e seu casamento com Caramuru. Assim que foi possível, Alvares mandou notícias ao rei

⁷¹² VASCONCELOS, 1865.

⁷¹³ VASCONCELOS, 1865, p.25.

No volume consultado constam dois livros intitulados: *Livro Primeiro das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil* e *Livro Primeiro da Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. Em vista de ambos os livros terem sido paginados a partir da página 1, apesar de terem sido publicados no mesmo volume, informo que a citação em questão está no “Livro Primeiro da Chronica [...]”.

português, alertando-o sobre a necessidade de se povoar o Brasil, voltando então à Bahia em uma frota francesa carregada de armas que, provavelmente, seriam trocadas com os chefes indígenas por pau Brasil. Depois disso, tornou-se senhor de escravos e construiu uma igreja, na qual colocou uma estátua de Nossa Senhora achada na praia por um índio. Segundo o relato, um pouco antes da descoberta da imagem, Catarina tivera uma visão com uma mulher que dizia estar entre os índios e pedia para ser resgatada. A visão de Catarina motivou várias peregrinações à igreja⁷¹⁴.

É impossível atestar a veracidade da narrativa de Simão de Vasconcelos sobre a história de Caramuru, já que carece de fontes. No entanto, no plano das mediações interculturais, é possível observar uma linha de continuidade entre a história desse mediador delineada por Vasconcelos (1663) e as cartas dos primeiros jesuítas sobre a missão na Bahia (apud LEITE, 1956, v.3) cujas últimas publicações anunciam o início dos aldeamentos e a vitória dos missionários na luta contra a antropofagia.

No texto de Vasconcelos, Diogo Álvares é um importante personagem da narrativa sobre a fundação da Bahia, que prepara o caminho para as missões. As cartas dos missionários selecionadas por Leite⁷¹⁵ para publicação dão continuidade à narrativa do processo civilizatório iniciado por Caramuru, na medida em que explicitam e detalham os hábitos nativos que eram combatidos pelos jesuítas, enfatizando as peripécias realizadas por estes para combater a antropofagia.

Reconhecemos que, provavelmente Vasconcelos escreveu a história de Caramuru tendo em vista a necessidade de alinhá-la com as narrativas sobre a missão na Bahia presentes na correspondência dos primeiros missionários.

No entanto, nossa pesquisa indicou que, antes de 1549, a atuação de Caramuru como mediador intercultural não visava a “civilização”, dos indígenas, como afirmou Vasconcelos (1865), mas o atendimento das demandas dos navegadores europeus que visitavam a Bahia.

Desse modo, a contiguidade entre as mediações de Diogo Álvares e dos missionários está no propósito não confessado da atividade colonizadora: até 1549, Álvares atuou junto aos indígenas intermediando o comércio de produtos

⁷¹⁴ VASCONCELOS, 1865.

⁷¹⁵ LEITE, 1956, v.1, v.2, v.3.

da terra; na década de 1550, os jesuítas mediarão acordos com os indígenas para suprir as demandas locais por escravos. Mediante o fracasso dessas tentativas e o aumento da demanda por trabalhadores para as lavouras de cana de açúcar, Nóbrega⁷¹⁶ propôs que a escravidão era um meio eficaz para a transformação dos indígenas em homens “civilizados” e “cristãos”.

O cotejo entre a crônica escrita por Vasconcelos e as cartas dos primeiros jesuítas indicou que a partir de 1549 os missionários começaram a exercer o papel de mediadores entre os nativos e a sociedade colonial e que, ao assumir essa função, eles diferiram dos mediadores seculares (dentre os quais Alvares é um exemplo), pois apesar de também atuarem para o suprimento das demandas econômicas europeias, enfatizaram a necessidade da reforma dos costumes indígenas e difundiram uma peculiar simbologia que, aos poucos, foi sendo adaptada ao repertório cultural indígena.

As cartas escritas em 1552⁷¹⁷, momento de epidemias e de guerras entre os índios da Bahia, destacam a luta dos missionários na batalha contra a antropofagia, portanto, apresentam os missionários como os novos mediadores interculturais, que trabalhavam pela civilização e conversão dos indígenas, e cujo primeiro passo deveria ser a eliminação desse “costume”.

Em duas cartas escritas em maio de 1552 – a primeira aos irmãos de Coimbra e a seguinte ao padre Simão Rodrigues, provincial de Portugal – o irmão Vicente Rodrigues informa as estratégias de mediação que os missionários vinham usando para combater a prática da antropofagia entre os indígenas que catequizavam. No texto dirigido aos irmãos de Coimbra, o missionário relatou que ele e mais um padre da companhia conseguiram tomar e enterrar o corpo de um cativo morto que seria comido pelos índios⁷¹⁸. Na carta a Simão Rodrigues, o jesuíta relata que um padre, depois de verificar que as admoestações não bastavam para o fim da antropofagia,

se desnudou com umas disciplinas por todas as aldeias, pedindo a Nosso Senhor que movesse seus corações, pregando que se castigava a si mesmo para Deus não castigar a eles por tão grande

⁷¹⁶ NÓBREGA, [1556-1557].

⁷¹⁷ LEITE, 1956, v.1., v.2.

⁷¹⁸ RODRIGUES, Vicente (Ir). Carta aos padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de maio de 1552. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 305-314.

mal, e quis Nosso Senhor que em tais Aldeias acabou o costume da matança e festas de suas comidas⁷¹⁹.

A partir de julho de 1552, não há mais notícias sobre as táticas empregadas pelos padres para combater a antropofagia na Bahia. A omissão desse tema pode ser atribuída aos confrontos que ocorreram entre D. Pero Fernandes Sardinha, nomeado para ser bispo no Brasil, e os jesuítas. Pouco depois da sua chegada ao Brasil, D. Pero Fernandes escreveu ao Padre Simão Rodrigues para apontar os aspectos que considerava problemáticos nas estratégias usadas pelos jesuítas para a conversão dos indígenas, visto que afrontavam a ortodoxia católica – valorizada naquele período, em razão da recente fragmentação do cristianismo –, e poderiam comprometer a salvação dos brancos. Nesse sentido, o bispo criticou todas as estratégias usadas pelos padres para adaptar o ritual católico ao universo cultural indígena e, assim transmitir sua mensagem: o uso de músicas com ritmo e instrumentos indígenas nas missas, as confissões por intérprete, as mortificações públicas – principalmente porque essas atividades eram realizadas por homens seminus – e a construção de igrejas nas aldeias⁷²⁰.

As críticas do bispo foram mal recebidas por Nóbrega, conforme é possível observar em carta escrita pelo padre também em julho de 1552. Nesse texto, depois de enumerar as reclamações do bispo, o padre conclui que este último era contra a Companhia de Jesus e, indignado, informa sobre seu projeto de ir ao sertão⁷²¹.

Uma carta escrita em fevereiro de 1553, indica que Nóbrega estava cansado dos atritos com o bispo, pois criticou os procedimentos do bispo e do seu clérigo, depois de expressar sua esperança de que a missão lograria êxito em São Vicente, onde estava vivendo⁷²².

Alguns meses depois, em outubro de 1553, o padre escreveu ao rei D. João III informando que decidiu se estabelecer e centralizar a missão em São Vicente e, por isso, transferiu boa parte dos missionários da Bahia para São

⁷¹⁹ RODRIGUES, Vicente. Carta ao padre Simão Rodrigues. Bahia, maio de 1552. In: LEITE, 1956, v.1, p. 317

⁷²⁰ SARDINHA, Pero F. Carta do bispo D. Pedro Fernandes Sardinha ao padre Simão de Vasconcelos. Bahia, julho de 1552. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 357-365.

⁷²¹ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Simão de Vasconcelos. Bahia, 10 de julho de 1552. In: LEITE, v. 1, p. 367-374.

⁷²² Idem. Carta ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 419-425.

Vicente. Na justificativa para essa decisão, o padre omite seus desentendimentos com o bispo, responsabilizando principalmente os indígenas pelo malogro da atividade evangelizadora:

Na Bahia não entende agora com o gentio por falta de línguas que não temos, somente se sustenta aquela casa e se doutrinam alguns moços, e assim também porque andam eles agora todos baralhados em tão cruéis guerras, que vizinhos com vizinhos e casa com casa se comem, que é grande juízo de Nosso Senhor⁷²³ (NÓBREGA, 1553b).

Nesse trecho, evidencia-se que Nóbrega responsabilizou os indígenas e suas guerras pelo quase abandono das missões na Bahia. No entanto, essa justificativa não encontra respaldo na correspondência jesuítica escrita entre o início dos confrontos com o bispo Sardinha (julho de 1552) e o anúncio da decisão transferência dos missionários da Bahia para São Vicente (outubro de 1553), dado que essas cartas retomam o tom otimista da correspondência de 1549 - que destacava a capacidade indígena para conversão – para afrontar as críticas de Sardinha (1552), demonstrando que as estratégias dos missionários eram as mais eficazes para converter os nativos e que, por essa razão, os padres estavam conseguindo alcançar seu propósito de converter os indígenas.

Um documento exemplar é a carta do padre Francisco Pires⁷²⁴ em que descreve a romaria que os padres e irmãos da Companhia realizaram pelas aldeias do sertão. Na narrativa dessa viagem, o autor relata a boa recepção que a maior parte dos indígenas ofereceu aos romeiros que entravam em suas aldeias em procissão cantando músicas traduzidas para sua língua, destacando episódios que rememoram ao leitor os sinais de que os indígenas eram passíveis de conversão.

O primeiro episódio trata da visita dos padres a aldeia onde estavam as pegadas de São Tomé. O modo como o autor descreve a visita às pegadas busca dar autenticidade à interpretação inicial de que, de fato, as marcas na pedra eram o sinal da passagem de São Tomé pelo Brasil:

⁷²³ NÓBREGA, Manuel da. Carta a D. João III. S. Vicente, outubro de 1553. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 13-17.

⁷²⁴ PIRES, Francisco. Carta dos meninos órfãos [escrita pelo padre Francisco Pires ao padre Pero Dominech] Bahia, 05 de agosto de 1552. In: LEITE, 1956, v.1, p.375-389.

[...] vimos pisadas, que as cobre a maré cheia, que estão em pedra muito rasa, e as pegadas assinaladas como de um homem que fugindo resvalava, e a pedra deu lugar a seus pés como se fosse de barro: assim se abaixou e humilhou. Estando nós aí por um espaço de tempo dando louvores a nosso Senhor por aquele mistério, porque nosso Senhor não permite nada em vão, senão para aviso e exemplo deles e nosso, e como sinal de que nosso Senhor olha pelos seus, logo dali foram eles [os indígenas] a cortar dois paus largos e fizeram uma cruz grande com muitas pedras ao pé⁷²⁵.

O episódio seguinte busca demonstrar que os nativos, se ensinados, facilmente abandonariam seus rituais antropofágicos para abraçar a vida cristã:

Vindo por outras Aldeias, chegamos em uma onde havia grande quantidade de vinho e carne dos contrários para comer, onde, pregando pelas casas, aquele dia não comeram por nossa chegada e a festa cessou de tal maneira, que eles mesmos fizeram calar aos seus que cantavam. Os meninos [órfãos que acompanhavam a procissão] entretanto que aí estiveram, foram bem acolhidos e lhes varreram quais como a santos⁷²⁶.

O tom otimista de 1549 aparece também em duas outras cartas: em missiva aos padres e irmãos de Coimbra, o padre Francisco Pires⁷²⁷ destaca a disposição dos índios em aprender a doutrina e, na carta de 17 de setembro, o padre Vicente Rodrigues⁷²⁸ afirma que o maior empecilho ao bom andamento das missões era a falta de padres.

As duas únicas cartas referentes à missão na Bahia em 1554 retomam as queixas presentes nas cartas escritas entre 1550 e 1552 (antes do início dos atritos com o bispo). Nessa correspondência, o argumento de que os maus hábitos decorrentes da belicosidade indígena eram os principais empecilhos à conversão dos índios volta a ser repetido⁷²⁹.

Cabe destacar que a retomada das queixas coincidiu com o início das guerras realizadas pelos governadores-gerais da Bahia. Tais guerras foram justificadas pelos padres com o argumento de que aconteciam porque os

⁷²⁵ PIRES, 1552a, p.380.

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ PIRES, Francisco. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 7 de agosto de 1552. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 390-399.

⁷²⁸ RODRIGUES, Vicente. Carta aos Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de setembro de 1552. In: LEITE, 1956, v. 1, p. 415-417. 1552c.

⁷²⁹ GRÃ, Luís da. Carta do padre Luís da Grã ao padre Inácio de Loyola. Bahia, 27 de dezembro de 1554. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 128-139. 1554a; Carta do padre Luís da Grã ao padre Diego Mirón. Bahia, 27 de dezembro de 1554. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 140-148. 1554b.

indígenas persistiam em realizar seus rituais antropofágicos. Todavia, as informações que observamos nas entrelinhas das descrições dessas guerras e os seus resultados tornam suspeita a argumentação dos missionários.

A partir de 1555, Duarte da Costa, governador-geral na Bahia, inicia uma campanha bélica contra os indígenas, cujas descrições apontam que, naquele momento, as negociações estavam sendo substituídas pelo uso da força, já que os interesses de nativos e colonos estavam se tornando progressivamente incompatíveis. Essa campanha foi descrita por Duarte da Costa⁷³⁰ (1555), cuja narrativa indica que, nessa guerra, os principais elementos que estraram na disputa foram a terra e a liberdade dos indígenas.

De acordo com Duarte da Costa, a guerra começara em maio de 1555, quando os indígenas da Aldeia Porta Grande, vizinha do engenho de Antônio Cardoso, invadiram as terras ocupadas pelo português alegando que o terreno lhes pertencia. A seguir, os nativos atacaram Manoel Correia e seus escravos, quando estes passavam perto das terras invadidas. Depois do ataque, os indígenas dirigiram-se à Itapuã para roubar o gado da fazenda de Garcia D'Avilla, sequestrando, nessa ocasião, alguns homens brancos, algumas mulheres indígenas e um negro da Guiné que estavam próximos à propriedade.

Assim que soube, Duarte da Costa mandou seu filho, Dom Álvaro, aos locais atacados pelos indígenas com setenta homens a pé e seis a cavalo. Chegando em Porta Grande, o exército conduzido por Dom Álvaro, achou a aldeia preparada para a guerra – sem mulheres e crianças, com trincheiras e cercas prontas. Cercando a aldeia por terra e por mar, os homens de guerra de Duarte da Costa conseguiram entrar na aldeia, queimá-la e prender seu principal. Depois, o exército de D. Álvaro foi a Itapuã, onde conseguiu resgatar o gado, os homens e as mulheres anteriormente sequestrados e que os indígenas entregaram sem opor resistência.

Contudo, segundo o governador, a rendição dos nativos não fora verdadeira, pois, no dia seguinte, os indígenas rebelados sitiaram a fazenda de João d'Avelosa e voltaram a cercar o engenho de Antonio Cardoso, dessa vez,

⁷³⁰ COSTA, Duarte da. Carta de Duarte da Costa ao rei D. João III. Salvador, 6 de junho de 1555. In: DIAS, Carlos M. (Org.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1921, p. 377-379.

com um exército de mil homens, protegidos por três cercas de madeira. O exército de Dom Álvaro saiu novamente em socorro do colono, queimando cinco aldeias no caminho para a fazenda e encontrando os indígenas preparados para guerrear. Os rebelados foram vencidos pelas armas usadas pelo exército colonial e pelos homens a cavalo que alcançavam e matavam os fugitivos. Depois de perseguirem os nativos que cercaram o engenho, os homens de D. Álvaro queimaram outras três aldeias que encontraram no caminho⁷³¹.

No início de junho, depois de ter notícias de que os indígenas estavam recolhendo os rebelados no Rio Vermelho, Duarte da Costa (1555) mandou seu filho queimar as cinco aldeias da região. Os indígenas de Itapuã, vizinhos dos revoltosos, ficaram tão assustados com a reação dos colonizadores que enviaram um mensageiro para dizer ao governador que não tinham participado da revolta, que prometiam, dali em diante, cuidar das roças dos portugueses e, por fim, que entregariam ao governador os últimos homens brancos que tinham em seu poder⁷³².

Da análise do relato de Duarte da Costa, deduzimos que, gradualmente, a convivência pacífica entre indígenas e colonos tornou-se impossível, na medida em que as demandas destes últimos por terra e escravos começaram a se confrontar com os padrões nativos de ocupação da terra e de organização social. Segundo observamos, a guerra relatada foi principalmente uma disputa por terras e um esforço, por parte dos indígenas, para conservar a autonomia mediante as coações e restrições que vinham sendo impostas pelo governo colonial.

As outras ações violentas realizadas pelos indígenas: ataque e sequestro de homens brancos, mulheres, escravos indígenas e negros da Guiné, e o roubo de gado apontam que, além da terra, a guerra tinha outras finalidades, dentre as quais, o saque (representado pelo roubo de gado) e, possivelmente, a vingança da morte de parentes e afins.

Em seu comentário sobre a guerra de Duarte da Costa, o padre Ambrósio Pires (1555) aprova o uso da violência como instrumento para

⁷³¹ COSTA, 1555.

⁷³² Ibidem.

integração da população indígena à nova ordem social que se pretendia estabelecer na Bahia:

Esta terra está de guerra com os Índios, e pela bondade do Senhor os cristãos tem-lhes até agora queimadas muitas Aldeias, e tem-os botado longe daqui. Queira o Senhor que assim seja, que já que não são bons nem o querem ser por bem, a guerra e o trabalho lhe faça ser, para que ao menos os outros que deles vierem venham a conhecer seu Criador⁷³³.

Em sua avaliação dos resultados da guerra, Duarte da Costa confessou-se admirado com a obediência dos indígenas sobreviventes e, como fizera o padre Ambrósio, sugeriu que o uso da força era o melhor método a ser empregado para fazer os nativos trabalharem a favor dos colonizadores: “Esta gente, Senhor, se vir que sucede desta guerra, como agora parece, faremos deles tudo o que quisermos”⁷³⁴.

Um ano depois, o padre Manuel da Nóbrega expressava sua anuência às posições de Duarte da Costa e Ambrósio Pires em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*⁷³⁵. Como vimos anteriormente, nesse texto, o jesuíta identifica nos hábitos os principais obstáculos para a conversão dos índios, propondo a sujeição como nova estratégia, entendendo-se por sujeição o uso da força para a imposição de um novo modo de vida no qual destacava-se a dedicação ao trabalho.

Portanto, no presente capítulo, evidenciou-se que a política do uso da força, ao invés da negociação, foi um comum acordo entre os missionários e a administração colonial, que a justificaram como o único meio de mudar os hábitos indígenas e, assim, acabar com a prática da antropofagia.

Uma defesa mais acirrada dessa política se delineia na correspondência missionária escrita entre 1556 e 1558, na qual, paulatinamente, os missionários, depois de um breve período de silêncio sobre o assunto, voltam a se queixar da constância dos indígenas em seus velhos hábitos de fazer guerras que culminam com rituais antropofágicos, ao mesmo tempo em que,

⁷³³ PIRES, Ambrósio. Carta do padre Ambrósio Pires ao padre Diego Mirón. Bahia, 6 de junho de 1555. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 232-233.

⁷³⁴ COSTA, 1555, p. 379.

⁷³⁵ NÓBREGA, [1556-1557].

apontando a necessidade de se protegê-los dos colonos, argumentam que os indígenas necessitam da tutela dos missionários.

Até meados de 1557, os missionários noticiam o andamento da missão entre os índios recém aldeados, deixando subentendido que conseguem realizar seu trabalho devido à atemorização indígena promovida pelas guerras realizadas por Duarte da Costa, já que, depois desses confrontos, os indígenas passaram a realizar suas guerras nas margens da área colonizada⁷³⁶.

Nas missivas escritas entre agosto de 1557 e abril de 1558⁷³⁷, os padres atribuem o insucesso das missões e dos aldeamentos criados depois da guerra de Duarte da Costa à ganância dos colonos por terra e à insistência indígena em conservar seus maus hábitos. Na carta mais antiga, destaca-se a maldade dos colonizadores:

Com o gentio também se faz pouco, porque a maior parte dele, que eram fregueses destas duas igrejas [aldeias], fugiram. A causa disto foi tomarem-lhes os cristãos as terras em que têm seus mantimentos, e por todas as maneiras que podem os lançam da terra, usando de todas as manhas e tiranias que podem, dizendo-lhes que os hão de matar [...] E porque alguns se asseguravam com nossas palavras, inventaram a dizer-lhes que nós os queríamos ter juntos para melhor os matarem, e com este medo de os matarem e com lhe tomarem as roças e terras, que é outro gênero de os matar, se foram muitos (...)⁷³⁸.

Na carta escrita no ano seguinte, a belicosidade indígena soma-se aos enganos e à crescente cobiça dos maus cristãos no desenho de um quadro desolador:

Por outras cartas saberá a grande cobiça dos cristãos desta terra em lançar daqui e dos arredores da Cidade aos Índios, e cresceram tanto esses tirânicos desejos, para que lhes deixassem as roças e terras desembaraçadas, que por todas as vias que podiam os perseguiam levantando mentiras, dizendo-lhes que os haviam de matar quando chegasse o novo Governador que esperavam, outros por força tomando-lhes o seu e dando-lhes muitos paus (...). Ajuntava-se a isso verem eles que lhes tirávamos sua péssima liberdade de viver em seus torpes costumes, o que era para eles um jugo muito pesado. Pelo que aconteceu grande inquietação entre os índios, de maneira que cada um buscava ir a fazer o ninho em outra parte, levando-nos os filhos já doutrinados, de onde não temos esperança de os ver; e destes foram os dianteiros aqueles que do tempo passado e guerras

⁷³⁶ Apud LEITE, 1956, v.3.

⁷³⁷ Ibidem.

⁷³⁸ NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Miguel de Torres. Bahia, agosto de 1557. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 399-400.

passadas se achavam em alguma coisa culpados, e depois os outros. Alguns poucos ficaram por se assegurarem que não os matariam, por nossas palavras⁷³⁹.

Depois de resumir a situação da capitania da Bahia, o padre passa a narrar o processo de esvaziamento dos aldeamentos e a detratar os colonos por não seguirem os preceitos da igreja e não se preocuparem com a salvação dos indígenas. Quase no fim de suas lamentações, o padre queixa-se de Duarte da Costa, por este não tomar providências para resolver tal estado de coisas e, na sequência, informa a chegada de Mem de Sá que, por fim, deu grande apoio aos padres na difícil tarefa de reencaminhar a Bahia para o caminho correto, intervindo para acabar com as más ações dos cristãos e, colocando novamente os indígenas sob a tutela dos padres:

Tirou andar entre os Índios a gente que costumava ser escandalosa entre eles: isto era o que a terra tinha mais necessidade. Aos gentios também começou a ordenar, porque fez logo juntar quatro aldeias em uma grande para que isso pudessem mais facilmente ser doutrinados; daqueles que estavam mais perto da cidade, e a todos que pode, obrigou a que não comessem carne humana, e fe-los juntar-se em grandes povoações. Começou a castigar alguns e começa a metê-los no jugo, de modo que se leva outra maneira de proceder que até agora não houve, que é por temor e sujeição: e pelas mostras que isso dá no princípio, conhecemos os frutos que adiante se colherá, porque, com isso, todos temem e todos obedecem e se fazem hábeis para receber a fé⁷⁴⁰.

Note-se que, na carta em análise, as queixas do padre Blázquez funcionam como um longo preâmbulo à reforma iniciada por Mem de Sá, na medida em que esta é apresentada como a oportunidade de redenção da degradada população da Bahia e de recuperação do projeto de “salvação” dos indígenas, em sua única forma viável: a sujeição.

Segundo é relatado nas cartas subsequentes, a partir de meados de 1558, Mem de Sá, para realizar a “missão” que lhe foi designada, inicia uma série de guerras contra os indígenas que habitavam as margens de Salvador, justificadas pelos padres [e pelo próprio Mem de Sá] como o único modo de acabar com a antropofagia e com os outros maus costumes indígenas.

⁷³⁹ BLÁZQUEZ, Antônio. Carta ao padre Diego Leynes. Bahia, 30 de abril de 1558. In: LEITE, 1956, v. 2, p. 427-428.

⁷⁴⁰ Ibidem, p. 439.

Os documentos reunidos por Mem de Sá⁷⁴¹ sobre as guerras que realizou na Bahia também justificam sua necessidade com argumentos que buscam destacar a insubordinação dos indígenas contra os colonos. No resumo dos serviços que realizou como governador-geral, relata as guerras que realizou contra os índios na Bahia, enfatizando os transtornos causados pelos índios e a prosperidade que se sucedeu depois da guerra:

Achei toda a terra de guerra sem os homens ousarem fazer suas fazendas senão ao redor da cidade pelo qual viviam apertados e necessitados por não terem peças e descontentes da terra e pelo gentio não querer paz mandei dar em Curupeba num Principal que estava em uma Ilha que se agora chama Ilha de Curupeba onde estava muita gente de guerra e o trouxeram preso o que pôs grande espanto ao gentio e temor aos brancos e logo comecei a fazer guerra em Jaguaripe que é da outra banda da Bahia, onde se destruíram muitas aldeias e cativaram e mataram muitos índios.

Mandei dar sobre outro principal, por nome, o Tupiniquim que estava afastado da cidade por treze ou quatorze léguas e deram de noite sobre ele tendo muita gente consigo e o trouxeram preso por força e contra a vontade dos seus.

Fui em pessoa sobre outro principal que se chamava Boca Torta por estar de guerra e não querer deixar de comer carne humana que estava dezoito léguas da cidade. Parti da cidade amanhecendo e naquele dia e noite cheguei a aldeia antes que amanhecesse e entrei a aldeia se queimou e mataram muitos do gentio, os mais fugiram o que foi causa depois de Deus o gentio cometer pazes e Eu lha dei com se fazerem cristãos e os ajuntei em grandes aldeias e mandei fazer igrejas onde os padres da companhia dizem missa e os mais ofícios divinos e lhes ensinam a doutrina e a lei e a escrever e outros bons costumes. Esta gente é a que sempre me ajudou nas guerras que fiz nesta capitania e nas outras onde fui e foi depois de Deus das melhores ajudas que tive.

Acrescentei tanto nas Rendas de Sua Alteza que Rendendo esta capitania quase nada quando entrei na governança, agora Rende seis mil cruzados pouco mais ou menos e Renderá em breve tempo mais por a terra estar de paz e se fazerem grandes fazendas e muitos engenhos d'açúcares⁷⁴².

O testemunho de João d'Araújo sobre os serviços prestados por Mem de Sá reitera as observações do governador com relação à situação das relações entre colonos e indígenas, explicando a insubordinação como uma consequência das guerras realizadas por Duarte da Costa:

[...] ao tempo que o dito governador chegou a esta cidade o gentio da terra estava muito Ruim e alevantado por causa da guerra que o governador dom Duarte da Costa lhe tinha dado e os moradores

⁷⁴¹ SÁ, 1570.

⁷⁴² SÁ, 1570, p. 131-132.

Obs: Texto escrito por Mem de Sá (1570), que compôs um dossiê originalmente intitulado "Instrumentos dos serviços de Mem de Sá", de 1570. Em 1905 tais documentos foram publicados com o título "Documentos relativos a Mem de Sá, governador-geral do Brasil".

estavam medrosos e não ousavam ir logo a fazer suas fazendas pelo que ele dito governador logo pôs por obra de dar-lhes guerra como de feito mandou prender um negro principal por nome Curupeba e a Jaguaripe e ao Paraguaçu a dar lhes guerra onde destruíram muitas aldeias e mataram muitos índios e cativaram e isto por muitas vezes que os moradores dai por diante se alargaram e foram pela terra fazer fazendas e engenhos [...]⁷⁴³.

Ressaltamos que todas as guerras realizadas na Bahia por Mem de Sá tiveram como alvo a conquista de regiões ainda não ocupadas pela cidade e pelos estabelecimentos agrícolas – embora alguns confrontos tenham sido realizados sob a alegação da necessidade de disciplinar os chefes indígenas que não aceitaram a paz proposta pelos administradores coloniais – e tiveram como resultado o abastecimento local de escravos e o aumento do número de propriedades agrícolas, fatos que, conforme aponta Mem de Sá⁷⁴⁴, contribuíram para o aumento das rendas do rei.

Desse modo, inferimos que as guerras mobilizadas por Mem de Sá tiveram como objetivos principais prover o abastecimento local de escravos e aumentar a área ocupada pelos portugueses, e como objetivos secundários, prevenir uma possível rebelião indígena que estava se organizando na região de Paraguaçu.

Na comparação dos relatos dos padres sobre a situação da relação entre colonos e índios entre 1557 e 1558 com aqueles do dossiê apresentado por Mem de Sá ao rei, é possível observar os modos pelos quais os indígenas responderam às demandas dos colonizadores. Como vimos, nas cartas escritas entre 1557 e 1558, os padres afirmaram que a maior parte dos indígenas ainda estava assustada com as guerras realizadas por Duarte da Costa, razão pela qual quase todos os nativos haviam fugido diante das pressões feitas pelos colonos para que deixassem suas terras. Já o governador, em sua justificativa das guerras que realizou a partir de meados de 1558, alegou que os colonos estavam amedrontados com a belicosidade indígena, que João d'Araújo disse ser resultado do descontentamento dos índios com as guerras realizadas por Duarte da Costa.

Apesar de parecerem contraditórias, é provável que as afirmações dos padres, do colono e do governador apresentem diferentes aspectos dos

⁷⁴³ apud SÁ, 1570, p.137-138.

⁷⁴⁴ SÁ, 1570.

confrontos que culminaram nas guerras realizadas por Mem de Sá. A fuga dos aldeamentos missionários, descritas pelos padres, pode ter tido como destino os locais onde se estabeleceram primeiro os nativos que conseguiram escapar de Duarte da Costa depois da guerra de 1556. Conforme foi possível observar, em 1558, a região próxima à área ocupada pelos colonizadores da Bahia tornou-se uma área de disputa entre os indígenas que aí se estabeleceram e os colonos que queriam expandir suas terras. Outrossim, ainda não havia eclodido uma guerra porque ambos os lados do litígio temiam o potencial bélico do inimigo.

Essa hipótese encontra respaldo no relato do padre Manuel da Nóbrega⁷⁴⁵ sobre as primeiras guerras realizadas por Mem de Sá na Bahia. Segundo o padre, a guerra eclodiu porque os indígenas de Paraguaçu estavam recebendo os escravos fugitivos em suas aldeias. Quando o governador ordenou aos índios que lhes restituíssem os escravos, os índios se recusaram a fazê-lo e, em seguida, sequestraram uma embarcação portuguesa que levava ferramentas e negros da Guiné. Antes de iniciar a guerra, Mem de Sá tentou estabelecer um acordo, pedindo a restituição do barco e dos escravos em troca do seu perdão. Porém, os indígenas não aceitaram essa proposta, então o governador juntou um exército que, sob o comando de Vasco Rodriguez de Caldas, fez guerra contra os nativos de Paraguaçu, matando muitos e cativando outros. Depois disso, os índios aceitaram as imposições dos portugueses, mas Vasco Rodriguez prosseguiu queimando aldeias e cativando os nativos das proximidades de Paraguaçu. O padre finaliza o relato da guerra afirmando que aqueles que não foram escravizados aceitaram atender as exigências do governador: aldearam-se, entregaram seus filhos aos padres e prometeram deixar de comer carne humana e pagar tributos ao rei em farinha e galinhas.

Portanto, a análise das cartas escritas pelos jesuítas indica que a defesa da sujeição dos índios apareceu com mais força na correspondência posterior a 1556⁷⁴⁶, sempre como justificativa às guerras realizadas pelos governadores-gerais contra os indígenas.

⁷⁴⁵ NÓBREGA, Manuel da. Carta a Tomé de Sousa. Bahia, 5 de julho de 1559. In: LEITE, 1956, v. 3, p. 95-6.

⁷⁴⁶ Apud LEITE, 1956, v.1, v.2.

Apesar de os textos sobre essas guerras indicarem que a conquista de terras e a aquisição de escravos figuravam entre os principais interesses dos colonizadores e que, naquele momento, as guerras realizadas por iniciativa indígena eram mais complexas do que simples batalhas para a captura de cativos para serem consumidos nos rituais antropofágicos, a alegação de que tais guerras foram realizadas para acabar com os maus hábitos indígenas ganhou força nas primeiras narrativas históricas sobre a colonização⁷⁴⁷.

Em vista do exposto, interpretamos o conjunto das cartas escritas pelos missionários entre 1552 e 1559, como componentes estruturadores de uma narrativa que justifica o início das guerras de expansão territorial e econômica da Bahia, pois justifica tais confrontos como parte da luta pela “salvação” da alma dos “antropófagos”. No século XVII, essa narrativa foi transformada em crônica por Simão de Vasconcelos⁷⁴⁸ que construiu uma explicação para o abandono do projeto inicial de conversão dos nativos, inicialmente compartilhado pela coroa portuguesa e pelos missionários. Tal justificativa escondeu os reais motivos da agitação indígena e das campanhas bélicas iniciadas em 1555, os quais, como vimos, estavam explicitados nas entrelinhas da carta de Duarte da Costa⁷⁴⁹.

Essa construção passou despercebida na elaboração das primeiras etnografias sobre os Tupinambá e nas análises posteriores sobre o *modus operandi* das guerras tupi, devido à ênfase que os estudiosos deram à prática antropofágica entre os Tupinambá. No entanto, antes de retomarmos essa questão, pretendemos tratar de algumas mudanças que ocorreram na atividade bélica indígena na medida em que sugerem que, a antropofagia não constituía o principal alvo das guerras realizadas com a participação indígena a partir da década de 1550 e que a belicosidade e a vingança também não eram características exclusivas dos Tupi.

⁷⁴⁷ SALVADOR, 1982; VASCONCELOS, 1865.

⁷⁴⁸ VASCONCELOS, 1865.

⁷⁴⁹ COSTA, 1555.

6.1.1. A atuação indígena nas guerras coloniais

Depois das guerras de conquista da Bahia, a defesa dos estabelecimentos coloniais e a conquista de novas terras passaram a fazer parte dos serviços prestados pelos indígenas aldeados aos administradores coloniais. Desse modo, a partir da criação dos primeiros aldeamentos (1556), os indígenas e, mais tarde, os missionários, começaram a ser convocados para as guerras realizadas pelo governador-geral na Bahia e em outras capitanias.

Segundo informa Anchieta⁷⁵⁰, a guerra contra os índios de Paraguaçu foi realizada com a ajuda dos nativos aldeados da Bahia que, meses antes, em 1558, socorreram a capitania do Espírito Santo, em guerra contra os indígenas rebeldes. Segundo o padre Pires⁷⁵¹, um ano depois da referida guerra, os indígenas recém-aldeados foram para a capitania de Ilhéus, junto com Mem de Sá, guerrear contra os nativos que cercavam os portugueses e, de acordo com Anchieta⁷⁵², em 1560, foram convocados para ir ao Rio de Janeiro participar da guerra contra os Tamoio e seus aliados franceses, da qual retornam vitoriosos (apesar de esta não ser a vitória final dos portugueses contra os Tamoio).

Todavia, como indica Anchieta⁷⁵³, esse novo “acordo” luso-indígena durou pouco tempo, já que na década de 1560 houve a extinção da maior parte dos aldeamentos formados no período anterior, devido às fugas e epidemias. Entre 1560 e 1563, ocorreram epidemias de sarampo e varíola que dizimaram cerca de 40.000 nativos. Além disso, em 1562, Mem de Sá decretou uma guerra justa contra os Caeté, para castigar os responsáveis pela morte do Bispo Sardinha. Provavelmente, esse castigo tardio teve o objetivo de suprir novamente o mercado de escravos local. Segundo o padre, em razão da autorização dada pelo governador para que os colonos fizessem guerra contra os Caeté, os colonos da região começaram a cativar os indígenas do Recôncavo – a despeito do fato de a nau que levava o bispo ter naufragado em Pernambuco –, o que provocou o esvaziamento dos aldeamentos, cujo número

⁷⁵⁰ ANCHIETA, José de. Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia. 1583. In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 349-394.

⁷⁵¹ PIRES, Francisco. Carta aos padres e irmãos de São Roque. Bahia, 30 de julho de 1559. In: LEITE, 1956, v. 3.

⁷⁵² ANCHIETA, 1583

⁷⁵³ Ibidem.

caiu de 12.000 para 1.000 aldeados. Assim, depois das guerras e das epidemias que ocorreram no final da década de 1550, restaram apenas 5 dos 15 aldeamentos inicialmente criados pelos padres na década de 1550.

Assim, com o início da efetiva colonização da Bahia (1549), as alianças luso-indígenas foram gradualmente substituídas pela submissão dos indígenas aos missionários, aos colonos e à administração colonial, uma vez que, a partir desse momento, as demandas portuguesas por terras e trabalhadores se confrontaram com o modo de vida indígena. Nesse contexto, as relações interétnicas deixaram de ser orientadas pelos acordos bélico-comerciais mediados por estrangeiros com fama de bons guerreiros entre os chefes nativos. Na nova realidade, o antigo mediador perde sua função na região do recôncavo baiano, já que, nessa localidade, torna-se importante reorientar o trabalho e a guerra indígena para o atendimento das demandas coloniais.

Nesse novo cenário, os missionários foram progressivamente tornando-se os principais mediadores atuantes nas áreas colonizadas por assumirem a função de auxiliar a administração colonial no processo de transformação da cultura indígena, a fim de adaptar os indígenas para atenderem às demandas da colônia por terra e escravos.

Essas mediações, se analisadas quantitativamente, apontam para o malogro do processo adaptativo empreendido pelos jesuítas, na medida em que, como vimos, a maior parte dos aldeamentos foi extinta poucos anos depois de sua criação com a morte ou a fuga da maior parte dos nativos aldeados. Contudo, devemos considerar que, entre os missionários, sedimentou-se um determinado acervo de traduções e discursos que fomentaram a adaptação da cultura bélica indígena para os fins coloniais, e que essas traduções e discursos ultrapassaram o âmbito dos aldeamentos, pois circularam entre os grupos indígenas que habitavam as margens da colônia, levadas pelos indígenas que fugiram dos núcleos coloniais.

Conforme os portugueses avançaram no processo de colonização, as alianças bélicas com os indígenas tornaram-se instrumentalmente úteis nas margens da colônia, em razão das demandas por escravos indígenas. Já o trabalho dos indígenas “integrados” ao sistema colonial como soldados foi útil durante quase todo o período colonial, pois a guerra se fazia necessária não somente em sua forma ofensiva – nas fases em que o incremento da economia

criava a necessidade de expansão do território colonial – mas principalmente em sua forma defensiva, quando índios hostis e piratas europeus ameaçavam a posse portuguesa.

Sob este prisma, a belicosidade europeia/ luso-colonial se destaca perante a belicosidade indígena, na medida em que, passadas as primeiras décadas do contato, o projeto bélico europeu venceu as determinações do complexo bélico indígena, ao conseguir adaptá-lo para o atendimento das demandas dos colonizadores que, por sua vez, mantiveram a colônia em constante estado de guerra pelo menos até o fim do século XVIII. Em vista do exposto cabe questionar o espanto dos europeus mediante a belicosidade indígena.

Retomaremos esse questionamento no fechamento desse capítulo, por ora, deixamos a sugestão de que, nos contextos em que os colonizadores se mostraram mais poderosos, suas demandas bélicas permitiram a conservação do núcleo de um antigo complexo bélico – a vingança - entre índios escravos e aldeados, pelo menos até as primeiras décadas do século XVII.

Essa hipótese se explicita na descrição da visita do padre Cristóvão de Gouveia às missões jesuítas da Província do Brasil realizada em 1583⁷⁵⁴ e se insinua nas entrelinhas da descrição dos combates realizados para defesa da Bahia contra a invasão holandesa em 1624, feita na primeira ânuia escrita por Antônio Vieira⁷⁵⁵. Nesses documentos delinea-se uma tolerância às práticas e significados do sistema de vinganças indígena que foram condenados pelos primeiros jesuítas, contradição que talvez possa ser explicada pela compreensão da utilidade instrumental da guerra indígena que, depois de reorientada/domesticada, tornou-se legítima aos olhos europeus, possivelmente porque se tornou semelhante à guerra europeia não somente em decorrência de as táticas bélicas indígenas terem sido adotadas pelos europeus, mas principalmente devido ao compartilhamento da finalidade dessas guerras.

Os resultados das negociações a respeito do complexo bélico indígena firmadas nas primeiras décadas de colonização podem ser vistos nas festas

⁷⁵⁴ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

⁷⁵⁵ VIEIRA, Antônio. Carta ânua. In: *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003.

realizadas nos aldeamentos missionários para receber os padres Gouvêa e Cardim, que realizaram a primeira visita da Companhia de Jesus à Província do Brasil, nas quais se observa a tolerância dos missionários a importantes ritos do sistema de vinganças indígena. Segundo Cardim, no caminho para o primeiro aldeamento que visitariam na Bahia, ele e o padre Gouvêa foram primeiramente recebidos por índios que saíam de altos arvoredos,

[...] cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saíam com grande grita e urros que nos atroavam e fazia estremecer. Os curumins sc. meninos, com muitos molhos de frechas levantadas para cima faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nuzinhos, vinham com as mãos levantadas receber a benção do padre, dizendo em português, “louvado seja Jesus Cristo”⁷⁵⁶.

Embora apresentada na forma de um jogo infantil, essa recepção é bastante representativa da tolerância dos padres para com os costumes indígenas, e do modo como os indígenas concebiam a alteridade extra indígena, já que os padres visitantes – hierarquicamente superiores aos missionários que viviam no aldeamento – foram recebidos não como se relatava serem recebidos os caraíbas nas primeiras décadas da missão, mas como inimigos, conforme se pode inferir comparando-se as ações dos meninos indígenas durante a chegada dos padres com outros textos referentes ao modo como os indígenas capturavam e recebiam seus prisioneiros.

O texto de Hans Staden, nas partes em que descreve sua captura e chegada à primeira aldeia onde ficou hospedado como prisioneiro dos indígenas, tem passagens muito parecidas com a narrativa de Cardim:

Quando ia indo pelo mato, ouvi dos dois lados do caminho uma grande gritaria, como costumam fazer os selvagens e avançando para o meu lado. Reconheci então que me tinham cercado e apontavam as flechas sobre mim e atiravam⁷⁵⁷.

Chegando em terra, correram todos das casas (que estavam situadas num morro), moços e velhos, para me verem. Os homens iam com suas flechas e arcos para as casas e recomendaram-me às suas mulheres que me levassem entre si, indo algumas adiante, outras atrás de mim. Cantavam e dançavam uníssonos os cantos que

⁷⁵⁶ CARDIM, 1978, p.45.

⁷⁵⁷ STADEN, 1900, p. 44

costumam, como canta sua gente, quando está para devorar alguém⁷⁵⁸.

Comparando-se os relatos, é possível afirmar que os meninos indígenas simulavam ter capturado os padres e conduziam-nos para a aldeia, na qual chegavam com a identidade evidenciada: a de inimigos a serem “consumidos”.

Na narrativa de Cardim, as simulações das ações do antigo complexo continuaram a ser realizadas no decorrer da visita. Durante o jantar oferecido depois da missa celebrada pelos padres, houve um outro momento em que emergiram os antigos ritos realizados pelos indígenas em tempos de guerra, quando “os índios faziam motins e suíças de guerra a seu modo e ao modo português”⁷⁵⁹. Durante essas representações, os indígenas entoavam cantos que tratavam de “quantas façanhas e mortes tinham feito os antepassados dos índios”⁷⁶⁰.

A nosso ver, o relato da visita de Cardim e Gouvea representa o alcance das transformações que começaram a ocorrer no complexo bélico no decorrer do contato, sintetizando o resultado final do formato bélico tolerado pelos missionários: possivelmente porque, na década de 1580, os padres reconheceram a importância dos soldados indígenas para as guerras coloniais, eles toleravam que os indígenas realizassem seus antigos ritos na forma de representações teatrais, durante as quais memoravam e se orgulhavam dos feitos dos antepassados, recordando possivelmente também as vinganças que deveriam ser realizadas.

Na ocasião da guerra contra os holandeses que invadiram a Bahia em 1624, a vingança, como finalidade da guerra, continuou a ser tolerada pelos padres e, provavelmente, perseguida pelos índios que participavam das guerras coloniais, conforme deduzimos do relato que o padre Vieira⁷⁶¹ escreveu sobre essa guerra, no qual a vingança aparece como um código compartilhado por indígenas, colonos e padres que, por motivos distintos, combatiam os inimigos holandeses.

⁷⁵⁸ Ibidem, p.50.

⁷⁵⁹ CARDIM, 1980, p.51.

⁷⁶⁰ Ibidem, p. 52.

⁷⁶¹ VIEIRA, 1626.

Na construção narrativa do padre Antônio Vieira⁷⁶² os habitantes locais se reuniram para evitar que os hereges holandeses assumissem o comando da Bahia e, assim, pusessem a perder as conquistas já realizadas por Deus na terra que outrora fora dominada pelo Diabo. A partir desse elemento central, o padre estrutura o restante de um discurso no qual retoma elementos da querela entre cristãos reformados e católicos

Nessa narrativa, a guerra contra os holandeses assumiu o sentido de “guerra simbólica entre a fé ‘verdadeira’ e a ‘falsa’, entre a ‘idolatria’ e a ‘heresia’”⁷⁶³. E, por se realizar por motivos justos, permitiu a superação de antigas querelas entre os habitantes da Bahia que se uniram para salvar a região das mãos dos piores inimigos da fé: os holandeses protestantes.

Os índios que participaram dessa primeira guerra contra os holandeses eram “súditos cristãos” dos portugueses há quase um século, portanto, provavelmente também conheciam bem os códigos culturais, políticos e religiosos que estruturavam o discurso missionário.

Nessa guerra, a vingança – antiga finalidade da guerra – foi considerada legítima por índios e missionários, que direcionaram seus esforços no combate de um inimigo comum. A nosso ver, o compartilhamento de inimigos de guerra por indígenas e europeus foi o mais importante resultado do processo de reorientação da atividade bélica indígena, que foi bem-sucedido graças ao fato de europeus e indígenas considerarem que a vingança, desde que bem fundamentada, constituía um motivo justo para a guerra.

Desse modo, com base nos pressupostos da teoria da mediação cultural acerca dos códigos compartilhados, analisaremos o envolvimento dos aldeamentos jesuíticos na guerra contra os holandeses que invadiram a Bahia em 1624, tendo em vista as diferenças entre católicos e calvinistas expressas na carta de Vieira⁷⁶⁴ e o fato dessas guerras terem sido adaptadas e ressignificadas nos aldeamentos missionários.

⁷⁶² Ibidem.

⁷⁶³ POMPA, 2011, p. 95.

⁷⁶⁴ VIEIRA, 1626.

6.1.2. A guerra contra os holandeses na carta ânua de 1626

Na carta ânua de 1626⁷⁶⁵, referente aos anos de 1624 e 1625, o jesuíta Antônio Vieira relatou a invasão holandesa à Bahia, enfatizando em seu relato as ações do Bispo D. Marcos Teixeira – que assumiu o posto de capitão dos soldados depois da prisão do governador –, dos jesuítas e dos índios aldeados na guerra contra os “hereges” holandeses.

Este texto, escrito quando o padre ainda era noviço, concebe esse episódio a partir de uma interpretação da história que associa os acontecimentos humanos às Sagradas Escrituras (que são atualizadas nos eventos) e, por consequência, aos planos de Deus para os homens. Essa ideia foi estruturada no pensamento missionário e no modelo católico da oratória sacra dos séculos XVI e XVII⁷⁶⁶, servindo de base para a forma como os padres interpretaram os fatos que relatam em seus textos. Pensando na relação entre a invasão holandesa e o texto bíblico, Vieira concebeu esse acontecimento como um castigo de Deus pelos pecados dos moradores da capitania da Bahia, os quais seriam perdoados mediante a ação dos castigados para combater os inimigos da Igreja católica.

Vieira inicia a narrativa da invasão holandesa, mencionando a profecia, feita por um padre da Companhia, do castigo que estava por vir:

Alguns dias antes da chegada dos inimigos, estando no coro em oração dois dos nossos padres, viu um deles a Cristo Senhor Nosso, com uma espada desembainhada contra a cidade da Baía, como quem a ameaçava. Ao outro dia apareceu o mesmo Senhor com três lanças, com que parecia atirava contra o corpo da igreja. Bem entenderam os que isto viram que prognosticava algum castigo grande; mas de qual houvesse ser estavam incertos, quando, em dia da Aparição de S. Miguel, que foi a 8 de maio de 1624, apareceram de fora, na costa, sobre esta Bahia, 24 velas holandesas de alto bordo, com algumas lanchas de gávea [...] ⁷⁶⁷.

Em maio de 1624, chega à Salvador uma esquadra com 26 navios holandeses, com os objetivos de molestar a política imperial espanhola e retomar os negócios com o açúcar brasileiro⁷⁶⁸. Segundo relatos da época, os

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ PÉCORA, Alcir. Introdução. In: VIEIRA, Antonio. *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2003.

⁷⁶⁷ VIEIRA, 1626, p. 82.

⁷⁶⁸ PUNTONI, 2002, p. 57

colonos da Bahia já haviam sido avisados pelo rei espanhol a respeito do perigo do ataque holandês, mas não haviam tomado as necessárias precauções. Dessa forma, ao avistar as armas e os navios espanhóis, a maior parte da população preferiu fugir a empreender uma guerra contra os invasores⁷⁶⁹.

Na narrativa da guerra que se sucedeu à chegada dos holandeses, Vieira buscou destacar a importância da ajuda dos membros das ordens religiosas e do clero secular da Bahia no combate aos invasores. Segundo o padre, inicialmente, os religiosos exortaram os habitantes locais que tentavam fugir a ficar e guerrear, proferindo um discurso que valorizava as ações guerreiras contra o inimigo “herege” e louvava a morte em campo de batalha (que poderia ser comparada a um martírio). Conforme relata, na ocasião do desembarque dos holandeses em Salvador, quando o governador Diogo de Mendonça preparava a resistência, o Bispo D. Marcos Teixeira saiu às ruas:

[...] com uma companhia de eclesiásticos, armados não só para animar a gente, mas para com a espada na mão se defender, e ofender se fosse necessário, ao inimigo. E correndo todas as estâncias, exortava a todos como verdadeiro prelado, e pastor, a pelejarem até a morte por sua Fé e Rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam. Saíram com a mesma pressa os nossos soldados, e o mesmo fizeram muitos dos outros religiosos. Prepararam-se com não menor cuidado as almas para morte que os corpos para a guerra [...]⁷⁷⁰.

Nos momentos seguintes aos confrontos com os holandeses, que duraram quase um ano, os religiosos da região passaram a participar ativamente das batalhas. Depois que o governador Diogo de Mendonça foi preso pelos holandeses, o bispo D. Marcos Teixeira assumiu a função de capitão-mor, passando a organizar a resistência ao inimigo⁷⁷¹. Segundo Vieira⁷⁷², os jesuítas formaram exércitos com os homens adultos dos aldeamentos sob sua tutela:

Conforme observamos no relato de Vieira, os índios foram fundamentais durante a resistência ao invasor holandês pela fidelidade que tiveram à Coroa

⁷⁶⁹ SALVADOR, 1982, p. 362.

⁷⁷⁰ VIEIRA, 1626, p. 82-83.

⁷⁷¹ SALVADOR, 1982, p. 366.

⁷⁷² VIEIRA, 1626.

portuguesa, já que não se aliaram aos holandeses, como alguns negros e portugueses fizeram:

Com relação à ênfase dada ao empenho dos membros do clero secular e das ordens religiosas na resistência baiana, inferimos que esta se explica não somente pelo fato de Vieira conceber a guerra como a expiação de um pecado (e, nesse caso, as práticas deveriam ser orientadas pelos mediadores entre Deus e os homens), mas também pelo fato de o inimigo a ser combatido ser protestante.

No relato sobre a invasão holandesa, a religião professada pelos inimigos dos portugueses dá ensejo a uma série de medidas tomadas pelos padres a fim de evitar que a “heresia” calvinista se espalhasse pela população da colônia, e também para conseguir o favor de Deus para a causa ibérica, que do ponto de vista do autor, era também a causa divina. Essas medidas tiveram como ponto central o reforço dos dogmas e ritos da igreja católica, criticados e banidos pelos calvinistas, ganhando destaque as procissões, a celebração do santíssimo sacramento, o culto das imagens e a confissão.

Um exemplo significativo é a descrição da celebração da quaresma que ocorreu durante a ocupação holandesa, na qual os padres se dedicaram mais:

pelo tempo ser mais santo acrescentavam ladainhas procissões, e mais pregações, e fizeram celebrar os ofícios da semana santa desencerrando o Santíssimo Sacramento, assim, e da maneira que o fizeram se estiveram na cidade, cousa que consolou muito, e animou os verdadeiros católicos, que vendo que os hereges infeccionavam a cidade com suas abominações, e ritos heréticos, nós em procissões, orações e ofícios santos, santificávamos os matos; com o que Deus era mui servido e honrado⁷⁷³.

Outra passagem emblemática da atitude defensiva dos padres em relação às agressões calvinistas ao catolicismo aparece na narrativa sobre a entrada dos holandeses na Quinta dos jesuítas, onde havia ficado um padre cuidando de alguns enfermos:

[...] com a esperança de morte por seu amor, se Deus fosse servido. Este [o padre] não deixou passar a ocasião de se confessar a si e a seus companheiros, em presença dos hereges, por católicos romanos, que eles tanto aborrecem; como foi que indo um com a espada nua para um crucifixo, o Padre lhe foi à mão dizendo que aquela era a imagem verdadeira do filho de Deus Jesus Cristo, digna

⁷⁷³ VIEIRA, 1626.

de toda a veneração. E pedindo-lhe eles carne lha negou, e disse que a Igreja Católica e Romana a proíbe a seus fiéis nas sextas feiras, qual aquele dia era, e portanto lh'a não havia de dar. Deu-lhes porém outras coisas de comer; e antes, no benzer da mesa, e depois no dar das graças, nomeou distintamente as pessoas da Santíssima Trindade, ao que eles cobriram o rosto, e logo com grande fúria quebrando tudo, e deitando com desprezo por terra as imagens, relíquias e ornamentos dos altares, fizeram presa nos cálices e alampadarios, e outra prata, e a levaram consigo⁷⁷⁴.

Na cena desse encontro entre jesuítas e holandeses, desenvolve-se um confronto no qual entram em jogo elementos do calvinismo que se opunham ao catolicismo da Contra-Reforma. Em primeiro lugar, o jesuíta confessa a si e aos seus companheiros, em presença dos holandeses, parecendo querer confrontar a concepção calvinista do livre exame de consciência.

Os holandeses, por sua vez, seguindo a tendência iconoclasta da Holanda reformada⁷⁷⁵, tentam destruir um crucifixo com a espada, ato que o padre consegue evitar, argumentando sobre a legitimidade de se venerar essa imagem, já que se tratava da “imagem verdadeira do filho de Deus”⁷⁷⁶.

Ainda confrontando os principais pontos de discórdia entre calvinistas e católicos, o holandês pede carne, em um dia em que esse alimento não era permitido aos católicos. O jesuíta não atende a essa sua solicitação, mas lhe oferece outros alimentos, benze a mesa, agradece e nomeia as pessoas da Santíssima Trindade. As atitudes do padre, que retrucou todas as provocações do holandês causaram a ira deste último que, então, começou a quebrar as imagens, as relíquias e os ornamentos. Em seguida, ele rouba os objetos sagrados de prata que havia no local. Contudo, o saque não é bem-sucedido, pois os escravos dos padres, armados de arcos e flechas resgatam os objetos do roubo.

Portanto, diante dos pontos destacados, podemos ler o relato de Vieira sobre a invasão holandesa à Bahia como uma guerra “religiosa” contra os “hereges”, pois contém passagens que narram ações que tinham como intenção reafirmar a posição religiosa daqueles que estavam envolvidos no conflito. Acreditamos que essa significação da guerra tenha sido transmitida aos indígenas por meio dos discursos jesuítas de incentivo à guerra e, que,

⁷⁷⁴ VIEIRA, 1626.

⁷⁷⁵ Iniciada por Karlstadt, um colega de Martim Lutero, a iconoclastia logo se espalhou por vários países europeus que aderiram a Reforma (EIRE, 1996, p. 302-305).

⁷⁷⁶ Ibidem.

possivelmente, os indígenas aldeados concebesses os invasores como inimigos da fé, no entanto, como pretendemos demonstrar, outros motivos parecem ter estimulado o empenho indígena no combate ao invasor.

6.1.3. Atuação indígena no combate aos invasores holandeses

Na guerra contra os holandeses, a aldeia do Espírito Santo ocupou uma posição de destaque. Criada em 1558, foi uma importante fornecedora de soldados para essa guerra, além de abrigar os jesuítas, o clero secular local e parte da população de Salvador que fugia dos holandeses que acabavam de entrar na cidade. De acordo com Vieira⁷⁷⁷, esta aldeia foi escolhida para a organização da resistência local, antes do Bispo assumir o posto de capitão-mor e ordenar o assentamento de um arraial mais próximo da cidade.

Num segundo momento, a aldeia de São João, assim como outros aldeamentos indígenas, cujos nomes não são mencionados na carta de Vieira, também receberam refugiados e forneceram soldados para os combates contra os holandeses⁷⁷⁸.

Além dos índios aldeados, a guerra contra os holandeses contou também com a participação dos índios escravizados que integraram os exércitos de alguns homens ricos da região⁷⁷⁹.

Segundo Vieira⁷⁸⁰, devido à falta de armamento europeu na cidade, os ataques aos holandeses foram quase todos feitos com o armamento bélico nativo, o arco e a flecha. E empregou-se também a tática de guerra indígena, que consistia nas emboscadas, ou seja, ataques-surpresa realizados a partir de esconderijos nas matas.

Em relação aos motivos pelos quais os indígenas da Bahia guerrearam contra os holandeses, podemos apontar para o fato de que parte destes grupos residia nos aldeamentos missionários. Como vimos, a partir do governo de Mem de Sá, essa tarefa passou a integrar o “contrato” estabelecido entre os

⁷⁷⁷ VIEIRA, 1626.

⁷⁷⁸ Ibidem.

⁷⁷⁹ SALVADOR, 1982.

⁷⁸⁰ VIEIRA, 1626.

índios, os missionários e a Coroa, segundo o qual em troca de terra e proteção, os índios prestavam serviços para a colônia.

É importante destacar que esses motivos não são apontados por Vieira, que menciona apenas uma causa para o empenho indígena na guerra contra os holandeses:

Depois da cidade tomada, ao quarto dia, vieram doze ou treze índios parentes de alguns que na bateria do forte foram mortos, deliberados a tomar vingança de suas mortes nas vidas dos holandeses; e assim o fizeram nalguns que andavam desgarrados por fora. Porém um destes, em cujo peito vivia a memória do pai morto, e o amor do mesmo o obrigava a mais, vai-se com seu arco e flechas à porta da cidade, com ânimo avantajado ao do outro Plutão Pinense na guerra da Itália, porque, se este rompeu por meio de inimigos para livrar a vida ao pai cativo, o nosso, para vingar a morte do pai morto, comete a cidade, desafiando a todos, e, depois de ter bem vendida a sua vida e melhor vingada a morte do pai, o acompanhou com a sua, caindo trespassado de uma bala⁷⁸¹.

Essa reação indígena parece indicar que, passado quase um século de missões na Bahia, o sistema bélico indígena não havia sido totalmente transformado segundo a vontade dos missionários, mas negociado: se os indígenas desses aldeamentos deixaram de comer carne humana e atacar seus inimigos tradicionais, eles ainda guerreavam para vingar a morte de seus parentes, principalmente quando esta guerra não era alvo de punição por parte das autoridades coloniais.

Note-se também que, na carta de Vieira, a vingança foi considerada legítima, não somente porque o inimigo a ser combatido era protestante, mas também porque se tratava de uma obrigação ditada pelo amor filial que, depois de ser cumprida, premiou o filho com uma morte que permitiu acompanhar seu pai. Cabe destacar que, essa segunda razão – única explicitada na carta – foi condenada pelos padres nas cartas escritas nas primeiras décadas da missão⁷⁸². Nesse sentido, questionamos: essa contradição não seria produto do processo de reorientação da guerra indígena para a expansão colonial, o qual legitimou a guerra desde que sua finalidade não fosse os rituais antropofágicos?

⁷⁸¹ VIEIRA, 1626, p.88.

⁷⁸² apud LEITE, 1956.

6.2. Códigos compartilhados

Além da carta de Vieira⁷⁸³, outros documentos indicam que os missionários que acompanhavam as expedições militares tinham, entre outras tarefas, aquela de animar os combatentes a guerrear contra os inimigos “hereges”. Essa tarefa é atestada nos certificados sobre a atuação dos padres emitidos pelos militares que participaram da fase final da luta pela expulsão dos holandeses da Bahia⁷⁸⁴, e nas informações sobre a participação dos missionários na guerra contra os franceses na década de 1550⁷⁸⁵.

Provavelmente, os discursos dos padres para animar os combatentes, a doutrina e os rituais religiosos que ocorriam nos aldeamentos contribuíram para a construção de um objetivo comum para a guerra: a detração do inimigo a ser combatido, cabendo nessa guerra a legitimação da vingança, que há muito havia deixado de ser consumada com os rituais antropofágicos e, portanto, coincidia com a noção cristã/europeia.

Essa sugestão dá pistas de possíveis acordos sobre a guerra entre missionários e nativos, fomentados durante o processo de reorientação do sistema bélico tupi. No caso dos missionários, a guerra contra os protestantes assumiu o sentido de uma guerra religiosa contra aqueles que profanavam o nome de Deus e poderiam difundir suas heresias na América Portuguesa. Tal significado foi observado no relato analisado⁷⁸⁶ e nos textos jesuíticos que fazem referência à guerra contra os franceses que invadiram o Rio de Janeiro na década de 1550⁷⁸⁷.

Já para os indígenas, os combates contra os calvinistas parecem ter significado uma vingança contra aqueles que mataram seus parentes, suposição que, se assumida como verdadeira, indica que Florestan

⁷⁸³ VIEIRA, 1626.

⁷⁸⁴ SOTO, Francisco Perez. Certificado passado por Francisco Perez de Soto, general de artilharia, sobre a atuação dos jesuítas no cerco da Bahia. Corte, 10 de setembro de 1638. 2 p. Original. (em espanhol); SOARES, Gomes de Abreu. Certificado passado por Gomes de Abreu Soares, capitão da infantaria Espanhola do Terço de Portugal, a respeito da ação de alguns padres jesuítas na defesa da Bahia contra os ataques de holandeses. Madrid, 4 de fevereiro de 1637. 2 p. Original.

⁷⁸⁵ Apud LEITE, 1956, v2.

⁷⁸⁶ VIEIRA, 1626.

⁷⁸⁷ ANCHIETA, José de. Carta ao padre Diogo Mirão. Bahia, 9 de julho de 1565. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 245-293.

Fernandes⁷⁸⁸, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro⁷⁸⁹ estavam parcialmente certos em suas afirmações sobre a centralidade da vingança nas guerras realizadas pelos Tupinambá.

Conforme verificado no primeiro capítulo, Florestan Fernandes⁷⁹⁰ inferiu que o complexo bélico tupinambá era determinado por um sistema religioso e acionado pelos pedidos dos antepassados por vingança, desse modo, tinha como principal função social preencher o vazio deixado por uma morte violenta com a execução e consumo do corpo de um membro do grupo assassino.

Apesar de concordarem com Fernandes com relação à centralidade da vingança no sistema bélico indígena, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha⁷⁹¹ apontam que o complexo guerra-sacrifício-antropofagia Tupinambá constituía uma máquina produtora do porvir e que, portanto, não era para vingar uma morte passada que os indígenas matavam e comiam seus inimigos, mas para produzir a promessa de uma vingança futura.

A análise que realizamos aponta que tanto a interpretação de Fernandes, quanto a proposta de Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha são pertinentes. No entanto, correspondem a momentos distintos do contato. Aventamos que enquanto os Tupinambá conseguiram realizar seus rituais antropofágicos, a guerra que realizavam ainda subordinava-se à relação dos nativos com seus antepassados e, portanto, visava restaurar a integridade social perdida com a morte violenta dos membros do grupo.

Não obstante, como demonstramos, a partir do início da colonização a belicosidade indígena começou a reorientar-se para expressar o descontentamento dos indígenas com o mundo colonial ou para atender as demandas dos colonizadores e dos indígenas em relação. Em vista do exposto, asseveramos que a interpretação de Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha segundo a qual o objetivo bélico indígena – a vingança – teria como principal função a produção de futuro é plausível para o estudo da reorientação da belicosidade indígena no contexto colonial.

Desse modo, o uso dessa proposta para a análise da vingança na guerra contra os holandeses – ao invés da sua utilização para a compreensão

⁷⁸⁸ FERNANDES, 1970.

⁷⁸⁹ CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985.

⁷⁹⁰ FERNANDES, 1970.

⁷⁹¹ CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985.

de uma guerra genuinamente indígena – é pertinente, porque, nesse caso, a vingança se constitui como objetivo bélico de sujeitos que, em contato com a perspectiva cristã (nos aldeamentos missionários), possivelmente adicionaram ao seu repertório cultural uma outra concepção do tempo e da história.

Portanto, se dentro da antiga “religião” tupinambá, a vingança voltava-se para o passado, é possível que ela se tornasse um dispositivo produtor de futuro depois do processo de reorientação bélica que ocorreu entre os índios coloniais, uma vez que as guerras das quais participavam não tinham mais como motivo a vingança contra inimigos tradicionais. No novo contexto, os inimigos eram ocasionais e determinados para atender as demandas da administração colonial, logo, em tempos de paz, a guerra era uma possibilidade.

Em vista do exposto, sugerimos que o Novo Mundo apresentado aos indígenas a partir do encontro intercultural contribuiu para a transformação das guerras indígenas em guerras coloniais. Essa transformação se explicita, principalmente, na motivação inicial do confronto - já que os alvos de guerra passam a ser sugeridos pelos agentes coloniais - e no modo de se consumir a vingança. Conforme indicam os documentos analisados, algumas décadas depois do início da colonização os indígenas abandonaram a antropofagia, mas não deixaram de se vingar de seus inimigos. Desse modo, a facilidade com que a antropofagia foi abandonada, sua transformação em argumento legal para a escravização indígena e a persistência da vingança autorizam a retomada⁷⁹² do seguinte questionamento sobre sua centralidade no processo da vingança guerreira: será que o rito central da vingança não era o assassinato do inimigo?

Por fim, a persistência da vingança como motivação ideológica também gera estranhamento, dado que essa prática não foi inicialmente concebida pelos missionários como um motivo justo para a realização da guerra.

A sobrevivência da vingança possivelmente se explica pelo fato de o processo de estabelecimento da colonização portuguesa no Brasil depender em grande medida dos serviços bélicos indígenas, fato que, por um lado, deu oportunidade para que os indígenas dos núcleos coloniais continuassem a praticar a guerra e, por outro, deixa a sugestão de que os colonizadores

⁷⁹² Além da análise das fontes nos sugerirem esse questionamento, cumpre notar que Monteiro (1994) propôs a mesma pergunta.

valorizavam a guerra tanto quanto os indígenas e de que também tinham na vingança o principal motivo ideológico para suas guerras, mas este é um assunto para uma outra pesquisa.

CONCLUSÃO

Nos relatos que divulgaram a “descoberta” do Novo Mundo⁷⁹³ a ênfase na belicosidade dos povos nativos e a afirmação de que estes faziam guerra porque se alimentavam de carne humana cumpriram importantes funções: legitimar a ocupação do Novo Mundo e a escravização dos indígenas e diferenciar as guerras indígena e europeia.

Ao situar os relatos dos descobridores no contexto europeu, observamos que a guerra era a regra, não a exceção. Desse modo, somente a afirmação de que a finalidade da guerra era a antropofagia poderia fazer com que os leitores dos primeiros relatos sobre o Novo Mundo concebessem a belicosidade desses povos como um elemento exótico e digno de ser punido com assassinatos em massa, a perda da soberania e da liberdade. Tal caracterização da guerra indígena foi construída no século XVI nas narrativas dos “descobridores” divulgadas para o grande público e financiadas por mercadores e banqueiros com interesse na exploração econômica do Novo Mundo.

Colombo, primeiro autor a asseverar que os antropófagos habitavam as terras descobertas, não presenciou nenhuma prática antropofágica. Portanto, sua afirmação se fundamentou na ideia difundida pelos relatos medievais de viagem de que os confins do mundo eram habitados pelos antropófagos. Com a expectativa de encontrar os “canibais”, o autor interpretou alguns gestos dos nativos com que fizera amizade, como a confirmação de que os canibais existiam e oprimiam os povos que encontrara.

Animado com a ideia de que havia descoberto um novo caminho para a Ásia e, desse modo, certo de que sua viagem traria vantagens econômicas para os reis de Castela, o navegador, depois de enfatizar as vantagens e a viabilidade da exploração econômica das terras visitadas, descreveu a população local, a qual concebeu como inferior porque diferia do modelo

⁷⁹³ COLOMBO, 1493; VESPÚCIO, 1503a, 1503b, 1504.

europeu de civilidade: não usavam roupas, não tinham reis, não habitavam cidades e não eram cristãos, havendo entre estes os piores casos – os indígenas que praticavam a antropofagia.

No contexto em que Colombo escreveu, tal afirmação legitimava a exploração econômica de uma terra habitada, na medida em que atribuía uma função para a presença europeia no local, a de acabar com a antropofagia e, com esse feito, proteger a parcela da população que, por não praticar o canibalismo e demonstrar querer servir aos europeus, deveria ser protegida, civilizada e convertida ao cristianismo.

Ademais, essa dualidade na representação dos americanos também endossava os dois projetos europeus para os povos do Novo Mundo: a conversão e a escravização.

A comparação entre a carta de Colombo⁷⁹⁴ e os textos apócrifos de Vespúcio⁷⁹⁵, particularmente das referências à belicosidade e à antropofagia indígena, apontou como uma suposição de Colombo - a ideia de que havia antropófagos nas terras descobertas - se transformou em truísmo nas mãos daqueles que deram publicidade à “descoberta” espanhola.

Os textos atribuídos a Vespúcio, cujo escopo principal era corrigir publicamente as informações fornecidas por Colombo sobre a identidade das terras visitadas, reiterou a afirmação de que havia antropófagos no Novo Mundo, ao mesmo tempo em que desenvolveu o tema da belicosidade dos americanos, quando explicou que estes faziam guerra porque se alimentavam de carne humana e também para se vingar dos inimigos que matavam e comiam seus parentes e amigos.

Notamos que as duas explicações para a guerra indígena apresentadas nos textos apócrifos de Vespúcio sintetizam as duas concepções sobre os nativos que embasavam este tipo de relação: a primeira⁷⁹⁶ destacou o aspecto bestial dos indígenas ao associar guerra e caça, pois afirmou que os indígenas faziam guerra para capturar prisioneiros, cujos corpos constituíam a base de sua alimentação. A segunda⁷⁹⁷ atribuiu uma dimensão humana aos indígenas

⁷⁹⁴ COLOMBO, 1493.

⁷⁹⁵ VESPÚCIO, 1503a, 1503b, 1504.

⁷⁹⁶ VESPÚCIO, 1503b

⁷⁹⁷ VESPÚCIO, 1504.

ao fazer a aproximação entre os confrontos nativos e as guerras europeias, por um sentimento compartilhado, a saber, a vingança.

Apesar dessa aproximação entre guerra indígena e europeia, a carta a Soderini⁷⁹⁸ não deixou de destacar as diferenças entre as duas. Este fato fica evidente nas descrições dos supostos combates realizados entre a tripulação da esquadra em que Vespúcio viajava e os nativos. Em todos os casos, a indisposição dos nativos para fazer comércio com os europeus e o sequestro de marinheiros para serem comidos constituíram motivos para legitimar os contra-ataques que resultaram na morte e na escravização dos indígenas.

Portanto, os textos dos descobridores também informam que o comportamento dos europeus em relação aos povos do Novo Mundo estava orientado para o confronto, ao invés da troca.

Na práxis colonizadora, a violência e as consequências desastrosas para as populações nativas foi alvo da denúncia de Montessinos⁷⁹⁹, que explicitou a incoerência entre a pretensão de converter os indígenas e a violência praticada contra eles.

A denúncia de Montessinos evidenciou que, em menos de duas décadas, o entendimento dos colonizadores sobre a guerra e o cativeiro se tornou dominante em relação ao significado que tinham para os indígenas, pois se impôs de modo violento por meio da guerra e de uma nova organização do trabalho que explorava os indígenas, sem lhes garantir os recursos minimamente necessários para a sobrevivência. A violência empregada para a colonização denota que a práxis colonizadora (e bélica) europeia, com sua ampla capacidade destruidora, causava estragos maiores que os provocados pelas guerras sem tréguas que os descobridores afirmavam ser realizadas pelos indígenas.

Ademais, ao demonstrar a incoerência entre a proposta de conversão e o efetivo tratamento dispensado aos indígenas, as acusações de Montessinos lançaram as bases para o questionamento da legitimidade da empresa colonial espanhola, num contexto em que o pensamento religioso fundamentava as ações políticas.

⁷⁹⁸ VESPÚCIO, 1503b

⁷⁹⁹ Apud SUESS, 1992.

A dúvida que Montessinos lançou foi compartilhada por poucos. A maior parte dos debatedores aceitou que o cotejamento das representações da organização social indígena com a teoria de Aristóteles⁸⁰⁰ sobre a servidão natural fundamentava a presença europeia no Novo Mundo e a escravização dos indígenas. Para os defensores da escravidão indígena e da colonização espanhola, a belicosidade dos nativos revelava sua incapacidade de viver em sociedade e de se autogovernar, assim como a prática da antropofagia atestava que não faziam pleno uso da razão. Portanto, era vital que fossem comandados por homens capazes de instituir a lei e a justiça.

Conforme afirmou Zeron⁸⁰¹, a releitura das obras de Santo Agostinho e de Ptolomeu de Lucca – pensadores da igreja católica que também se embasaram em Aristóteles para legitimar as políticas de dominação – possibilitou aos teólogos de Salamanca fundamentar o *dominium* ibérico em termos religiosos e históricos, assim como também permitiu a contestação das teorias que defenderam a ideia de que os nativos eram escravos naturais. Santo Agostinho retirou a escravidão do domínio natural ao defini-la como uma punição ao pecado da guerra, portanto, como oportunidade de redenção. Ptolomeu de Lucca explicou o poder tirânico como o instrumento de instauração da justiça divina nos lugares em que os habitantes desrespeitavam a lei natural.

Tais formulações permitiram justificar teologicamente a colonização sem modificar a essência da política já adotada para o governo dos nativos, pois, após afirmar que necessitavam da tutela dos espanhóis, propôs a conciliação entre a adoção de um regime severo de governo e a conversão ao cristianismo.

A nosso ver, essas discussões e o esforço realizado pelos intelectuais de Salamanca para estabelecer justificativas para a violência praticada pelos colonizadores contra os indígenas denunciavam que a violência era um elemento intrínseco à prática colonizadora.

Nesse sentido, podemos afirmar que as discussões teológicas concluíram a fundação da guerra colonial no âmbito jurídico, pois transformaram a práxis bélica europeia e as ideias dos textos dos

⁸⁰⁰ ARISTÓTELES, 1997.

⁸⁰¹ ZERON, 2011.

descobridores relativas a essa práxis e ao uso do trabalho escravo indígena em leis amparadas no direito natural e canônico.

Na América portuguesa, a concepção dos indígenas como homens inferiores e violentos justificou o estabelecimento de relações hostis com a maior parte da população nativa. Nesse contexto, as guerras de “conquista” também precederam as discussões jurídicas e o estabelecimento de leis que regulamentavam a guerra e a escravização das populações nativas. A base dessa lei foi apresentada no Regimento de Tomé de Souza⁸⁰², que justificava a realização de guerras contra os indígenas que destruíram os primeiros estabelecimentos coloniais.

Segundo foi possível inferir a partir da observação da prática dos primeiros donatários portugueses, as guerras contra os nativos foram justificadas pela premissa de que os indígenas eram belicosos e antropófagos. Paulatinamente, tal ideia passou a integrar os argumentos dos jesuítas que atuaram na América portuguesa: embora a formulação de Vitória com relação à possibilidade de conversão dos antropófagos por meio do convencimento estivesse presente nas primeiras cartas sobre a missão no Brasil, foi logo substituída por um novo projeto que legitimou as guerras contra os indígenas e buscou conciliar escravidão e evangelização sob a alegação de que a persuasão era insuficiente para acabar com a prática da antropofagia e a belicosidade entre os nativos.

A justificativa para essa mudança foi sintetizada na obra *Diálogo sobre a conversão do gentio*⁸⁰³ e a nova proposta foi apresentada no texto *Plano civilizador*⁸⁰⁴, ambas escritas pelo padre Manuel da Nóbrega, Provincial do Brasil, durante as campanhas bélicas realizadas pelos governadores-gerais Duarte da Costa e Mem de Sá para expansão do território português e para a aquisição de escravos. Tais textos visaram legitimar as mudanças implementadas na política relativa aos indígenas junto às duas instâncias às quais os missionários estavam subordinados: a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus.

⁸⁰² D. João III, 1549.

⁸⁰³ NÓBREGA, [1556-1557].

⁸⁰⁴ NÓBREGA, 1558.

O esforço para a legitimação da práxis relativa aos índios pôde ser observado também nas descrições das campanhas bélicas. Nestes textos, governadores gerais e missionários foram parciais, pois não mencionaram a ajuda bélica recebida das tribos aliadas – o único modo de se fazer guerra no Brasil, já que em Portugal não havia muitos homens dispostos a se mudar para a colônia – e destacaram que as tribos inimigas eram contrárias ao fim dos rituais antropofágicos.

No entanto, as informações sobre o contexto da guerra e os fragmentos das fontes sobre a guerra na Bahia⁸⁰⁵ permitem deduzir que os ataques aos colonizadores e as guerras intertribais consistiram também em reações à expansão das áreas ocupadas pelas propriedades agrícolas portuguesas e à escravização. Por outro lado, as descrições que os governadores fizeram das guerras realizadas contra os indígenas indicaram que tais confrontos não se restringiram a medidas punitivas, pois atingiram muitos grupos que não haviam se rebelado, aumentando significativamente o território português e o número de escravos.

Mediante a análise desses documentos, inferimos que a ideia de que a principal finalidade da guerra realizada pelos indígenas era obter prisioneiros para os rituais antropofágicos as análises antropológicas do complexo bélico indígena insuficientes para a compreensão das guerras coloniais, já que sua repetição isola as representações desse complexo do contexto do encontro intercultural, dificultando a identificação dos filtros envolvidos na produção e na circulação das primeiras representações dos indígenas e criando a falsa ideia de que, durante a primeira década do encontro, a presença europeia não afetou as guerras realizadas pelos nativos.

Em vista do exposto, observamos que os primeiros antropólogos⁸⁰⁶ que analisaram a cultura dos Tupinambá, ao isolarem as descrições dos nativos do contexto colonial, ignoraram o fato de que a ênfase nos elementos que diferenciavam as guerras indígena e europeia foi uma estratégia europeia para justificar a guerra no Novo Mundo e, por decorrência, diferenciar a violência europeia da indígena. A partir dessa desconsideração, esses estudiosos foram unânimes em destacar a vingança, consumada com a antropofagia, como a

⁸⁰⁵ NÓBREGA, 1559; COSTA, 1555; SÁ, 1570.

⁸⁰⁶ FERNANDES, 1963, 1970; MÉTRAUX, 1979; LÉVI-STRAUSS, 1976; CLASTRES, 1979.

principal finalidade das guerras realizadas pelos indígenas e em considerar as informações sobre as guerras coloniais como indicativos de um processo de aculturação em curso.

Conforme observamos, tal forma de representar os confrontos intertribais repete a perspectiva etnocêntrica que ampara ideologicamente o imperialismo ibérico e, por essa razão, não considera que o encontro intercultural foi um encontro de belicosidades e que a guerra foi um elemento presente nas relações entre europeus e nativos desde o estabelecimento dos primeiros núcleos coloniais no Novo Mundo, período no qual europeus e indígenas ajustaram seu antigo sistema bélico em vista das peculiaridades da situação colonial. Por conseguinte, inferimos que as guerras relatadas ou descritas pelos europeus não eram simples confrontos intertribais, mas guerras coloniais.

Nessa perspectiva, entendemos que as observações de Fernandes⁸⁰⁷ relativas à centralidade da atividade guerreira e da vingança para os Tupinambá devem ser revistas à luz da consideração de que os cronistas observaram o complexo bélico indígena em um período em que a guerra era a regra e integrava as relações interétnicas, pois atendia às demandas dos portugueses e dos indígenas criadas durante o contato.

A estrita relação entre a belicosidade indígena e europeia, além de ser um dado das fontes, foi evidenciada pelos novos estudos que demonstraram que, embora a vingança fosse uma importante finalidade da guerra tupi, a partir do encontro intercultural, os confrontos intertribais passaram a integrar a dinâmica das guerras para instalação dos núcleos colonizadores.

De acordo com Whitehead e Ferguson⁸⁰⁸, a expansão dos impérios ibéricos no continente americano teria ocasionado a formação de novos grupos étnicos (tribos) nas margens das áreas colonizadas, os quais conseguiram manter uma relativa autonomia com relação ao governo espanhol, porque, sazonalmente, os espanhóis necessitavam do apoio bélico das tribos para a expansão e a defesa dos territórios que conquistavam.

Essa proposta, embora tenha sido formulada a partir de um balanço de estudos sobre a reorientação da guerra fora da América portuguesa do século

⁸⁰⁷ FERNANDES, 1970.

⁸⁰⁸ WHITEHEAD; FERGUNSON, 2001.

XVI, ajudou a entender o processo de transformação da atividade bélica nesse contexto.

A análise que realizamos indicou que as populações indígenas da América portuguesa preferiram estabelecer alianças bélicas com os europeus para atingir objetivos que, apesar de mudarem contextualmente, conservavam os propósitos da vingança e da manutenção da autonomia grupal.

Observamos que a amizade ou inimizade dos indígenas em relação aos europeus teve estrita relação com os interesses supracitados. Assim, durante as guerras que ocorreram na década de 1550, na Bahia, os portugueses foram considerados inimigos, pois, depois de invadir os territórios nativos, escravizaram e mataram um grande número de indígenas, fatos que justificaram os sequestros de alguns brancos, tentativas de retomada de territórios, saques, ou seja elementos que parecem misturar as antigas demandas de vingança com as novas necessidades criadas a partir do início da colonização.

Já no contexto das guerras luso-francesas e luso-holandesas, alguns chefes nativos estabeleceram alianças duradouras com os portugueses, em razão de estes últimos, por necessitarem do apoio dessas lideranças, oferecerem cargos, recompensas, terras aos nativos aliados, além da oportunidade dos indígenas vingarem-se de antigos e novos inimigos.

Tais observações demonstram que a “abertura” dos nativos ao outro, imanente às culturas tupi, constituiu o cerne a partir do qual a cultura bélica indígena foi transformada e, portanto, endossaram aquilo que foi sugerido por Viveiros de Castro⁸⁰⁹ em sua análise sobre a “inconstância” indígena.

Contudo, cumpre notar que, para além dessa abertura, uma real razão prática foi desenvolvida entre os indígenas durante o encontro intercultural, mediante as novidades trazidas pelos estrangeiros. Embasada na compreensão nativa do outro europeu, essa razão determinava a qualidade da relação dos nativos com os europeus, além de fornecer elementos para que os indígenas escolhessem os bens culturais e materiais desse outro que pudessem ser “úteis” ao momento que vivenciavam, sendo importante destacar que essa compreensão também serviu para preservar os interesses indígenas

⁸⁰⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

ameaçados por uma alteridade portadora de um potencial bélico de destruição nunca antes imaginado pelos nativos.

Sobre esse ponto, concluímos que os estudos sobre as relações interculturais são imprescindíveis para a compreensão do papel da guerra nas sociedades indígenas e dos processos de transformação cultural e de reorientação da guerra.

A densidade e complexidade das transformações que ocorreram a partir do encontro intercultural foram primeiramente vislumbradas pelos pesquisadores Vainfas⁸¹⁰ e Metcalf⁸¹¹, que analisaram as confissões que compuseram o processo inquisitorial instaurado pela igreja católica na Bahia sobre a Santidade de Jaguaripe, uma mobilização ocorrida na década de 1580 cujos principais participantes foram os escravos do Recôncavo baiano.

Na análise dessa revolta, verificamos que a apropriação indígena de elementos do culto e do dogma católico para o enfrentamento do sistema colonial criou dificuldades analíticas para Metcalf, já que tal apropriação não se adequava à concepção do encontro cultural como um choque entre culturas “fechadas” e que, portanto, esse caso não permitia sustentar a tese de que os indígenas se rebelaram contra a violência colonial por meio de um retorno à antiga tradição.

Por outro lado, o estudo de Vainfas forneceu preciosas pistas para a análise das transformações provocadas nas culturas indígenas a partir do encontro, pois observou que o movimento da Santidade não propôs uma mudança radical no *status quo* colonial, visto que utilizava a simbologia do catolicismo nos rituais e na organização da hierarquia da comunidade de seus seguidores.

Conforme observamos na análise do processo inquisitorial sobre a Santidade, a configuração desse movimento indicou que a cultura dos rebelados estava irreversivelmente transformada e se compunha de uma mistura de elementos europeus e nativos. Esse fato também pode ser vislumbrado na dupla interpretação que o objetivo ritual de transformar os brancos em escravos dos índios propicia: tanto pode indicar que os indígenas desejavam conservar a organização social instaurada a partir da colonização

⁸¹⁰ VAINFAS, 1995.

⁸¹¹ METCALF, 2005.

apenas invertendo as posições sociais ocupadas por índios e brancos, quanto permite aventar que desejavam matar os brancos em terreiro para vingar a captura e a morte de seus parentes e amigos.

Embora seja impossível inferir o significado real de tal objetivo, podemos afirmar que os indígenas que participavam dos cultos da Santidade de Jaguaripe desejavam vingar as violências cometidas pelos brancos.

A influência da nova realidade criada pelo encontro intercultural no modo de os indígenas pensarem a guerra e darem continuidade à prática da vingança foi observada por Cardoso et al.⁸¹² e Pompa⁸¹³, que analisaram as cartas trocadas entre os Potiguara, Felipe Camarão e Pedro Poti no final das guerras luso-holandesas e a missiva escrita por Antonio Paraupaba aos Estados Gerais depois da capitulação dos holandeses.

De acordo com os autores, essas cartas são fontes privilegiadas para o estudo da transformação da cultura indígena, pois ao mesmo tempo em que ilustram como os Potiguara se apropriaram do repertório cristão e dos termos das disputas entre calvinistas e católicos, também apontam que, apesar das mudanças, o motivo da vingança prevaleceu entre os indígenas.

Da análise realizada, Pompa⁸¹⁴ inferiu que, no contexto colonial, a tradução da forma tradicional da vingança nos termos da linguagem religiosa foi o único modo de os indígenas legitimarem a continuidade da guerra.

Tal inferência permitiu compreender os processos de reorientação bélica analisados nessa tese e indicou a adequação da proposta da *teoria da mediação cultural* para a análise do complexo bélico tupi ao apontar que os códigos criados pelos missionários para comunicação intercultural forneceram elementos tanto para a legitimação quanto para a ressignificação da vingança, fomentando a transformação das guerras intertribais em guerras coloniais.

Por sua vez, nossa análise e a observação de Pompa reforçam a tese formulada por Fernandes⁸¹⁵ em seus estudos sobre o complexo bélico tupi, na qual confirma que a vingança foi um motivo que estimulou os indígenas a participar das guerras coloniais.

⁸¹² CARDOSO et al., 2009.

⁸¹³ POMPA, 2011.

⁸¹⁴ Ibidem.

⁸¹⁵ FERNANDES, 1967.

Tais ilações foram verificadas também em nossa análise do processo de reconfiguração do complexo bélico tupi que ocorreu na Bahia entre meados do século XVI e 1624. Nesse estudo, constatamos que a possibilidade de vingança foi um importante estímulo para a participação indígena nas guerras coloniais.

O alcance da proposta da teoria da mediação cultural para o estudo da ressignificação da guerra foi parcialmente verificado. Esse objetivo foi limitado pela natureza das fontes sobre os povos indígenas: jesuítas e governadores-gerais quase não informam sobre os acordos bélicos estabelecidos entre colonizadores e indígenas, mas são prolixos no detalhamento de ações que permitem associar os indígenas a homens “selvagens”, cujo único interesse era guerrear para obter cativos para os rituais antropofágicos.

Apesar das limitações apontadas, a análise das fontes permitiu observar que as motivações bélicas dos indígenas se transformaram de acordo com o contexto, pois trouxeram informações que facultam a identificação de dois conjuntos de finalidades bélicas situados em diferentes recortes temporais.

Na década de 1550, observamos que os indígenas faziam guerra para vingar os afins mortos e escravizados, obter os bens europeus que apreciavam e recuperar o território perdido. Portanto, nesse período, além de servir para vingar as mortes dos parentes e amigos, a guerra tinha a função de resolver os impasses criados pela instituição do trabalho escravo e o avanço das fronteiras agrícolas portuguesas.

A partir da década de 1580, verificamos que, embora a maior parte dos indígenas da Bahia estivesse sob a tutela dos colonos e dos missionários, a guerra e a vingança ainda eram práticas centrais para os nativos. No novo contexto, a vingança deixou de ser consumada com os rituais antropofágicos e a guerra se transformou em uma atividade que visava atender as demandas coloniais por escravos e terras e de defesa das terras conquistadas.

Dois documentos produzidos depois da instalação dos portugueses no litoral da Bahia⁸¹⁶ permitiram recuperar elementos das negociações estabelecidas entre missionários, administradores coloniais e indígenas aldeados para o estabelecimento de um padrão de entendimento sobre as

⁸¹⁶ CARDIM, 1978; VIEIRA, 2003.

guerras realizadas com a ajuda indígena. Nesse acordo, os nativos acataram as exigências da administração colonial e dos jesuítas, aceitando viver em aldeamentos sob a tutela dos jesuítas e não mais realizar os rituais antropofágicos. Em troca, os missionários foram tolerantes com outras práticas do complexo guerra-sacrifício indígena.

Essa tolerância foi observada nas descrições de Cardim⁸¹⁷ das visitas que realizou, acompanhando o padre Cristóvão Gouveia aos aldeamentos missionários da Companhia de Jesus no Brasil. Nelas verificamos que os missionários consentiram que os indígenas mantivessem algumas práticas do antigo complexo bélico tupi – como as danças e cantos que integravam os rituais de vingança – durante a recepção e a festa realizada para os padres visitantes.

Deduzimos que tal condescendência decorria da compreensão dos padres de que a belicosidade indígena possuía uma utilidade instrumental para a administração colonial, dado que atendia às demandas da colônia por escravos, terras e segurança. Inferimos, também, que, nesse contexto, a guerra ainda fazia sentido para os indígenas, pois os danos causados pelas guerras coloniais estavam vivos em suas memórias e continuavam a afetar suas vidas.

A descrição do padre Antônio Vieira⁸¹⁸ da guerra contra os holandeses que invadiram a Bahia em 1624 representou o ápice da condescendência dos jesuítas para com os indígenas ao apresentar a vingança que um indígena empreendeu contra um holandês que havia assassinado seu pai como uma motivação legítima para a prática da guerra.

Tal legitimação representou um contraponto ao pensamento jesuítico sobre a missão no Brasil, já que, anteriormente, as guerras realizadas pelos indígenas para vingar os parentes mortos foram condenadas pelos padres.

A nosso ver, o texto de Vieira, particularmente nas referências à participação indígena na guerra contra os holandeses, evidencia que o processo de transformação dos confrontos intertribais em guerras coloniais ocorreu junto com a construção da legitimação da prática da vingança, num contexto em que as guerras de conquista e a escravização dos indígenas

⁸¹⁷ CARDIM, 1978.

⁸¹⁸ VIEIRA, 1626.

foram ações imprescindíveis para a instalação da colônia portuguesa no Brasil. Esse contexto permite compreender as mudanças que ocorreram nas concepções de missionários e indígenas aldeados sobre a legitimidade da prática da guerra e da vingança.

Com efeito, é impossível deduzir qual era o significado da guerra para os indígenas antes do encontro intercultural. Entretanto, o relato de Vieira⁸¹⁹ e os outros textos analisados nesse trabalho indicaram que a vingança foi uma importante motivação para a participação indígena nas guerras realizadas entre meados do século XVI e as primeiras décadas do século XVII, fato que confirma parte das inferências dos estudos de Fernandes⁸²⁰ e Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha⁸²¹ a respeito do complexo bélico tupi.

Como vimos, Fernandes inferiu que a vingança era fundamental para os indígenas, pois tinha a função de preencher o vazio deixado pela morte de um membro do grupo social assassinado durante a guerra. E Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha propuseram que a vingança, concluída com a execução em terreiro e os rituais antropofágicos, servia para produzir futuro, pois toda guerra produzia a promessa de uma vingança futura.

Como destacamos no final do último capítulo dessa tese, as inferências desses dois estudos são pertinentes para a compreensão da belicosidade indígena em diferentes momentos do processo de colonização. Em seu início, possivelmente, os indígenas guerreavam para atender as demandas dos seus antepassados e, assim, recuperarem a integridade social perdida pelas mortes violentas, conforme asseverou Fernandes.

No entanto, aventamos que, com o passar do tempo, o trabalho de catequese e as mudanças que ocorreram na realidade indígena a partir do encontro tenham ocasionado a transformação da motivação da participação indígena na guerra, no sentido proposto por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha. Isso porque, no novo contexto, os inimigos a serem enfrentados na guerra não eram “velhos conhecidos”, mas determinados conforme as demandas dos colonizadores, e os alvos da vingança só eram determinados pouco antes do início da guerra.

⁸¹⁹ VIEIRA, 1626.

⁸²⁰ FERNANDES, 1970.

⁸²¹ CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985.

Assinalamos que a contextualização da belicosidade indígena ampliou sobremaneira a compreensão do tema investigado e revelou-se um exercício crítico fundamental para o entendimento da transformação da guerra indígena em guerra colonial, percepção fundamental deste trabalho.

Finalmente, concluímos que o estudo efetuado ao longo desta tese ensejou a conformação de três constatações principais acerca da conjuntura do encontro intercultural, aqui sintetizadas.

A prática bélica indígena foi um instrumento crucial para o processo de colonização, posto que propiciou aos portugueses a aquisição das terras e da mão de obra necessária para as atividades econômicas, como vem corroborando a historiografia recente.

O exame das fontes em perspectiva histórica permite reconhecer os filtros envolvidos na caracterização do complexo bélico indígena, cujo objetivo central era caracterizar um estado de barbárie que justificasse a necessidade da colonização ibérica;

As guerras realizadas no Novo Mundo a partir do encontro ultrapassaram as antigas rivalidades intertribais, tanto em suas motivações, quanto em suas finalidades, pois inseriram novos vetores e novas demandas nos antigos confrontos intertribais, convertendo-os indelevelmente em conflitos coloniais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes manuscritas

Instituto de Estudos Brasileiros (IEB-USP)

Certificado passado por Gomes de Abreu Soares, capitão da infantaria Espanhola do Terço de Portugal, a respeito da ação de alguns padres jesuítas na defesa da Bahia contra os ataques de holandeses. Madrid, 4 de fevereiro de 1637. 2 p. Original.

Certificado passado por Francisco Perez de Soto, general de artilharia, sobre a atuação dos jesuítas no cerco da Bahia. Corte, 10 de setembro de 1638. 2 p. Original. (em espanhol).

FONTES IMPRESSAS

Organizadas por data de produção

Epistolário jesuítico

ANCHIETA, José de. Carta do padre José de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal. São Paulo de Piratininga, abril de 1557. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956. v. 2, p. 364-371

_____. Carta do padre José de Anchieta ao geral Diogo Lainez. São Vicente, 16 de abril de 1563. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 177-195.

_____. Carta ao padre Diogo Mirão. Bahia, 9 de julho de 1565. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 245-293.

ANCHIETA, José de. Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 349-394.

BLÁZQUEZ, Antônio. Carta do padre Antônio Blázquez aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 8 de julho de 1555. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos*

primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2. p.250-260.

_____. Carta referente ao quadrimestre de janeiro a abril de 1556. Bahia, [maio] de 1556. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 266-274. 1556a.

_____. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 4 de agosto de 1556. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 296-301. 1556b.

_____. Carta referente ao quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557, escrita pelo irmão Blázquez. Bahia, 1 de janeiro de 1557. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 345-355. 1557a.

_____. Carta a Inácio de Loyola. Bahia, 10 de junho de 1557. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 377-391. 1557b.

_____. Carta ao padre Diego Leynes. Bahia, 30 de abril de 1558. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 425-445.

CORREIA, Pero. Carta ao Padre Brás Lourenço. São Vicente, 18 de julho de 1554. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 63-71.

GRÃ, Luís da. Carta ao padre Inácio de Loyola. Bahia, 27 de dezembro de 1554. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 128-139. 1554a.

_____. Carta ao padre Diego Mirón. Bahia, 27 de dezembro de 1554. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 140-148. 1554b.

NAVARRO, Juan de Aspilcueta. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Salvador, agosto de 1551. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 276-282.

NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 10 de abril de 1549. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 108-114. 1549a.

_____. Carta do padre Manuel da Nóbrega ao Dr. Martim Azpilcueta Navarro. Salvador, 10 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 118-144. 1549b.

_____. Carta [aos Padres e Irmãos de Coimbra]: informação sobre a Terra do Brasil. Bahia, agosto de [1549]. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 145-154. 1549c

_____. Carta ao padre Simão Rodrigues. Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 155-169.

_____. Carta ao padre Simão de Vasconcelos. Bahia, 10 de julho de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 367-374.

_____. Carta ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 419-425.

_____. Carta a D. João III. S. Vicente, outubro de 1553. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 13-17.

_____. Diálogo sobre a sujeição do gentio (Bahia, 1556-1557). In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 317-344.

_____. Carta ao padre Miguel de Torres. Bahia, agosto de 1557. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 396-404.

_____. Carta ao padre Miguel de Torres. Bahia, 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 445-459. (Plano Civilizador)

_____. Carta a Tomé de Sousa. Bahia, 5 de julho de 1559. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 3, p. 95-6.

PIRES, Ambrósio. Carta do padre Ambrósio Pires ao padre Diego Mirón. Bahia, 6 de junho de 1555. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 2, p. 228-233.

PIRES, Francisco. Carta dos Meninos Órfãos [escrita pelo padre Francisco Pires ao padre Pero Dominech]. Bahia, 5 de agosto de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956. v. 1, p. 375-389. 1552a.

_____. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 5 de agosto de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 391-400. 1552b.

_____. Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 7 de agosto de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 390-399. 1552c.

_____. Carta aos padres e irmãos de São Roque. Bahia, 30 de julho de 1559. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 3, p. 108.

RODRIGUES, Vicente (Ir). Carta aos padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de maio de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 305-314. 1552a.

_____. Carta ao padre Simão Rodrigues. Bahia, maio de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 315-320. 1552b.

_____. Carta aos Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de setembro de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 415-417. 1552c.

SARDINHA, Pero F. Carta do bispo D. Pedro Fernandes Sardinha ao padre Simão de Vasconcelos. Bahia, julho de 1552. In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. 1, p. 357-365.

VIEIRA, Antônio. Carta ânua, 1626. In: _____. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003.

Relativas aos descobrimentos e à administração colonial

CAMINHA, Pero V. de. Carta de Pero Vaz de Caminha [ao rei D. Manuel]. 1º de maio de 1500. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 73-117.

COLOMBO, Cristóvão. Diário de Bordo (1492-1493). In: VARELA, Consuelo. (Org.). *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madri: Alianza Editorial, 1989.

_____. Carta a Luís de Santangel. 15 de fevereiro de 1493. In: VARELA, Consuelo; GIL, Juan. (Orgs.). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. nuevas cartas*. Madri: Alianza Editorial, 1992, p. 219-227.

COLÓN, Hernan. *Vida del almirante d. Cristóbal Colón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

COSTA, Duarte da. Carta de Duarte da Costa ao rei D. João III. Salvador, 6 de junho de 1555. In: DIAS, Carlos M. (Org.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1921, p. 377-379.

_____. Carta de Duarte da Costa ao rei dando-lhe conta da guerra que o Gentio fazia à cidade do Salvador. 10 de junho de 1555. In: DIAS, Carlos M. (Org.). *História da Colonização Portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1921, p. 377-379.

D'ARAUJO, João. Testemunho de João d'Araújo, fidalgo da casa d'El Rei. In: SÁ, Mem de. Documentos relativos a Mem de Sá. Governador Geral do Brasil. *Anaes da Biblioteca do Rio de Janeiro*, v. 27, 1905, p.137-8.

D. JOÃO III. Primeiro Regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (1549). In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo. (Orgs.). *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.142-148.

FERNANDES, Gonçalo. Confissão de Gonçalo Fernandes, cristão velho, mamaluco, no tempo da graça, e, 13 de janeiro de 1591. In: VAINFAS, (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.181-187.

MESTRE JOÃO. Carta de Mestre João. 1º de maio de 1500. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

NOBRE, Domingos F. Confissão de Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, mestiço, cristão velho, no tempo da graça do Recôncavo, no último dia dela, em 11 de fevereiro de 1592. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 346-361.

PARAUPABA, Antônio. Dois distintos requerimentos ou exposições entregues a V.^{as} Ex.^{as} Os Estados Gerais dos Países Baixos Unidos por Anthonio Paräupába, que em vida foi Regedor dos Brasilianos na capitania do Rio Grande. Enviado a V.^{as} Ex.^{as} como representante da nação Brasiliana, depois da infeliz perda recente do Brasil, para expor a situação lamentável e deplorável dessa mesma nação e para pedir ajuda e assistência. Gravenhage (Haia): Arte e Livros, 1657. In: HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na

República dos Países Baixos: As Representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, n. 154, 2006, p. 37-69. (Impresso por Henricus Hondius, morador da Hoffstraet, na tipografia Arte e Livros. Panfleto KB [7871]).

RELAÇÃO do Piloto Anônimo (1500). In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

SÁ, Mem de. Instrumentos dos serviços de Mem de Sá, 1570. Documentos relativos a Mem de Sá. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 27, 1905, p. 129-218.

VESPÚCIO, Américo. Carta de Américo Vespúcio a Lourenço dei Médici. Setembro/outubro de 1502. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 273-286. (Carta de Lisboa).

_____. As quatro navegações, 1503. In: BUENO, Eduardo. Apresentação e notas. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003, p. 70-100. (Carta a Soderini, 1ª e 2ª viagens) 1503a

_____. Carta de Américo Vespúcio a Pedro Soderini, 1503. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 329-347. (Carta a Soderini, 3ª e 4ª. viagem) 1503b

_____. *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio, 1504. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luís. (Orgs.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 307-327.

Organizadas por data de publicação

ANCHIETA, José de. Informações dos primeiros aldeamentos da Baía. In: *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 357-390.

_____. *De Gestis Mendi de Saa*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1958. (1ª edição 1563).

_____. Auto de São Lourenço. In: _____. *Teatro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas: Mario da G. Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. Livro I, 1252a-1255b, p. 13-22.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

D'ANGHIERA, Pietro Martire. *La scoperta del nuovo mundo negli scritti di Pietro Martire d'Anghiera*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988. (Nuova Raccolta Colombiana, v. 6).

D'ÉVREUX, Yves. *Viagem ao norte pelo padre Ivo d'Éverux*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1929.

LAS CASAS, Bartolomé. *História de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

STADEN, Hans. *Hans Staden: suas viagens e o cativo entre os selvagens do Brasil*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900.

SUESS, Paulo (Org.). *A conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos – século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 407-8.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

_____. *Cosmografia Universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, Batel, 2009.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas noticias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas d'aquelle estado pelo padre Simão de Vasconcelos da mesma Companhia*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865, v. 1.

Bibliografia consultada

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual-americano-tupi* (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

_____. O apetite da antropofagia - o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005a.

_____. Prefácio. In: MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005b, v. 4.

ALDEN, Dauril. *The making of a enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Maria R. C. de. Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português. 2000. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 2000.

AMADO, Janaína. Diogo Álvares, o Caramuru e a fundação mítica do Brasil. *Actas dos IV Cursos Internacionais de Verão de Cascais: Mito e Símbolo na História de Portugal e do Brasil*. Portugal: Câmara Municipal de Cascais, 1998, p. 175-209.

AZEVEDO, Marta Maria et al. Demografia dos povos indígenas: um panorama crítico. IN: PAGLIARO, Heloísa. *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2005.

BARBOSA, Bartira Ferraz. Paranambuco: poder e herança indígena. Nordeste séculos XVI-XVII. Recife: Ed. Universitária, 2007. / tese/

BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis Mapuche: resistencia e reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*. Durham, v. 79, n. 3, agosto de 1999, p. 425-461.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, n. 23, p. 56-72, mai. 2007.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. *Os holandeses no Brasil: 1624-1654*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

_____. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BREEN, Louise A. Praying with the enemy: Daniel Gookin, King Philip's War, and the dangers of intercultural mediatorship. In: DAUNTON, Martin; HALPERN, Rick (Ed.). *Empire and others: british encounters with indigenous peoples, 1600-1850*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 101-122.

CARACI, Ilaria Luzzana. Le Lettere a stampa. In: *Amerigo Vespucci*. Tomo II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, [1996-1999]. 1999a

- _____. O epistolário vespuciano. In: *Amerigo Vespucci*. Tomo II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, [1996-1999]. 1999b
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.; Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Societe des Americanistes*. Paris, v. 71, p. 191-208, 1985.
- CARVALHO JR, Almir Diniz. *Índios cristãos*. A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769). 2005. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CHANGNON, Napoleón A. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1979. Ensaios de Antropologia Política.
- COURTINE, Jean-François. Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 295.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1996. 3v.
- DOMINGUES, Ivan. Epistemologia das ciências humanas. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Tomo I. Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber.
- DURKHEIM, Emile. La prohibition de l'inceste et ses origines. *L'année sociologique*, 1896-1897. Paris, v. 1, 1898, p. 1-70.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (1ª edição 1912).
- _____. *As regras do método sociológico*. In: _____. São Paulo: Abril cultural, 1978. (1ª edição 1895).
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELIAS, Juliana L. Militarização na capitania de Pernambuco no século XVII: caso Camarão. 2005. 156 f. Tese (Doutorado em História). UFPE, Recife, 2005.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. (Primeira versão apresentada como dissertação de mestrado na Universidade Estadual de Campinas em 1986).

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). São Paulo: *Mana*, v.11, n. 2, 2005, p. 385-418.

_____. Da inimizade: formas e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto. (Org). *A outra margem do ocidente*. Brasília: MINC-FUNARTE; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERLINI, Vera Lucia A. *Engenho Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar: Bahia: 1622-1653*. São Paulo, 1980.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1963. (1ª edição 1946).

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira; Edusp, 1970 (1ª edição 1951).

_____. Organização tribal e reação à conquista. In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FUJIMOTO, Juliana. Guerra e antropofagia em Jean de Léry e Claude d'Abbeville: dos fragmentos míticos ao código compartilhado. 2008. 117 f. *Dissertação* (Mestrado em História Social). USP, São Paulo, 2008.

GALLOWAY, Patricia. Talking with Indians: interpreters and diplomacy in french Louisiana. In: JORDAN, Whinthrop D.; SKEMP, Sheila L. (Eds.) *Race and family in the colonial south*. Jackson: University of Mississippi Press, 1989, p. 109-129.

GASBARRO, Nicolas. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GIUCCI, Guillermo. A visão inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, set.1990 - fev.1991, p. 45-64.

_____. Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 18-9.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na capitania da Paraíba*. Bauru: EDUSC, 2007.

_____; CARDOSO, Halisson. S.; PEREIRA, João. P. C. R. Povos indígenas no período do domínio holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656). In: OLIVEIRA, Carla. M. S.; GONÇALVES, Regina C.; MENEZES, Mozart V. de.

(Orgs.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Ed. Universitária, 2009.

GRUZINSKI, Serge. Ensayo introductorio. In: GODOY, Scarlett O'Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmem (Ed.). *Passeurs y élites 'católicas' em las Cuatro Partes del Mundo: los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2005.

HAGEDORN, Nancy L. A Friend to Go-Between Them: the interpreter as cultural broker during anglo iroquois councils, 1740-1770. Pennsylvania, *Ethnohistory*, v. 35, 1988, p. 60-80.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega. 1549-1558. São Paulo, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 38, 1995, p. 87-119.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *História geral da civilização brasileira*. v. 1, t. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1979. Tomo II.

HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais. *Revista de História*. São Paulo, n. 154, 2006.

JENNINGS, Francis. *The invasion of America: indians, colonialism, and the canto of conquest*. Virginia: Institute of Early American History and Culture, 1976.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUPER, Adam. *A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito*. Recife: UFPE, 2008.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. V. I. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. (1ª. publicação: Revista do Arquivo Municipal, v. 87, 1942, p. 131-146).

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.

_____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Mitológicas 1.
- _____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Mitológicas 2.
- _____. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. Mitológicas 3.
- _____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. Mitológicas 4.
- LESTRINGANT, Frank. Mitológicas: a invenção do Brasil. *Revista USP*, n.12, 1992
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas entre portugueses e índios na colonização*. São Paulo: Nacional, 1980.
- METCALF, Alida. The entradas of Bahia of the Sixteenth Century. *The Americas*, v. 61, n. 3, jan. 2005, p. 373-400.
- _____. *Go betweens and the colonization of Brazil: 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2005. (2005b)
- MÉTRAUX, Alfred. The Tupinamba. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, 1948, v. 3.
- _____. *A religião dos tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional; EDUSP, 1979. 1ª edição: 1928.
- _____. *Migrations Historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.
- MEUWESE, Marcus. *For the peace and well-being of the country: intercultural mediators and dutch-indian relations in New Netherland and Dutch-Brazil, 1600-1664*. Indiana: University of Notre Dame, 2003.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do indigenismo*. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 2001.
- MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- NAVARRO, Eduardo de A. Introdução: o teatro de Anchieta. In: ANCHIETA, José. *Teatro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- NEVES, Luís Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

UNKEL, Curt Nimuendaju. *Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

PASCHOUD, Adrien. *Le Monde amérindien au miroir des lettres édifiantes et curieuses*. Oxford-UK: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2008.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A outra margem do ocidente*. Brasília: Minc/Funart; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Introdução. In: VIEIRA, Antonio. *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2003.

PEIXOTO, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: A formação do etnólogo. *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, p. 70-107.

PERRONE-MOISÉS, Leila. *Relações Preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. 1996. 183 f. Tese (Doutorado em Antropologia). USP, São Paulo. 1996.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese. Trabalho apresentado ao Departamento de Antropologia como requisito parcial para a obtenção do título de livre-docente. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, 2003.

_____. *Conversões indígenas: poder simbólico e razão prática no sertão colonial*. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos. A. M. R. *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011.

PRATT, Mary Louise. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil - 1650-1720*. São Paulo: Hucitec. Edusp, 2002.

RAMINELLI, Ronald J. Índios cavaleiros das ordens militares: 1571-1721. Palmela, *Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, v. 2, 2012.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena: os chefes potiguares 1633-1695. IN: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil 1530-1630*. São Paulo: Alameda, 2009.

ROBBINS, Rebecca L. International law and politics: toward a right to self-determination for indigenous peoples: In: WUNDER, John R. (Ed.). *Native American Sovereignty*. UK: Taylor and Francis e-Library, 2005, p. 274-306.

SAHLINS, Marshall. 2003. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 231pp.

_____. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Janice Theodoro da. Colombo: entre a experiência e a imaginação. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 11, n. 21, set. 1990 / fev. 1991, p. 27-44.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SZASZ, Margareth C. *Between indian and white worlds: the cultural broker*. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe de Estado: Pierre Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos Estudos*, n. 83, mar. 2009, p. 129-157.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 562f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TAUSSIG, Michael. Culture of Terror. Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge, v. 26, n. 3, p. 467-497, jul. 1984.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 71, 1985, p. 191-208.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; ANPOCS, 1986.

WHITE, Richard. *The middle ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lake Region, 1650-1815*. New York: Cambridge University Press, 1991.

WHITEHEAD, Neil. FERGUSON, Brian. Tribes make states and states make tribes: warfare and creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South

America. In: _____. (Ed.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fé: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 2001. (1ª edição 1992).

_____. (Ed.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fé: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 2001. (1ª edição 1992).

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial*. São Paulo: EDUSP, 2011.