

**Uma breve análise acerca da atuação interétnica dos indígenas da costa brasileira sob a pena de viajantes europeus (1549-1627).**

VINÍCIUS PIRES\*

**Alguns apontamentos teóricos.**

Refletir acerca da posição dos índios na história implica ponderar algumas questões teórico-metodológicas da própria história e também da antropologia que, possivelmente, exerceram amplo alcance sobre o desinteresse dos historiadores pelo tema e a quase inexistência de perspectivas interdisciplinares em sua problematização. Por muito tempo, antropologia e história caminharam distantes e fechadas, em posições e áreas de atuação reduzidas. Nas obras *A organização social dos Tupinambá*, escrita em 1947, e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, escrita em 1951, o sociólogo Florestan Fernandes não atentou para as constantes e profundas mudanças que os tupinambá vivenciaram durante os primeiros contatos com o branco, o que transformou a dinâmica social e cultural de tal sociedade; logo, o autor desconsiderou os aspectos etno-históricos dessas mudanças. Em sua abordagem funcionalista, o desenvolvimento histórico é realizado unicamente pela ação dos europeus.

Além disso, neste período, os indígenas e suas esferas culturais “puras” eram assuntos exclusivos dos sociólogos e dos antropólogos e, no aporte teórico assimilacionista que prevalecia na antropologia, os nativos incorporados à colonização eram tidos como “aculturados”, vítimas de um sistema que ao integrá-los iniciava uma sucessão de descaracterizações étnicas e de perdas culturais progressivas e irreparáveis, deixando de representar, portanto, uma categoria social específica digna de análise e indagações por parte dos historiadores. Até então, para a historiografia brasileira, os índios constituíam um grupo social merecedor de destaque apenas no período pré-colonial e, por isso, eram objeto investigativo dos antropólogos (Cf. ALMEIDA, 2000: 12).

A partir do século XIX, com poucas exceções, os índios aparecem inexpressivamente em nossa história, onde, participam como sujeitos coadjuvantes, sempre reagindo aos estímulos externos impostos pelos europeus. As distinções culturais, bem como as especificidades das diferentes formas de contato estabelecidas entre os colonizadores e os vários grupos étnicos indígenas eram desconsideradas, sendo reduzidas a uma simples

---

\* Doutorando em História e Cultura Social pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP).

classificação binominal: tupi e tapuia. Criaram-se categorias genéricas em substituição aos aimoré, tupiniquim, guarani e outras tantas etnias que reagiram ao contato com os brancos de maneira específica, almejando também benefícios e vantagens, em convergência com suas próprias culturas, organizações sociais e prioridades que igualmente modificavam-se no transcorrer do processo histórico. Ademais, os indígenas costumavam aparecer na história apenas em situações de embate e, logo que vencidos, desapareciam dela. Dessa maneira, os tamoio e os goitacá eram considerados índios bravos e valentes, mas quando perdiam a guerra, eram consumidos pelo sistema colonial na posição de vítimas indefesas e “aculturavam-se”. Em outras palavras, deixavam de ser índios, saíam da história e passavam a compor uma camada desprovida de ação sob a tutela das intenções de colonos, missionários e até mesmo de viajantes.

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

Nesse sentido, a constatação feita pelo francês Serge Gruzinski é válida, pois longe das visões dualistas que costumam opor o Ocidente aos outros, os colonizadores aos índios e os vencedores aos vencidos, os documentos constroem paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis (Cf. GRUZINSKI, 2001: 50). Além disso, a historiadora Eliane Fleck, especialista em populações indígenas e missões religiosas na América Latina, pontuou que as narrativas que dissertam acerca das cenas de contato ou de interação habitual entre europeus e os habitantes do Brasil, não apenas apresentam o clássico encontro entre “civilização” e “barbárie” para definir a fronteira colonial, mas indicam processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridade e singularidade ao processo por eles vivenciado (Cf. FLECK, 2005: 314).

Partindo dessas considerações, o conceito de “aculturação” transforma-se completamente e, ao invés de opor-se à resistência, passa a aceitá-la e a desenvolver-se junto com ela. Aliás, existiram diversas maneiras do que podemos chamar de “resistência adaptativa”, através das quais os indígenas encontraram formas de sobreviver e de garantir melhores condições de vida na nova situação em que se viam inseridos, uma vez que colaborar com os não-índios e tornar-se parte integrante da colonização pode ser considerado um sinônimo de resistir (Cf. STERN, 1987: 52).

Utilizando-se de um arcabouço histórico-antropológico, a linguista canadense Mary Pratt destacou que se as etnias subjugadas não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, elas efetivamente definem, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Além disso, pensar a aproximação intercultural como um “fenômeno da zona de contato”, nos leva a conceber que os sujeitos são paulatinamente constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros, compreendendo-as não em termo de isolamento ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas integradas, o que possibilita a formação de uma “cultura de contato”, que atua como intermediadora, tanto nas vinculações desiguais e conflituosas, como nas situações que envolvem cooperação e cumplicidade (Cf. PRATT, 1999: 30-32).

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

perspectiva aparece mais como um complemento do que como um contraponto em relação aos estudos tradicionalmente embasados na projeção externa do expansionismo (Cf. POLÓNIA, 2010: 2).

Seguindo essas premissas, Polónia chamou a atenção para os agentes anônimos, dinâmicas coletivas e informais, orientadas pelo imprevisto, pela adaptabilidade e novas circunstâncias e contextos, atuando frequentemente em franjas periféricas e, por isso, menos controladas pelo poder central. Preenchendo lacunas que este deixa em aberto, por incapacidade de resposta, por escassez de recursos, ou por estratégias deliberadas, estas redes emergem e dão espaço às novas lógicas e dinâmicas complexas. O protagonismo conferido aos agentes individuais e às redes auto-organizadas, de constituição, atuação e normatividade diversas das oficiais ganha, nesta linha de revisão historiográfica, acrescida importância (Cf. POLÓNIA, 2010: 4). Além da relevância conferida aos agentes individuais e às redes informais e auto-organizadas, os estudos do DynCoopNet<sup>1</sup> também apresentam a tese de que, no período de tempo em análise, existiu uma cooperação amplamente difundida que ultrapassava as fronteiras territoriais e políticas, que articulava os espaços coloniais, que ignorava rivalidades e criava uma teia de comunicações e transferências que sustentou todo o processo de globalização. Podemos citar, como exemplos dessas dinâmicas, as redes mercantis formadas por indígenas, franceses e degredados no litoral brasileiro; as redes de comércio onde atuavam os cristãos-novos em diversos espaços ultramarinos europeus, como a África, a Índia e o Brasil; as redes de tráfico de escravos que conectavam diversas alteridades coloniais e também as redes inter-confessionais, das quais faziam parte agentes de diversas concepções religiosas, mas que atuavam como cooperantes e parceiros em redes de negócios (Cf. POLÓNIA, 2010: 3).

Embora os momentos de coerção tenham existido, o antropólogo Carlos Fausto salientou que a colonização, mesmo com toda violência física e psicológica que ela engendrou, não excluiu processos de reconstrução e recriação culturais conduzidos pelos

---

<sup>1</sup> Dynamic Complexity of Cooperation-Based Self-Organizing Networks in the First Global Age (DynCoopNet) é um CRP (Cooperative Research Project) do TECT (The Evolution of Cooperation and Trading), um programa do EUROCORES (European Collaborative Research Scheme), aprovado pela ESF (European Science Foundation) e fundado pelas seguintes agências nacionais: FCT em Portugal, MEC na Espanha e NSF nos Estados Unidos. A pesquisa realiza o exame da evolução dos comportamentos cooperativos na Primeira Idade Global (1400-1800) visando produzir novos conhecimentos teóricos acerca do dinâmico e complexo sistema de cooperação.

povos índios e, além disso, o autor considera que é um erro comum crer que a história da conquista significa, para os indígenas, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural (Cf. FAUSTO, 2001: 57). Seguindo as mesmas linhas de pensamento, o também antropólogo John Manuel Monteiro admitiu que não se deve negligenciar que as sociedades nativas sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro, contudo, o autor nos alerta que seria mais uma injustiça reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades nativas como vítimas da crueldade dos brancos, pois esta perspectiva camufla os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração das identidades indígenas (Cf. MONTEIRO, 1999: 237-238). Igualmente nessa direção, a etnóloga Tânia Stolze Lima e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, embasados nas correntes mais recentes da etno-historiografia, procuraram construir uma história sensível e humana, buscando compreender como os coletivos indígenas, em determinado contexto sócio-histórico, estruturam o mundo ao seu redor de maneira que são essencialmente significativos para eles (Cf. CASTRO; LIMA, 2009: 68).

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

### **Os interesses, as alianças e os acordos entre os índios e os não-índios.**

Em seu livro *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, Carlos Fausto criticou de maneira incisiva as interpretações que descrevem as sociedades ameríndias ora como violentas, ora como grupos inertes inseridos na colonização branca. Para o antropólogo, a guerra indígena é uma atividade social direcionada ao exterior, que busca a recuperação do inimigo e de suas subjetividades para que se possa consumir sua diferença (Cf. FAUSTO, 2001: 329). Contudo, o autor ressalta o empecilho de refletir essas questões no “terreno pantanoso” da relação interétnica, seja no presente, seja no passado, visto que existe um contrassenso no processo de apropriação dos recursos, tanto simbólicos quanto materiais, dos

outros com o objetivo de confrontá-los. Não se faz isso sem transformar-se e, em certo sentido, tornar-se outro (Cf. FAUSTO, 2001: 146).

Ainda refletindo sobre as relações interculturais, podemos fazer referência à abertura estrutural dos ameríndios ao outro, proposta pelo francês Claude Lévi-Strauss, como um movimento essencial e intenso próprio dos nativos que buscava uma possível aproximação com diferentes sociedades, indígenas ou não (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1991: 16), pois o outro não era apenas pensável, mas indispensável para eles (Cf. CASTRO, 2011: 26). Celestino de Almeida, utilizando como recorte espacial os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial, locais privilegiados para pensar as múltiplas relações entre índios e não-índios no período, os analisa sob a ótica da etno-história, ou seja, leva em consideração os interesses e objetivos dos índios, principalmente quando estes, graças à abertura cultural, entram em contato com os europeus através das alianças ou das constantes guerras que afloravam entre esses antagônicos agentes culturais, uma vez que a autora corrobora a concepção da “abertura ao Outro” elaborada por Lévi-Strauss. Para ela, na condição de aliados ou de inimigos, os brancos integravam-se nas relações entre as tribos dos numerosos grupos tupi, para que, junto com elas, prosseguissem suas tradições e construíssem etnicidades no contexto da colonização (Cf. ALMEIDA, 2003: 267-281).

Logo, a guerra era de extrema importância para estas sociedades tribais, pois era ela que dava sentido e coesão social às aldeias. Para tanto, os inimigos também faziam-se indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, nas palavras de Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro, a sociedade tupi existe em si por intermédio do inimigo (Cf. CASTRO; CUNHA, 1985: 193). Além disso, as atividades guerreiras intertribais eram motivadas pelo sentimento e pelo ritual da vingança, que culminavam nas cerimônias antropofágicas. Todos participavam da celebração para estreitar os laços entre as tribos aliadas e garantir a continuidade do ódio para com as tribos inimigas. Isto fica evidente na afirmativa de Tion, cacique dos tabajara (EVREUX, 2002: 107):

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

Perplexo, o senhor de engenho Ambrósio Fernandes Brandão, ao relatar uma curiosa situação, chegou à conclusão de que os índios do Brasil preferiam a guerra à catequese e ao evangelho ofertados pelos lusos (BRANDÃO, 1962: 239):

*[...] os Padres da Companhia ensinaram um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade, e ainda algum pouco das artes, mostrando-se ele em tudo muito ágil e de bons costumes; chegaram a lhe dar ordens menores, e cuidou que ouvi dizer que também a epístola e evangelho, para o ordenarem em sacerdote de missa. Mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi com outros parentes seus, para o sertão, aonde exercitou seus bárbaros costumes até a morte, não se lembrando dos bons que lhe haviam dado.*

Neste fragmento, Brandão corrobora a impressão de Nóbrega acerca da “inconstância da alma indígena” e adiciona a ela a carência de memória e de lembranças dos nativos perante os ensinamentos cristãos. Além disso, outra observação que da mesma maneira atraiu os olhares europeus foi a permanência dos hábitos guerreiros e antropofágicos entre os brasis mesmo depois de avançada idade. Frei Vicente do Salvador pontuou a persistência desses costumes, execrados pelos jesuítas, durante todo o período de vida dos índios, pois, segundo ele, entre os nativos destacavam-se alguns tão velhos, e do mesmo modo tão traiçoeiros, que se deliciavam em matar e comer os prisioneiros de guerra e escravos, inclusive os portugueses, que tomavam para si ao longo das batalhas (Cf. SALVADOR, 1975:131). E o padre António de Sá, por sua vez, anotou suas dificuldades e de todos os demais religiosos da Companhia na lida espiritual com os indígenas, uma vez que a guerra cotidiana os tornava “[...] gente tão solta e desenfreada no pecar, que nos dão muita grande aflição no espírito, por muitas vezes os não podemos dobrar para o serviço de Deus” (SÁ, 1988: 157).

Outros elementos incentivadores das guerras, intertribais e também contra os europeus, observado pelos religiosos foram, em suas palavras, os feiticeiros indígenas, também denominados de santidades. Manuel da Nóbrega, mesmo confirmando a primeira impressão de Caminha acerca da ausência de religião e de ídolos religiosos entre os brasileiros, apresentou uma descrição mais pormenorizada sobre estes homens ao relacioná-los com as práticas da guerra antropofágica e da poligamia (NÓBREGA, 1954: 162):

*[...] matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres [...] todo o nosso trabalho consiste em apartá-los disso. Porque todo o demais é fácil, pois não*

*tem ídolos, ainda que haja entre eles alguns que se fazem de santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos.*

Em relação ao tratamento concedido aos prisioneiros de guerra, assim como o ritual de sacrifício antropófago, foi Léry quem legou a narrativa mais detalhada. No testemunho do huguenote, quando chegavam à aldeia de seus algozes, os aprisionados eram bem alimentados, eram atendidas todas as suas vontades e, exclusivamente aos homens, lhes ofereciam companheiras para o sexo. Antes da cerimônia sacrificial, que não era marcada às pressas, utilizavam-nos por longo período para o trabalho, uma vez que os prisioneiros homens costumavam ser bons caçadores e as mulheres hábeis no plantio e na colheita. Somente depois desta temporada com os inimigos, o sacrifício podia ser consumado (Cf. LÉRY, 1972: 189-193).

Ainda sob o contexto das guerras, percebe-se que os nativos, da mesma maneira que atacavam e respondiam aos ataques dos grupos inimigos, também buscavam estabelecer relações pacíficas e alianças com outras tribos, inclusive com os europeus. Alianças estas sob diversos aspectos que, além do belicoso, também se consolidavam, por exemplo, através do parentesco e das trocas de víveres. Soares de Sousa, ao abordar os problemas ocasionados pelos índios na capitania pernambucana, não deixou de anotar a nociva aliança estabelecida entre eles e os franceses. De acordo com o colonizador português (SOUSA, 1971: 41):

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

Neste trecho, Soares de Sousa elucidou como os potiguar, incentivados e apoiados pelos normandos, agiam com os moradores e senhores de engenho da capitania brasileira mais próspera do período. Duarte Coelho Pereira, seu primeiro donatário, por exemplo, por “[...] muitos anos teve grandes trabalhos de guerra com o gentio” (SOUSA, 1971: 42), a ponto de os portugueses precisarem recorrer, em diversos momentos, à intervenção armada sob os comandos dos governadores-gerais do Brasil (SOUSA, 1971: 43):

*[...] na baía de todos os santos soube o General Diogo Flores [...] como os moradores de Pernambuco e Itamaracá pediam muito afincadamente ao*

*governador Manuel Teles Barreto que era então do Estado do Brasil, que os fosse socorrer contra o gentio potiguar que os ia destruindo.*

Outro estrangeiro que dissertou acerca das capacidades bélicas dos nativos da costa pernambucana, além de Soares de Sousa e do Frei Vicente do Salvador, foi Hans Staden que, apesar de ser um aventureiro alemão, contribuiu com as suas obras para a formação das representações sobre a guerra índia, primeiramente na capitania de Pernambuco e depois na de São Vicente, onde, ambas as vezes, atuou nos conflitos armados do lado dos lusos contra seus inimigos índios e normandos. Na segunda experiência, em São Vicente, permaneceu meses como cativo de guerra dos tupinambá, aliados dos franceses, e, libertado por uma tribo inimiga de seus algozes, não foi sacrificado no ritual antropofágico. Staden desembarcou em Pernambuco em fins da década de 1540, mais especificamente em 1548, ano conturbado em tal capitania devido à eclosão de uma vultosa revolta indígena na região de Igarassu, próxima de Olinda e da ilha de Itamaracá. O viajante alemão, apesar de estar do lado dos lusos no embate, não deixou de pontuar que “[...] embora não fosse de sua índole, os selvagens de Pernambuco haviam se tornado revoltosos por culpa dos portugueses” (STADEN, 1974: 35), que, segundo ele, haviam deixado os normandos estabelecer boas relações com o gentio.

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

legiões de flecheiros que ampliavam os seus alicerces bélicos (Cf. FRAGOSO, 2002: 7), ao mesmo tempo que os indígenas expandiam suas relações e acordos não apenas com outras tribos nativas, mas também com esta nova alteridade.

Após essas explanações, observa-se que emoldurar os indígenas seguindo os objetivos do projeto colonial foi uma empreitada bastante penosa e, muitas vezes, inconclusa. Não se pode assegurar que todos os índios que estabeleceram contato com o branco foram cristianizados pelos religiosos, utilizados como mão-de-obra escrava pelos colonos ou ainda que se tornaram súditos do rei nas vilas e nos aldeamentos. Durante todo o período colonial, os nativos do Brasil desenvolveram táticas de oposição dentro de suas possibilidades, procurando alternativas para se esquivarem das regras estabelecidas e das imposições às quais foram sujeitados a partir dos contatos iniciais com o europeu. Entre um e outro embate violento, com a utilização de armas ou não, os índios simularam submissão quando lhes convinha e disposição para compor a sociedade colonial apenas enquanto servisse aos seus interesses imediatos ou a longo prazo. Em outras palavras, corroborando com a ideia de “resistência adaptativa” proposta por Steve Stern, Héctor Bruit propôs que os nativos da América não reagiram à colonização apenas de forma pacífica e obediente, e o que evidenciou isto foram os constantes e inúmeros conflitos entre eles e os colonizadores, contudo, após o período bélico, os indígenas perpetraram uma “resistência camuflada” que teria sido de suma importância para a preservação física e cultural desses povos perante o jugo dos colonizadores europeus (Cf. BRUIT, 1995: 154).

Assim, sob a abordagem da etno-história, busca-se analisar o contato com o estrangeiro através das nuances da percepção indígena presentes nos documentos, onde aquele é inserido por este em suas relações intertribais, ora como aliados, ora como adversários. Considerados deuses ou inimigos, os europeus eram figuras de afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída, uma alteridade sem a qual a sociedade tupi imergiria na indiferença e na paralisia (Cf. CASTRO, 2011: 32). Percebido isto, os colonizadores logo compreenderam as relações hostis entre os índios e utilizaram-se delas em proveito próprio, intensificando as guerras entre as tribos. Porém, os indígenas também entenderam que, além disto, o impacto das alianças com os brancos fora negativo, levando-os a mudar de lado inúmeras vezes.

Na documentação do período estudado, dentre os vários assuntos abordados, encontram-se citações e referências à guerra, à cordialidade, à antropofagia e aos novos comportamentos criados a partir do contato entre os índios e os descobridores. Nas obras de Anchieta às quais fazemos referência, encontramos passagens de demonstrações usuais de alegria entre os indígenas, dentre elas a “saudação lacrimosa”, cujo acontecimento se dava em situações nas quais eram recebidos os visitantes, ou seja, os aliados no âmbito da guerra (ANCHIETA, 1984: 46):

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

A esse julgamento pejorativo do modo indígena de bem receber os visitantes, somou-se a comprovação de que eram “[...] gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus temos apartados estes” (ANCHIETA, 1988: 313). Ao delinearem o perfil dos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII, os viajantes, colonizadores e religiosos ressaltaram a prática de uma guerra endêmica de vingança, o que também foi observado pelo religioso (ANCHIETA, 1988: 55):

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

Por outro lado, a documentação jesuítica explicita a apropriação pelos cristãos de elementos próprios da sociabilidade indígena, como as festas, os rituais, os cantos e a saudação lacrimosa e sua ressignificação, na medida em que foram percebidos como introdutores dos rituais e da devoção cristã. A ressignificação da cordialidade indígena pode ser notada nesta passagem, que descreve a participação dos nativos nas festas religiosas propostas pelos jesuítas, pois, nas igrejas e capelas católicas (ANCHIETA, 1988: 424):

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

Na situação relatada pelo religioso da Companhia de Jesus, procedimentos que envolviam comportamentos e percepções aparecem reconstruídos. Os diademas de penas de pássaros, os arcos, as frutas nativas, as pinturas corporais e a saudação lacrimosa apontam para a realização das práticas e representações simbólicas indígenas, bem como para a apropriação seletiva e criativa das expressões culturais cristãs (Cf. FLECK, 2005: 323).

Léry, por sua vez, em sua obra *Viagem à terra do Brasil*, narrou a relação que se estabeleceu entre os índios e os franceses durante a instalação da França Antártica. Considerando-se a necessidade de sobrevivência que os franceses viveram na colônia portuguesa, a busca por uma acolhida dos nativos tornou-se imprescindível. Assim, a aceitação do outro, diante dos obstáculos encontrados em território desconhecido, pode ser relacionada à necessidade de convívio e à afirmação de uma espécie de acordo social entre as duas alteridades (Cf. CERTEAU, 1982: 224). Com isto, os nativos passaram a ser considerados aliados dos franceses, por receberem com bastante benevolência os estrangeiros que os iam visitar (LÉRY, 1972: 189):

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

O estabelecimento de uma relação de confiança entre duas culturas beneficiou a aproximação e o contato entre os franceses e os indígenas. Devemos, contudo, levar em consideração os estágios de inimizade e tensão existentes entre os índios e os portugueses, decorrentes principalmente da escravização daqueles por estes e das questões que permeavam a posse e o uso da terra (PERRONE-MOISÉS, 1996: 79).

Mas, apesar da descrição das relações cordiais estabelecidas entre o bando de Léry e os nativos, não podemos desconsiderar as anotações do huguenote acerca de suas periculosidades. Além disto, é preciso ratificar que entre portugueses e indígenas,

frequentemente, ocorreram alianças que para os índios significavam uma superioridade bélica capaz de levá-los à vitória contra as tribos inimigas. Léry destacou que havia grupos tribais que se comportavam de maneira extremamente agressiva quando se deparavam com os normandos e, como exemplo, pontuou alguns dos problemas que enfrentou durante a necessidade de contato com os margaiá (LÉRY, 1972: 43):

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

Estes índios, nas palavras do calvinista, teriam uma forte inclinação ao comportamento violento, pois, além de suas práticas condenáveis, como a antropofagia, teriam uma natureza atormentada e belicista (Cf. LÉRY, 1972: 43). Portanto, por um lado, o religioso identifica como benéficas e positivas algumas temáticas culturais dos tupinambá, seus aliados, e por outro, aborda de maneira muito mais rígida e severa o comportamento de alguns dos demais grupos indígenas, pois, estes são seus inimigos. Dessa maneira, percebe-se em Léry certa apropriação do discurso e da prática guerreira indígena, onde aliados e oponentes são vistos e recebem tratamentos diferenciados.

Entretanto, a contribuição e os relatos feitos pelo calvinista francês inauguraram o tema da alteridade nas crônicas coloniais, pois, do mesmo jeito que o índio era um estranho para o colonizador, o colonizador também era um estranho para o índio, logo, as ocasiões delineadas por Léry em sua obra valorizam as manifestações emotivas, de medo ou de alegria, entendidas como jogos de relações sociais e negociações de poder entre os nativos e os europeus (Cf. FLECK, 2005: 326). Isso distingue, em linhas gerais, as descrições do huguenote das narrativas dos religiosos e dos leigos católicos que, mesmo vivendo situações e contextos semelhantes de convivência, mostraram-se aplicados fundamentalmente na catequização e conversão dos indígenas.

Já nas obras dos padres Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, observa-se aversão e receio aos lusos, visto que estes representavam ameaça à segurança e à permanência dos capuchinhos e dos outros franceses instalados na costa maranhense. Nas palavras de Abbeville, os portugueses eram os culpados pelos infortúnios impostos aos nativos daquela

região (Cf. ABBEVILLE, 2002: 82), que, em sua grande maioria, eram os tupinambá. Além de responsáveis pelos tormentos dos índios, os lusitanos, aparecem nas páginas de Evreux portadores de violentos traços comportamentais, pois continuavam trucidando e reduzindo a escasso número as vistosas e antigas nações nativas (Cf. EVREUX, 2002: 91).

Assim, para facilitar a situação de colonização, normandos e indígenas passaram por um processo de adaptação, em que conhecer o outro se tornou fundamental. Dessa maneira, numa via de mão dupla, os franceses fizeram-se conhecidos dos nativos ao mesmo tempo em que procuraram conhecer de antemão “[...] seus costumes e modos de viver” (EVREUX, 2002: 86).

Apesar desses aspectos positivos, Abbeville também apresentou, no que tange os costumes dos índios, elementos depreciativos, pois eles lhe causaram espanto com a crueldade que tratavam os inimigos das tribos contrárias e os prisioneiros de guerra: “[...] haverá maior barbaridade do que estar sempre irritado contra seus vizinhos, e não contentar-se só em guerreá-los sanguinolentamente, mas também extinguir-lhes a raça, comer até vomitar, a carne de seus vizinhos?” (ABBEVILLE, 2002: 276) Assim, seria a função dos franceses proteger e possibilitar aos indígenas conhecerem o “[...] quanto é abominável e diabólico este costume, tão contrário à vontade de Tupã” (ABBEVILLE, 2002: 278). Os indígenas, por sua vez, segundo o capuchino, se mostraram dispostos a abandonar tais costumes: “[...] de muitos deles ouvi dizer, que sentem-se depois incomodados, física e espiritualmente, a ponto de vomitar por não ter força bastante para digerir essa comida” (ABBEVILLE, 2002: 281). Esse contraponto diante da crueldade indígena, serviu para o religioso argumentar o quanto os maranhenses mereciam e estavam dispostos à conversão realizada pelos missionários franceses e, além disso, evidencia também a postura adaptativa dos índios inseridos na colonização do Brasil.

Em suma, depois de analisadas todas essas passagens, podemos considerar que o período colonial pode ser compreendido, dentro de uma perspectiva interrelacional e comparativa, como um processo de articulação e de negociação, onde os sujeitos agiram de acordo com as suas experiências e, de maneira criativa, se apropriaram do espaço colonial constituído e reinterpretaram práticas e discursos recebidos, produzindo novos (Cf. FLECK, 2005: 330). Afinal, as narrativas elaboradas por religiosos, colonos e viajantes, além de demonstrarem cenas de contato, conflito ou de reciprocidade cotidiana, descrevem processos

de adaptação, resistência, transformação e criação que possibilitaram originalidade à vivência dos indígenas com os europeus. Elas discorrem sobre um período no qual afloraram inimizades e afinidades, onde alianças foram tecidas, desfeitas e refeitas, na medida em que novas conjunturas eram defrontadas e novas funções sociais eram exigidas.

### Referências Bibliográficas

#### - Documentos

ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

\_\_\_\_\_. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1962.

EVREUX, Yves d'. **Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

LEITE, Serafim (Org.). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins e Edusp, 1972.

NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. **Cartas avulsas (1550-1568)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971.

STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

#### - Estudos

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português.** Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2000.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos.** São Paulo: Editora da Unicamp e Iluminuras, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_; CUNHA, Manuela Carneiro da. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 71. França, 1985.

\_\_\_\_\_; LIMA, Tânia Stolze. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história.** Disponível em:  
<<http://pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia>>. Acesso em 12 abr. 2009.

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

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá.** São Paulo: Livraria Pioneira e Edusp, 1970.

\_\_\_\_\_. **A organização social dos Tupinambá.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). **Revista Projeto História**, vol. 31. São Paulo: Editora da PUC, 2005.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Knights, 'archer indians' and the Atlantic World: Rio de Janeiro in the 17<sup>th</sup> century. In: **Imperial (Re)visions: Brazil and the Portuguese Seaborn Empire: conference in memory of Charles Ralph Boxer.** Yale University, 2002.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A história do lince.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 1996.

POLÓNIA, Amélia. **Redes informais e mecanismos de cooperação na Época Moderna: quadro teórico e contributos epistemológicos aplicados ao espaço colonial português.** Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/working-papers/26-redes-informais-e-mecanismos-de-cooperacao-na-epoca-moderna>> Acesso em 29 jul. 2010.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.** Bauru: Edusc, 1999.

STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.