



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Artes

Rafael Augusto Castells de Andrade

**Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII**

Rio de Janeiro

2013

Rafael Augusto Castells de Andrade

**Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História e Crítica da Arte.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dra. Maria Cristina Louro Berbara

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

A553 Andrade, Rafael Augusto Castells de  
Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII / Rafael Augusto Castells de Andrade. – 2013.  
165 f.: il.

Orientador: Maria Cristina Louro Berbara.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes.

1. Índios da América do Sul – Brasil – Arte - História – Teses. 2. Índios na arte – Teses. 3. Índios da América do Sul – Brasil – Obras ilustradas – Teses. 4. Brasil – História – Descobertas e explorações, Até 1549 - Teses. 5. Arte portuguesa – Teses. 6. América - Narrativas anteriores a 1600 - Teses. I. Berbara, Maria Cristina Louro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Artes. III. Título.

CDU 7.04:572.95(81)(091)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rafael Augusto Castells de Andrade

**Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Artes, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História e Crítica da Arte.

Aprovada em 9 de abril de 2013.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Cristina Louro Berbara  
Instituto de Artes da UERJ

---

Prof. Dr. Roberto Conduru  
Instituto de Artes da UERJ

---

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire  
Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO

Rio de Janeiro

2013

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecimentos especiais à Maria Berbara,  
Roberto Conduru, José Bessa, Roseane  
Castells e Isabel Pereira.

Somos nós que mudamos quando tomamos  
efetivamente conhecimento do outro.

*Nuno Sousa Vieira*

## RESUMO

CASTELLS, Rafael. *Uma selva entre o céu e o inferno: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII*. 2013. 165 f. Dissertação (Mestrado em História e Crítica da Arte) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A partir de abril de 1500 a armada de Pedro Álvares Cabral dá início ao contato e ao registro – através das páginas da carta de seu escrivão, Pero Vaz de Caminha – de um novo mundo e uma nova humanidade: os índios que habitavam o território que atualmente conhecemos por Brasil. No desenrolar dos quinhentos, estes diferentes povos e culturas foram decodificados e reinterpretados de diversas maneiras em cartas, livros e demais documentos manuscritos. No campo das artes visuais portuguesas, não foi diferente. Esse “outro” assume um papel coadjuvante – quase sempre inserido em duas temáticas principais, a arte religiosa e as grandes navegações – mas nem por isso menos interessante: o gosto pelo exótico, característica marcante durante o período das expansões ultramarinas, não só em Portugal, mas em outras regiões europeias, aliado ao etnocentrismo e a influência do Cristianismo, acabou por caracterizar os índios do Brasil, *mutatis mutandis*, como “novos homens selvagens”. Para uns, são como bestas, mais perto do inferno; para outros, são cristãos em potencial, mais próximos do céu.

Palavras-chave: Índio. Brasil. Outro. Arte. Portuguesa.

## ABSTRACT

In April 1500 the fleet of Pedro Álvares Cabral initiates the contact and registration – through the pages of the letter of his scrivener, Pero Vaz de Caminha – of a new world and a new humanity: the Indians who inhabited the territory that is currently known by Brazil. In the course of the sixteenth century, these different people and cultures were decoded and reinterpreted in various ways by letters, books and numerous handwritten documents. In the field of Portuguese visual arts, it was not different. This “other” plays a secondary role – almost ever inserted in two main thematic, the religious art and the great voyages – but no less interesting: the taste for the exotic, a hallmark during the period of the overseas expansions, not only in Portugal, but in different European regions, coupled with the ethnocentrism and the influence of Christianity, eventually characterized the Indians of Brazil, *mutatis mutandis*, as the “new wild men”. To some people, they are more like beasts, closer to hell; to others, potential Christians, closer to heaven.

Keywords: Indian. Brazil. Other. Art. Portuguese.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Mapa mundi .....	15
Figura 2 –	Monstros marinhos e terrestres .....	20
Figuras 3 e 4–	Bestiário assinalando criaturas monstruosas em diversas áreas remotas da Terra .....	20
Figura 5 –	Mapa ilustrando a América do Sul e as Antilhas .....	22
Figura 6 –	Terra Brasilis .....	24
Figura 7 –	Página da <i>Carta a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil</i> .....	44
Figura 8 –	Suposto monstro marinho que teria aparecido na capitania de São Vicente, em 1564 .....	58
Figura 9 –	Folha de rosto do livro <i>História da Província de Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil</i> .....	59
Figura 10 –	Aldeia fortificada por estacas .....	89
Figura 11 –	Gravura que ilustra a pesca na tribo Tupinambá .....	90
Figura 12 –	Ornamentos de lábio e de bochechas .....	91
Figura 13 –	Dança das mulheres ao redor de Hans Staden .....	98
Figura 14 –	A morte do escravo carijó e como o comeram .....	101
Figura 15 –	A carne é assada .....	103
Figura 16 –	Dança em volta da ibira-pema que será usada para matar o prisioneiro .....	103
Figura 17 –	O golpe mortal .....	104
Figura 18 –	A cabeça é preparada para ser comida .....	104
Figura 19 –	Mulheres e crianças comem um mingau de vísceras .....	104
Figura 20 –	O corpo é despedaçado .....	104
Figura 21 –	Inferno .....	108

Figura 22 –	Os Sete Vícios: A Estupidez .....	112
Figuras 23 e 24–	Métodos de tortura utilizados pela Santa Inquisição .....	116
Figura 25 –	Castigos .....	117
Figura 26 –	Adoração dos Magos .....	120
Figura 27 –	Esfera armilar esculpida no claustro do Mosteiro dos Jerônimos	123
Figura 28 –	Esfera armilar na calçada da cidade de Olivença .....	123
Figura 29 –	Busto oval (identificado como Pedro Álvares Cabral) .....	123
Figura 30 –	Calvário .....	126
Figura 31 –	Suposta representação do pintor em <i>Calvário</i> .....	130
Figura 32 –	Retrato de Vasco Fernandes .....	130
Figura 33 –	A Ilha e o Povo que Foram Descobertos Pelo Rei Cristão de Portugal e Seus Súditos .....	132
Figura 34 –	O Inferno .....	134
Figura 35 –	Detalhe da decoração esculpida no túmulo de D. Fernando de Meneses e D. Brites de Andrade .....	137
Figura 36 –	Detalhe da decoração esculpida no túmulo de D. João de Albuquerque .....	137
Figura 37 –	Detalhe da parte superior do túmulo de Fernão Teles de Meneses.....	137
Figura 38 –	Detalhe de retábulo em madeira dourada e policromada .....	138
Figura 39 –	Pia batismal .....	138
Figura 40 –	Frente do túmulo de D. João da Silva .....	139
Figura 41 –	Talha dourada e policromada .....	140
Figura 42 –	Talha dourada e policromada .....	141
Figura 43 –	Talha dourada e policromada .....	141
Figura 44 –	Talha dourada e policromada .....	142

Figura 45 – Talha dourada e policromada .....	142
Figura 46 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória .....	143
Figura 47 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória .....	145
Figura 48 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória .....	145
Figura 49 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória .....	145
Figura 50 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória .....	146

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
1	<b>CAPÍTULO 1: REFERÊNCIAS LITERÁRIAS</b> .....	33
1.1	<b>A visão de Pero Vaz de Caminha (1450-1500)</b> .....	34
1.2	<b>A visão de Pero de Magalhães de Gândavo (1540-1580)</b> .....	45
1.3	<b>A visão de Manuel da Nóbrega (1517-1570)</b> .....	59
1.4	<b>A visão de Gabriel Soares de Sousa (década de 1540 – 1591)</b> .....	71
1.5	<b>A visão de Hans Staden (c.1525 – c.1579)</b> .....	85
2	<b>CAPÍTULO 2: ICONOGRAFIA</b> .....	106
2.1	<b>Inferno (autor desconhecido)</b> .....	107
2.2	<b>Adoração dos Magos (Vasco Fernandes, Francisco Henriques e colaboradores) ..</b>	118
2.3	<b>Calvário (Vasco Fernandes)</b> .....	125
2.4	<b>Outros exemplos relevantes</b> .....	131
2.5	<b>Na arquitetura e escultura</b> .....	135
3	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	148
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	151
	<b>ANEXO A</b> - Transcrição de trechos da <i>Carta a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil</i> , de Pero Vaz de Caminha .....	156
	<b>ANEXO B</b> - Transcrição de trechos do <i>Diálogo Sobre a Conversão do Gentio</i> , do padre Manuel da Nóbrega .....	163

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo o estudo e a análise da visão e representação dos índios que habitavam o atual território brasileiro pelos colonizadores, exploradores e jesuítas portugueses durante os séculos XVI e XVII.<sup>1</sup> Escolhemos aqui analisar este recorte, pois se trata dos duzentos primeiros anos de contato entre as relações desse “outro” – neste caso, os índios do Brasil – com a cultura dominante europeia. Sabemos, contudo, que o tema central deste estudo, a alteridade, foi e sempre será atual, podendo-se enxergar as relações dicotômicas e seus desdobramentos através dos séculos até os dias atuais.

Ocupando-nos tanto de fontes literárias quanto iconográficas europeias, analisaremos este choque inevitável entre o olhar português católico e a sua percepção da cultura nativa de diversos povos indígenas no Brasil. Deste encontro, emergem pontos de vista não apenas diferentes, mas, em alguns casos, divergentes. Se por um lado, temos uma gravura mostrando índios comendo carne humana junto a pedaços de corpos pendurados em galhos de árvore ou temos uma clara referência a um índio macabro e sádico assumindo o papel do Diabo no inferno de uma pintura quinhentista, por outro lado temos outra obra, anterior à esta, onde o índio assume o papel do Rei Baltazar, um dos três reis magos a presentear e adorar o nascimento do menino Jesus. Em outra pintura, ainda, temos possivelmente um índio crucificado ao lado direito de Cristo, assumindo o papel do “bom ladrão”.

Estas interpretações foram moldadas por basicamente três fatores pré-determinantes: o de cunho econômico, o de cunho religioso e o cultural. Todavia, não podemos deixar de lado o fator adaptação, ou seja, outrora uma potência colonizadora da Europa, Portugal se vê diante de um novo universo de proporções e variedades de seres jamais ante por ele contemplado. Um território de proporções continentais a ser explorado, estudado e acima de tudo absorvido pela cultura e pela religião europeia dominante, ou seja, o Cristianismo. Como foi dado esse processo? Qual era o nível de integração e visão mútua por parte destas culturas de natureza e hábitos tão distintos? Como foram estabelecidas suas primeiras relações? Qual é o impacto desse “outro” no universo artístico português? Desde a primeira descrição, na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, em 1500, passando pela análise de estudos, livros, gravuras e pinturas e chegando até o século XVII: traçando este caminho, tentaremos aqui esclarecer essas questões.

---

<sup>1</sup> Doravante por “índio” iremos referir-nos aos ameríndios de distintas etnias que habitavam o território atualmente correspondente ao Brasil.

*- Alguns conceitos direcionados sobre alteridade*

Dentre um enorme grupo de criaturas fruto de lendas que se perderam no tempo, mas que estavam bem vívidas no imaginário das sociedades antigas e medievais, houve uma que se tornou um dos motivos mais citados dentro da esfera artística europeia nos séculos anteriores ao período das grandes descobertas. Trata-se do arquétipo do homem selvagem, que já despertava interesse e medo nos homens da Grécia antiga. Este ser até então puramente mítico surgia quase sempre como uma criatura metade homem / metade animal, violenta, dotada de poucas faculdades racionais e muitas vezes incapaz até de falar, vivendo basicamente através de seu instinto de sobrevivência e nas suas próprias vontades, desprovidas do conhecimento de Deus. Mas este homem silvestre começa a sair do campo imaginário e ganhar um sentido real a partir do final do século XV, quando se dá início o período de expansões ultramarinas.<sup>2</sup>

Já no século XVI havia vários discursos e estudos sobre as inúmeras etnias indígenas em território brasileiro: toda uma literatura e uma iconografia de viagens<sup>3</sup>, com desdobramentos morais e filosóficos que firmaram seus cânones ao longo dos quinhentos, seiscentos e setecentos; uma série de compilações e processos de criação de leis e reflexões teológicas e jurídicas elaboradas. Paralela à violenta conquista territorial, a também violenta conquista espiritual, por sua vez, se expressa, sobretudo, em um novo gênero, inaugurado pelos jesuítas da Companhia de Jesus e destinado a obter grande sucesso: a aproximação com os índios e a introdução do Cristianismo em suas vidas ao mesmo tempo destituindo paulatinamente suas antigas crenças, hábitos e cultura.

Até a primeira metade do século XVI, antes da chegada dos jesuítas, pouco sabia a monarquia portuguesa sobre a vasta terra descoberta pela armada de Cabral e os estudos e colônias se concentravam basicamente na região costeira do nordeste e sudeste. Por volta de 1576, o historiador e cronista português Pero de Magalhães de Gândavo aponta o descaso lusitano em seu livro *História da Província de Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil*: “[...] pouco caso que os portugueses fizeram sempre da mesma província” e diz que

---

<sup>2</sup> Para um aprofundamento maior a respeito do mito do homem selvagem sugerimos: GOULÃO, Maria José. Do Mito do Homem Selvagem à Descoberta do “Homem Novo”: A Representação do Negro e do Índio na Escultura Manuelina. In: *IV Simpósio Luso-Espanhol de História da Arte: Portugal e Espanha Entre a Europa e Além-Mar*. Coord. Pedro Dias. Coimbra: Instituto de História da Arte da Universidade de Coimbra, 1992; e HUSBAND, Timothy. *The Wild Man – Medieval Myth And Symbolism*. Nova York: The Metropolitan Museum Of Art, 1980.

<sup>3</sup> Sobre representações iconográficas e literárias baseadas na chamada literatura de viagens, recomendamos: CRISTÓVÃO, Fernando (Coord.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*. Coimbra: Almedina e CLEPUL, 2002.

“os estrangeiros a tem noutra estima, e sabem suas particularidades melhor e mais de raiz que nós.”<sup>4</sup>

A famosa carta de Pero Vaz de Caminha<sup>5</sup>, relatando a descoberta da nova terra ao Rei D. Manuel, O Venturoso, escrita entre abril e maio de 1500, foi o primeiro de muitos relatos que iriam descrever à população europeia histórias fantásticas daquela “terra estranha” e seus habitantes. Por mais exatas que fossem, as primeiras cartas já se assentavam em ideias propagadas desde o diário da primeira viagem de Colombo, elas próprias enraizadas nos relatos de viagens – reais ou imaginárias – de Marco Polo, de Mandeville e do Preste João<sup>6</sup>: ideias de paraíso terreno e de fonte da juventude à sua proximidade, de amazonas e de seus tesouros, mitos de origem medieval ou clássica que povoam o imaginário dos “descobridores”, e que se insinuam nas mais verazes descrições e conclusões, desde os antigos gregos. De acordo com eles, havia inúmeros tipos de raças monstruosas “fora” do mundo grego e em lugares distantes e desconhecidos da Terra. Pessoas que viviam em condições meteorológicas extremas não poderiam ter um corpo perfeito ou até mesmo serem humanas. Estes pensamentos se propagaram para os séculos posteriores, transmitidos por escritores como Plínio e Aristóteles, chegando até o século XVI. A sociedade medieval da Europa Ocidental, acreditava que existiam inúmeros monstros em determinados lugares extremos ou desconhecidos do mundo, como mostrado no pequeno mapa mundi a seguir (figura 1), incluso em um saltério inglês do século XIII. Aqui, várias raças monstruosas estão situadas ao longo das “perigosas e climaticamente desfavoráveis periferias”, muitas vezes caracterizadas por regiões tórridas e inabitáveis do sul da Terra nos mapas de zonas climáticas.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz* (1576). São Paulo: Ed. Itatiaia e EdUSP, 1980, p.76.

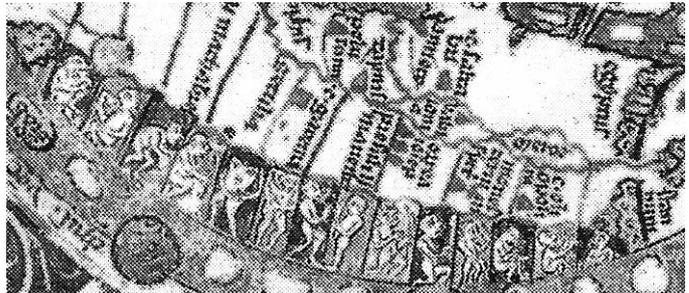
<sup>5</sup> Mais detalhes sobre a carta de Caminha podem ser lidos no subcapítulo 1.1: A visão de Pero Vaz de Caminha (1450-1500).

<sup>6</sup> Preste João foi um lendário soberano cristão do Oriente que detinha funções de patriarca e rei, correspondendo, na verdade, ao Imperador da Etiópia. "Preste" é uma corruptela do francês *Prêtre*, ou seja, padre. Diz-se que era um homem virtuoso e um governante generoso. O reino de Preste João foi objeto de uma busca que instigou a imaginação de gerações de aventureiros, mas que sempre permaneceu fora de seu alcance.

<sup>7</sup> HASSIG, Debra. The Iconography of Rejection: Jews and Other Monstrous Races. In: *Image and Belief*. Princeton: Ed. Colum Hourihane, 1999.



1. Autor desconhecido. *Mapa mundi*. Saltério inglês do século XIII. Biblioteca Britânica, Londres.



Detalhe do mapa mundi mostrando diversos monstros que acreditavam-se viver em zonas remotas da Terra.

A “descoberta” da América, no entanto, talvez tenha sido o cenário mais propício para o desenvolvimento de tais crenças. O próprio Cristóvão Colombo acreditava em ciclopes, sereias, amazonas e homens com caudas.<sup>8</sup> E sua crença era tão forte que ele acaba os “encontando”:

“Estas mulheres [amazonas] não se dedicam a nenhum exercício feminino, e sim aos do arco e da flecha, fabricadas, como é dito acima, de caniço, e elas se armam e se cobrem de lâminas de cobre que têm em abundância. [...] Restam em direção ao poente duas províncias, que não percorri, das quais uma, que eles [nativos] chamam de Avan, onde as pessoas nascem com uma cauda.”<sup>9</sup>

A assimilação de tais códigos iconográficos provenientes da antiguidade, foi o que *a priori*, mediou a compreensão, por exemplo, a respeito da maioria dos grupos étnicos indígenas do Brasil andarem nus.<sup>10</sup> As descrições destes índios parecem tomar a forma da subjetividade de seus autores – como veremos em diversos e antagônicos exemplos no decorrer desse estudo – todavia, existe um fator em comum entre todas elas: a influência do

<sup>8</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.21.

<sup>9</sup> Trechos de carta a Luis de Santángel, escrita entre fevereiro e março de 1493. In: TODOROV, Tzvetan. *op. cit.*, 2003, p.21.

<sup>10</sup> LESTRINGANT, Frank. L'Entrée de l'Amérique Dans La Mythologie Classique. In: *Revista de História da Arte e Arqueologia da UNICAMP*, nº1. São Paulo: UNICAMP. 1994, p.88.

Cristianismo no olhar europeu sobre o “outro”. Um exemplo interessante é o já citado Caminha. Ao contemplar a nudez dos homens de Porto Seguro (desde o primeiro momento não há dúvida de que são homens e não monstros<sup>11</sup>) ele escreve: “[...] homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cubrisse suas vergonhas, traziam arcos nas mãos e suas setas [...]”<sup>12</sup> E sobre as mulheres, que “suas vergonhas tão altas, tão serradinhas e tão limpas de cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.”<sup>13</sup> Mais tarde, Caminha associaria o fato dos indígenas daquela terra andarem nus à sua inocência e total desconhecimento da existência do Deus único, criador do céu e da terra, e também os relacionaria à Adão, sendo habitantes de uma terra paradisíaca anterior ao pecado.

Caminha relaciona essa ideia de nudez com a inocência dos povos indígenas nativos daquela terra, que segundo ele, dormiam nos conveses dos navios portugueses desde o primeiro dia, desconhecendo a deslealdade, a cobiça e a sede de ouro dos seus tripulantes.<sup>14</sup> Essa idéia de inocência, aliada à de não domesticação desta “gente que nada domestica” – nem plantas nem animais – é, em Caminha, tão poderosa, que o leva a ignorar a agricultura dos índios, a não dar realce às redes e jangadas que menciona, e a presumir, só para ser desmentido no dia seguinte, que eles sequer tinham casas onde se abrigassem. Essa gente “bestial a ser amansada”, segundo Caminha, não tinha chefe ou principal (sequer distinguindo o capitão-mor que os recebe em toda a sua pompa), tampouco alguma noção de hierarquia. São como uma argila moldável, uma “tabula rasa”, uma “página em branco” e logo “imprimir-se-á com a ligeiresa neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar.”<sup>15</sup> Gente, em suma, que não sujeita a natureza como não se sujeita a si mesma a jugo algum: gente montesa, gente selvagem...

Américo Vespúcio era o cosmógrafo da segunda expedição, a que D. Manuel mandou em 1501, e que percorreu a costa durante dez longos meses, do cabo São Roque até São Vicente. Ele conta que passou vinte e sete dias comendo e dormindo entre os “animais racionais” da nova terra, e é ele quem completa o inventário básico do que, daí por diante, se

---

<sup>11</sup> Os índios sul-americanos nem sempre foram considerados humanos pelos europeus. Alguns acreditavam se tratarem na verdade de monstros ou criaturas semelhantes a homens e mulheres. Em 1517, Johannes Reuchlin falava em dois pais da humanidade: um dos europeus e outro dos índios; já em 1520, Paracelso acreditava que os índios eram, na verdade, pertencentes à uma raça equivalente a dos gnomos e das ninfas e apesar de parecerem humanos, não possuíam alma; finalmente em bula de 1537, denominada *Sublimis Deus*, o papa Paulo III reconheceu os ameríndios como homens verdadeiros, criados à semelhança de Deus e, portanto, merecedores da catequese. Vide: RIBEIRO, Maria Aparecida. *Penas de Índio: A Representação do “Brasileiro” na Arte Portuguesa*. In: *Mathesis*, nº5. Viseu: Universidade Católica Portuguesa, 1996, p.310-311.

<sup>12</sup> CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El Rey Dom Manuel* (1500). Rio de Janeiro: Sabiá, 1968, p.21.

<sup>13</sup> CAMINHA, *op. cit.* 1968, p.36-37.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.53.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.80.

dirá “dos índios”.<sup>16</sup> Vespúcio, embora também mencione a nudez daqueles homens e mulheres, já não a associa à sua inocência: ao contrário, é ele quem relata pela primeira vez a antropofagia indígena. O retrato que faz é paradoxal, relatando que entre si, tudo têm em comum, mas vivem em guerra cruel contra seus inimigos. As razões dessa guerra perpétua, diz Vespúcio, são misteriosas já que não têm propriedade particular, já que não guerreiam para se assenhorearem de terras ou de vassallos, já que ignoram o que seja a cobiça, o roubo ou a ambição de reinar. Dizem eles apenas que querem vingar a morte de seus pais e antepassados. Fica assim introduzida a ideia de uma guerra desinteressada embora bestial e de uma antropofagia de vingança e não alimentar: distinção importante a que retornaremos mais adiante.

A ausência de propriedade e, portanto, de cobiça e de herança são elementos novos que Vespúcio acentua. E é também ele quem, pela primeira vez, fala da longevidade dos indígenas (resquíio do mito da “fonte da juventude”?):

“São pessoas que vivem muitos anos, porque de acordo com sua prole, conheceram muitos homens que têm a quarta geração de netos. Não sabem contar os dias ou meses ou anos, exceto medindo o tempo por mês lunar, e quando querem mostrar a idade de alguma coisa o fazem com pedras, de modo que cada pedra é uma lua. Encontraram um homem mais velho que me disse com pedras ter vivido o equivalente a 1700 luas, o que me parece ser 130 anos, contando treze luas por ano.”<sup>17</sup>

De resto, com pequenos acréscimos sobre costumes matrimoniais, não necessariamente corretos, (mas também com boa descrição de casas, redes e adornos), Vespúcio repete a Caminha: essa gente não tem lei, nem rei, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo. Vive *secundam naturam* e não conhece a imortalidade da alma.<sup>18</sup> Podemos perceber, portanto, que desde o princípio havia uma nítida comparação entre o modo de vida e crença dos povos indígenas nativos daquela terra com o costume cristão europeu, ou seja, o modo “certo” de viver e crer em Deus, ficando igualmente nítida a dificuldade de compreensão dos costumes nativos devido à diferença e estranheza de seus hábitos naturais pelo olhar cristão europeu. Assim, parece estar formado o lastro de uma concepção dos grupos

<sup>16</sup> A palavra índios é aqui usada anacronicamente: ela parece começar a ser empregada por meados do século XVI aparentemente para designar os indígenas submetidos (seja aldeados, seja escravizados), por ocasião ao termo mais geral “gentio” que designa os indígenas independentes. Caminha e Vespúcio dizem “gente”, “homens” e “mulheres”. Ao longo do século serão usados para designar as etnias os termos “gerações”, “nações” e “linhagens”. Pela metade do século, terá início também o emprego da expressão “negro da terra” por escravo - além dos termos tradicionais “gentio”, “brasil” e “brasileiro”. (Em *Imagens de Índios do Brasil – O Século XVI*, de Manuela Carneiro da Cunha, in: *Revista de Estudos Avançados da USP*, nº10, 1990).

<sup>17</sup> VESPÚCIO, Américo. *Carta a Lorenzo de Medici, Lisboa, outono de 1501*. In: L.N.d'Oliver 1963, p. 542.

<sup>18</sup> Os jesuítas, por motivos teológicos e jurídicos, prestarão grande atenção, meio século mais tarde, aos usos matrimoniais e às crenças dos índios. Sua busca, como veremos, vai no sentido de encontrar, pelo menos em estado embrionário, instituições ou crenças sobre as quais possam se assentar costumes cristãos: são eles que atestam, contrariando Vespúcio, a crença tupi na imortalidade da alma.

étnicos indígenas em território brasileiro, que vigorará, com poucos retoques, até a chegada dos jesuítas, em 1549. Os sucessivos navios de várias nacionalidades e os intérpretes normandos ou degredados portugueses e comerciantes de pau-brasil, escravos e especiarias aqui estabelecidos parecem ter consolidado esse saber, de tal forma que, em 1519, o italiano Antonio Pigafetta, de passagem na expedição de Fernão de Magalhães, fornece já algo como um “dicionário de ideias percebidas” sobre o Brasil do início do século XVI. Condensado, aponta: “[...] brasileiros e brasileiras vão nus, vivem até 140 anos [...] não são cristãos mas também não são idólatras, porque não adoram nada, comem a seus inimigos, tecem redes, fazem canoas, moram em grandes casas [...]”<sup>19</sup>

Em seu discurso, Pigafetta já atribui ao povo nativo daquela terra o título de “brasileiro” ou “brasileira”. Mas como veremos no discurso abaixo, feito pelo engenheiro e político carioca Paulo de Frontin, quase quatrocentos anos depois, a atribuição de nacionalidade aqueles diferentes grupos étnicos que viviam nessas terras – e além delas, como na atual Argentina, Paraguai e Uruguai, por exemplo – parece ser deveras precipitada ou equivocada, uma vez que esses grupos étnicos, apesar de manterem alguns hábitos semelhantes entre si, eram inteiramente diferentes e possuíam sua cultura, hábitos e línguas próprias. No entanto, para Pigafetta e outros europeus contemporâneos a ele, provavelmente foi mais fácil ignorar essas diferenças e colocá-los todos juntos, numa mesma categoria, pois todos eram “selvagens”, “bestiais”, “não civilizados” e, acima de tudo, “não cristãos”.

Em seu discurso de abertura do “Quarto Centenário do Brasil”, no dia 4 de maio de 1900, Paulo de Frontin disse:

“O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu, perdura com os seus costumes primitivos, sem adeantamento nem progresso. Descoberto em 1500 pela frota portuguesa ao mando de Pedro Álvares Cabral, o Brasil é a resultante directa da civilização occidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o sólo. A religião, a mais poderosa força civilizadora da epocha, internou-se pelos longínquos e ínvios sertões brasileiros e, sob o influxo de Nóbrega e Anchieta, conseguiu assimilar número considerável de aborígenes, que assim se incorporaram à nação Brasileira. Os selvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas magestosas florestas e em nada differem dos seus ascendentes de 400 anos atrás; não são nem podem ser considerados parte integrante da nossa nacionalidade; a esta cabe assimilá-los e, não o conseguindo, eliminá-los”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> PIGAFETTA, Antonio. *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo: O Diário da Expedição de Fernão de Magalhães*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p.57.

<sup>20</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco Ideias Equivocadas Sobre os Índios. In: *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)* nº 01. Manaus, 2000. p.17-33 e A Herança Cultural Indígena: Quem São os Herdeiros? In: CONDURU, Roberto e SIQUEIRA, Vera Beatriz. *Políticas Públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sirius/FAPERJ, 2003.

Para Frontin, aparentemente a única forma de assimilar um ser “aborígene”, como ele diz, dentro de um conceito de nacionalidade, seria através da instituição da religião e a introdução ou extensão dos chamados conceitos de civilidade dentro de uma determinada cultura nativa. Somente assim, após essa verdadeira conversão, é que esses índios poderiam ser chamados de “cidadãos brasileiros”. E a grande ironia em Frontin é que apesar de declarar que os “silvícolas em nada diferem de seus ascendentes de 400 anos atrás”, parece manter o mesmo discurso do ponto de vista do colonizador cristão da mesma época a que se refere, lançando sobre o “outro” os paradigmas da própria cultura em que cresceu. Além disso, é preciso ressaltar que o fato deste discurso ter sido feito às portas do século XX mostra o quanto a discussão desse tema é ao mesmo tempo tão antiga e tão atual.

Mas voltemos ao século XVI... É somente a partir da década de 50 que o conhecimento do Brasil se precisará, porém, de maneiras divergentes. Teremos duas linhas divisórias básicas: uma primeira, que envolve autores ibéricos, ligados diretamente à colonização (missionários, administradores, moradores) e autores não ibéricos ligados ao escambo (comerciantes de escravos e mercadorias); e temos uma segunda, que separa nesse período de intensa luta religiosa, autores empossados de discursos protestantes de autores remanescentes do discurso católico.<sup>21</sup>

Uma das imagens mais vulgarizadas e estereotipadas dos grupos indígenas habitantes do Brasil – e que se torna emblemática – é a dos índios canibais. Em 1540, por exemplo, o mapa de Sebastian Münster, publicado na Basiléia, coloca de forma resumida, no espaço ainda em boa parte desconhecido entre a boca do Rio Amazonas e a boca do Rio da Prata, a palavra *canibali*, e a ilustra com um feixe de galhos de onde pendem uma cabeça e uma perna.<sup>22</sup> “São cães em se comerem e matarem”<sup>23</sup> escreverá o padre jesuíta português Manuel da Nóbrega, implicitamente evocando a assimilação que o Renascimento fez entre canibais e cinocéfalos, homens com cabeça de cães, como explica Rabelais no seu glossário do *Quarto Livro de Pantagruel*: “Canibais são as pessoas monstruosas da África, com o rosto e latindo como cães em vez de rir.”<sup>24</sup> Canibais são, para o europeu da época, uma espécie de

<sup>21</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de Índios do Brasil – O Século XVI. In: *Revista de Estudos Avançados da USP*, nº10, 1990.

<sup>22</sup> SCHWARTZ, Seymour. EHRENBERG, Ralph. *The Mapping Of America*. Nova York: Harry N. Abram Inc., 1980. p.45 e 50.

<sup>23</sup> LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Vol. 2. São Paulo, 1954, p.321.

<sup>24</sup> RABELAIS, François. Briefve Déclaration d'aucunes Dictions Plus Obscures Contenues on Quatriesme Livre des Daicts et Dits Héroiques de Pantagruel en l'espitre Liminaires. In: *Oeuwes Complètes*. Paris: Gallimard, 1955, p.737.

demônio, de fantasma, uma imagem, que flutua por muito tempo no imaginário medieval e que segue através da época dos grandes descobrimentos.<sup>25</sup>

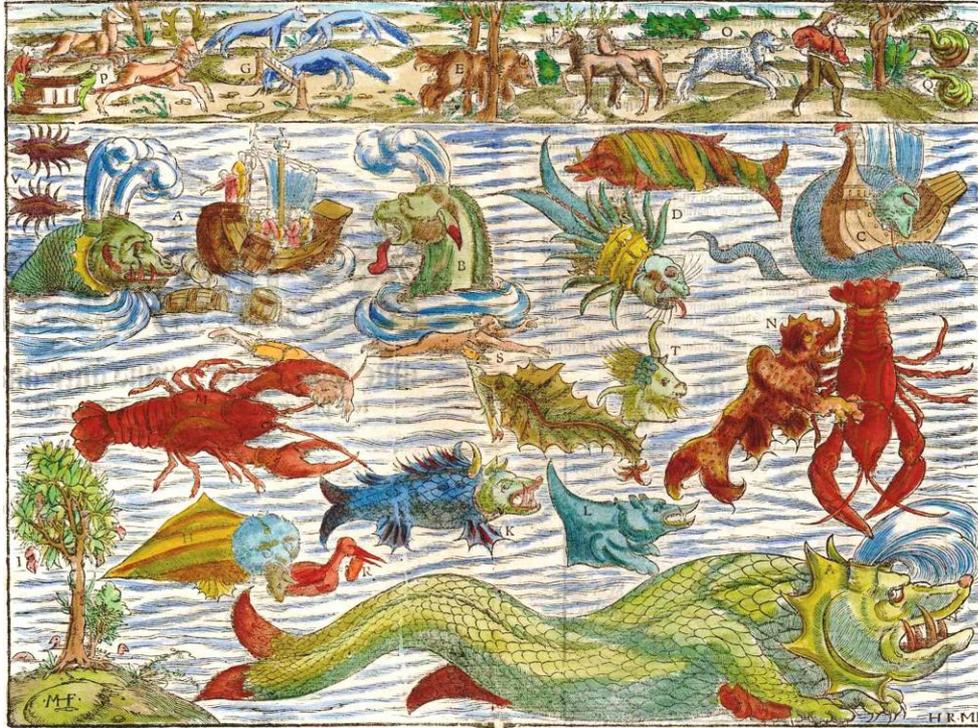


Figura 2 - Sebastian Münster. Monstros Marinhos e Terrestres. 1540. Basileia.



3 e 4. Sebastian Münster. Bestiário assinalando criaturas monstruosas em diversas aéreas remotas da Terra. s.d.

É fato que os seres que habitavam essa terra, que mais tarde seria chamada de Brasil, impressionavam e muito os portugueses e outros viajantes que por aqui passavam na primeira

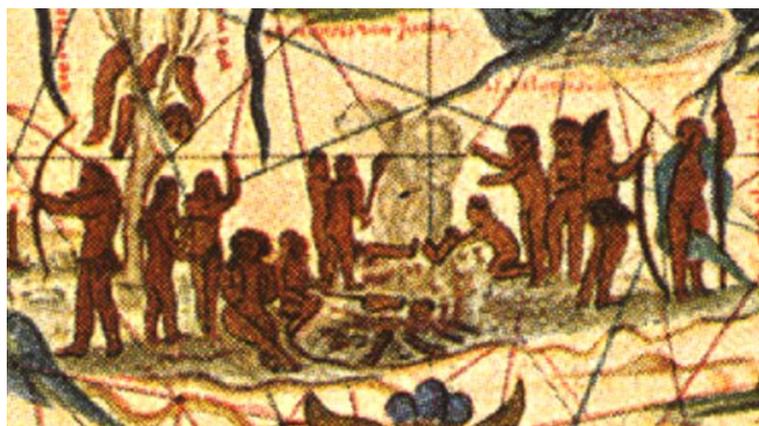
<sup>25</sup> Colombo, ao opor os pacíficos antilhanos aos caribenhos insulares que os devoravam, permite uma primeira localização americana desse fantasma, assimilando caribenhos e canibais numa sinonímia que irá perdurar por séculos.

metade dos quinhentos. Os seus habitantes, aqueles homens e mulheres que andavam nus, usavam penas e tinta pelo corpo e comiam seus inimigos, eram motivo de curiosidade por uns e repulsa por outros. Diogo Homem, cosmógrafo oficial do reino português, desenhou um mapa representando toda a América do Sul e as Antilhas, datado de 1558 e que faz parte do chamado *Atlas de Diogo Homem* (figura 5). Nele se destaca, no que seria hoje a Região Norte do Brasil, um grupo de índios seminus que assam outro índio numa fogueira (vide detalhe). Também há pedaços de corpos pendurados em galhos de uma árvore. O autor poderia ter escolhido representar uma outra cena, como um ritual de dança, por exemplo, mas ao invés disso, opta pela antropofagia. Este tipo de imagem estereotipada provavelmente causava a impressão aos europeus que ali nunca estiveram de que realmente existiam criaturas canibais naquela terra, pois certamente desconheciam os costumes e rituais daquele povo. Em outro detalhe, podemos encontrar um índio com arco e flecha, que parece apontar diretamente para o brasão real português, possivelmente mais uma referência aquele povo como ameaçador. Vale destacar também neste mapa de Homem o nome “Brasilis”, referindo-se àquela terra, assim como “Terra Argêtea”, futura Argentina e Paraguai e a “Terra Incognita”, que seria a Patagônia de hoje. Foram desenhados também os inúmeros brasões, designando cada região e detalhes da geografia, fauna e flora daquela terra, tendo destaque o enorme e sinuoso Rio Amazonas, ao norte.



Figura 5- Diogo Homem. Mapa ilustrando a América do Sul e as Antilhas. 1558.

Atlas de Diogo Homem, Museu Britânico, Londres.



Detalhe do mapa: índios seminus assando um corpo na fogueira e pedaços de corpos pendurados.



Detalhe mostrando um índio armado e apontando para o brasão real português.

Vale a pena ressaltar, no entanto, que, teoricamente, não seria correto descrever os índios das terras brasileiras como canibais e sim antropófagos. A diferença é que canibais são gente que se *alimenta* de carne humana; muito distinta do caso dos tupinambás, por exemplo, que comem seus inimigos por *vingança*.<sup>26</sup> Além disso, nem todas as tribos brasileiras seriam antropófagas – discutiremos em maiores detalhes a questão da antropofagia nos capítulos I e II.

Em outro mapa (figura 6), desenvolvido em conjunto pelos cartógrafos Lopo Homem e Pedro e Jorge Reinel e desenhado pelo miniaturista António de Holanda, datado de 1519, conhecido como Atlas Lopo Homem-Reineis, embora seja mais comum chamá-lo de Atlas Miller<sup>27</sup>, temos elementos em comum com o mapa de Diogo Homem: o nome “Terra Brasilis”, representações da fauna, flora e vida selvagem daquela terra e claro, seu povo nativo. A diferença é que aqui, o índio é mostrado como indivíduo trabalhador, como se pode ver no detalhe, ao catar e carregar lenha (fato que lembra a descrição de Pero Vaz de Caminha em sua carta ao Rei D. Manuel, em 1500 – estudaremos este trecho e outros da carta no capítulo I) e que se enfeitam com penas, como também já havia apontado Caminha, dezenove

<sup>26</sup> CUNHA, *op. cit.*, 1990, p.6.

<sup>27</sup> Foi adquirido em 1897 pela Biblioteca Nacional da França ao bibliotecário Bénigne Emmanuel Clement Miller, o que deu origem ao nome Atlas de Miller.

anos antes. No entanto, os autores do mapa enfatizam, através do monstro – supostamente um dragão alado – que criaturas perigosas habitavam aquela terra, mais uma vez sublinhando o pensamento antigo a respeito das terras remotas e seus perigos.

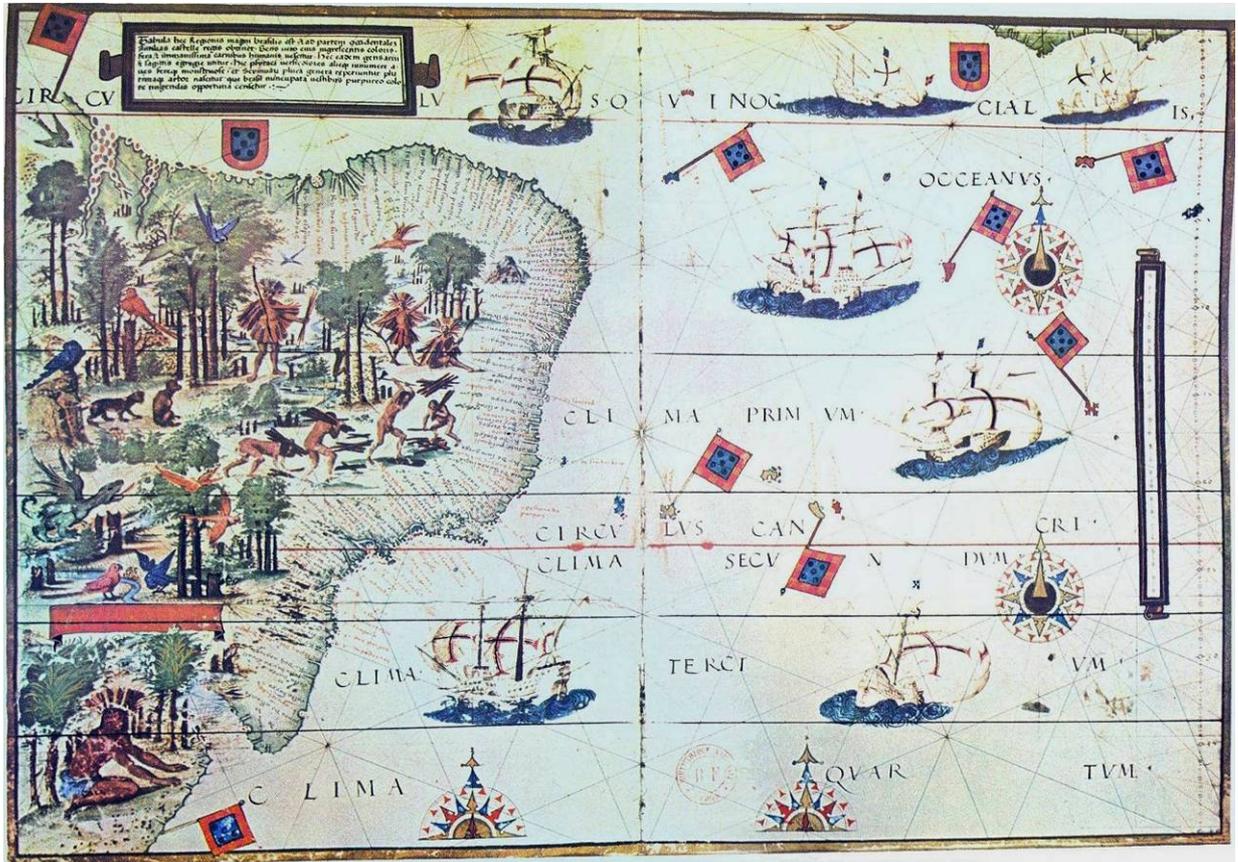


Figura 6 - Lopo Homem e Pedro Jorge Reinel. Ilustração de António de Holanda. *Terra Brasilis*. 1519. Atlas Miller, Biblioteca Nacional de Paris.



Detalhes: à esquerda, índios enfeitados com penas e outros cortando e carregando lenha; à direita, um monstro alado que supostamente habitava aquela região.

O padre franciscano André Thévet também viajou pelo Brasil entre 1555 e 1556 e teve oportunidade de conhecer diversas culturas indígenas e seus costumes. Sobre os caetés e potiguares, escreve: “Os canibais, cujas terras vão do Cabo de Santo Agostinho às proximidades do Maranhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até com maior satisfação.”<sup>28</sup> Thévet chega a declarar que os grupos de canibais que habitavam o território brasileiro alimentavam-se exclusivamente de carne humana.<sup>29</sup> Mas seria desmentido por Hans Staden, na primeira edição de seu livro *Duas Viagens ao Brasil*, editada em 1557: os tupinambás, se comem aos inimigos, “fazem isto, não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio.”<sup>30</sup>

Para os jesuítas portugueses, no entanto, preocupados com a “salvação” das almas dos índios – que seriam inocentes e ignorantes quanto à existência de Deus e por isso suas almas jaziam nas trevas – a dessemelhança é assunto de outro tipo de reflexão. Uma reflexão cuidadosa de quem não se pode deixar enganar, e que imputa à qualquer semelhança de gestos ou costumes entre os povos indígenas e o branco europeu um caráter ilusório. Ilusão originária do grande mentiroso, o Demônio, que faz da semelhança uma farsa que leva os homens ao engodo.

Colocada sob suspeita e peneirada dos valores que encerra, qualquer semelhança, da bondade à barbárie, passa a não ser percebida. Em 1554, dois irmãos da Companhia de Jesus, Pero Correia e João de Souza, foram mortos a flechadas pelos carijós, que teriam sido incitados por um espanhol. Os irmãos, relata o padre José de Anchieta, aceitaram seu martírio com a força da alma: todos os missionários ansiavam por fecundar com seu sangue a seara de almas que está sendo plantada. Essa nova forma de sentir e conceber a vida é recorrente, por exemplo, em Anchieta e em Nóbrega. “Não foi pequena”, escreve Anchieta ao relatar a morte dos irmãos. “a consolação que recebemos de morte tão gloriosa, desejando todos ardentemente e pedindo a Deus com orações contínuas morrer deste modo”<sup>31</sup> Ou seja, era transmitido, por parte dos jesuítas, a concepção de que tal morte – martirizante – era digna e gloriosa, pois pereceram numa cruzada de fé com a melhor das intenções, ou seja, salvar a alma daqueles selvagens através da palavra de Deus. Já Nóbrega, escreve em seu *Diálogo*

---

<sup>28</sup> THÉVET, André. *As singularidades da França Antártica* (1557). São Paulo: Itatiaia e EdUSP, 1978, p.199.

<sup>29</sup> Ibidem, p.100.

<sup>30</sup> STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (1557). Trad. Angel Bojadsen e introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, vol.674, 2008.

<sup>31</sup> ANCHIETA, José de. *Cartas: Correspondência Ativa e Passiva. Obras Completas* 6º volume. Org. H.Viotti. Loyola. São Paulo, 1984, p.98.

*Sobre a Conversão do Gentio*<sup>32</sup>: “Sabéis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tã̃m fáceis de diserem a tudo si ou pã̃, ou como vós quizerdes; tudo aprovãõ logo, em com a mesma facilidade com que dizem pã̃ [sim], dizem aani [nãõ] [...] Com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e nãõ lhes entrar a verdadeira fee no coração”.<sup>33</sup> Para o jesuíta, faltava aos “gentios” a lei que os tornaria “políticos”, membros de uma sociedade civil que lhes conferiria a “razãõ”, estirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que viviam. Há aqui um nítido desejo em Nóbrega em trazer os selvagens para dentro da esfera cristã de sociedade. Incorporar o “outro” na cultura dominante (“nós”). Este diagnóstico cru de que os índios carecem de rei, de lei e de razão é o mesmo que o padre Antonio Blázquez expõe sem rodeios teológicos em carta de 1555, da Bahia, aos seus companheiros religiosos de Coimbra:

“Ó meus caríssimos irmãos em Jesus Cristo, quantas lágrimas derramariam vossos olhos se vissem essas criaturas vivas de Deus vivendo quase à maneira de bestas, sem lei, sem rei e sem razão, encarniçados em comer carne humana e tãõ embutidos nessa bruteza que nãõ aceitam perder quando decidem dar a um contrário tal destino. Entre eles nãõ há amor nem lealdade. Vendem-se uns aos outros estimando mais uma cunha ou pãõ em comprometimento a liberdade de um sobrinho ou parente mais próximo, que trocam por ferro e é tanta a suas desgraças que às vezes os trocam até por um pouco de farinha. Nãõ têm a quem obedecer senãõ às suas próprias vontades. E é assim que parecem fazer, aproveitando delas para adquirir vícios e hábitos tãõ desajeitados que prefiro nãõ lhes contar, para nãõ descobrirem maldades tãõ grandes.”<sup>34</sup>

A este retrato negro e cheio de acusações a respeito do comportamento dos índios, ainda é possível opor o discurso humanista de Nóbrega que contrasta os muitas vezes impiedosos filósofos da antiguidade aos índios que “apenas infringem a bagatela de dois ou três mandamentos”, e de resto “entre si vivem mui amigavelmente”. Em suma, resume Nóbrega: “Sua bem-aventurança é matar e ter nomes, e esta é sua glória por que mais fazem. À lei natural, nãõ a guardam porque se comem; sãõ muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma coisa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa; têm crédito em seus feiticeiros.”<sup>35</sup>

“Seus feiticeiros”... Eis aí uma rivalidade interessante: entre eles e os jesuítas instaura-se desde cedo uma concorrência, que se trava curiosamente no terreno ora de uns ora de outros; ou seja, os jesuítas competem em curas e milagres com os xamãs, assumindo-se

<sup>32</sup> Vide trechos do *Diálogo* nos anexos.

<sup>33</sup> LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, vol.2. São Paulo, 1954, p.320 e 322, e NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e Mais Escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p.342-344.

<sup>34</sup> CUNHA, *op. cit.*, 1990.

<sup>35</sup> LEITE, *op. cit.*, 1954, p.344-345.

perante às sociedades indígenas como “xamãs” mais poderosos, enquanto os verdadeiros xamãs ameaçavam os padres: um caraíba, em 1550, afirmou que transformaria a todos em pássaros, destruiria a igreja e o engenho, e as lagartas das roças que os padres não destruíam, ele as eliminaria.<sup>36</sup> O que mais chama a atenção é o fato dos padres, até mesmo o mais cético, não duvidarem necessariamente do poder dos feiticeiros, assim como suas realizações, curas, milagres e prodígios, mas apontarem a verdadeira fonte destes poderes sobrenaturais que não viriam de Deus mas do próprio Demônio.

É igualmente sabido que os índios brasileiros acreditavam em “demônios” ou espíritos ruins. Theodor de Bry, a partir de xilogravura da edição original de Jean de Léry difunde a imagem de índios atormentados constantemente por esses demônios.<sup>37</sup> E o padre José de Anchieta chega a montar todo o seu teatro destinado aos catecúmenos indígenas em cima de um roteiro único, em que vários demônios (entre os quais faz às vezes irreverentemente figurar seus próprios inimigos como o tupinambá Aimbiré que o manteve prisioneiro), tentam impedir as almas de chegarem ao céu. Numa das versões, inspirado, Anchieta encena o ritual máximo da antropofagia tupi: um principal quebra a cabeça de um demônio – o Macaxera – e sobre ela toma novo nome, Anhangupiara, que significa “inimigo de anhang” (espírito ruim):

Pronto! Matei Macaxera!  
Já não existe o mal que era...  
Eu sou Anhangupiara!<sup>38</sup>

Procuram-se, pelo lado do colonizador, semelhanças e continuidades de sua própria cultura. Os índios são humanos, ninguém que os tenha visto desde o início do século XVI duvida. Mas com o Novo Mundo descobre-se também uma “nova humanidade”. Resta o problema crucial de enquadrá-la na cultura dominante – ou afastá-la de uma forma clara – o que implica, de certo modo, em uma certa subjetividade de quem os vê e descreve para os seus semelhantes europeus – portugueses ou não. Por que no universo cristão a humanidade é uma só e fatalmente os habitantes do Novo Mundo igualmente descendem de Adão e Eva. Por exemplo, para o jesuíta Manuel da Nóbrega, esses gentios seriam descendentes de Cam, filho de Noé, e provavelmente seria esta a razão de andarem desnudos.<sup>39</sup> Como filhos de Cam e descendentes de Noé, os Tupi da costa guardariam, inclusive, segundo Nóbrega, uma vaga

<sup>36</sup> LEITE, *op. cit.*, 1954, p.53.

<sup>37</sup> CUNHA, *op. cit.*, 1990.

<sup>38</sup> ANCHIETA, José de. Recebimento que Fizeram os Índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarde. In: *Teatro de Anchieta*. Org. P.A.Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977, p.244.

<sup>39</sup> Após o Dilúvio, Cam teria se deparado com Noé embriagado, tendo visto a sua nudez em sua tenda, contando o fato a seus irmãos, ao invés de cobrir o pai (Gênesis 9:18-27). Quando recobrou a consciência, Noé amaldiçoou o filho de Cam, Canaã, referindo-se a ele como o “servo dos servos” (Gênesis 9:25) e disse: “Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos.”

lembança do dilúvio: “Sabem do dilúvio de Noé, bem que não conforme a verdadeira história.”<sup>40</sup> O que Nóbrega não entendia é que os tupis realmente acreditavam em um dilúvio universal, mas não aquele concebido pelo Cristianismo, proveniente do Antigo Testamento, e sim o dilúvio provocado pelos irmãos Tamendonare (ou Tamandaré) e Ariconte, filhos de Sumé, uma antiga entidade da mitologia tupi. Sua descrição variava de um grupo indígena para outro. Sumé teria estado entre os índios antes da chegada dos portugueses e teria lhes transmitido uma série de conhecimentos, como a agricultura, o fogo e a organização social. Segundo a crença dos tupis, quando Sumé foi embora, teria deixado uma série de rastros gravados numa pedra perto da Baía de Guanabara. Essas pegadas são mais um exemplo dessa tentativa de aproximação ou compreensão cultural por parte do europeu. Isso porque os gentios teriam sido visitados pelo apóstolo São Tomé, que seria lembrado por eles incorretamente pelo nome de “Sumé”<sup>41</sup> e que teria deixado pegadas impressas numa pedra... Há aí, claramente, uma apropriação – nesse caso da mitologia tupi – para comprovar que a teoria cristã estava correta e São Tomé teria mesmo partido para lugares remotos a fim de pregar o Cristianismo. Através de uma universalização de conceitos, imagens, eventos e personagens pertencentes à crença cristã, os jesuítas interpretaram e reinventaram as antigas crenças indígenas. E aqui cabe muito bem uma observação do padre Bartolomeu de Las Casas: “É uma maravilha ver como, quando um homem deseja muito algo e se agarra firmemente a isso em sua imaginação, tem a impressão, a todo momento, de que tudo aquilo que ouve e vê testemunha a favor dessa coisa.”<sup>42</sup>

### ***- As primeiras relações entre os portugueses e os índios do Brasil***

Existem inúmeros exemplos escritos que envolvem questões sobre os descobrimentos, expansão territorial pelo mundo e sobre a revelação surpreendente de novos usos e costumes dentro da literatura portuguesa do século XVI. É como um caleidoscópio de aspectos diferenciados que os olhos europeus aprendem, importante, acima de tudo, por constituir documento sociográfico de relevado interesse. Na verdade estamos diante de uma literatura de impressões, estranhamento e fascinação, reveladora, acima de tudo de estruturas sociais, econômicas políticas e culturais que a avidez de conhecimento proporcionada pelos

---

<sup>40</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil, Cartas Jesuíticas I*. São Paulo: Itatiaia e Edusp, 1988, p.91.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>42</sup> CASAS, Bartolomeu de Las. *Historia de las Índias*, 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1951, vol. I, p.44.

descobrimientos consciencializou, em aproximações circunstanciais, mas inúmeras vezes carregadas de caráter apaixonado e idealizante. Trata-se de autores que presenciaram novidades impensáveis e que, através das suas palavras nos deixaram possíveis visualizações de um espaço e de povos até então desconhecidos para o Velho Mundo.

A chegada da armada de Pedro Álvares Cabral à costa brasileira, no dia 2 de abril de 1500, tem gerado contínuos debates sobre estas abordagens por uma grande variedade de historiadores da expansão portuguesa.

De fato, as naus lideradas por Cabral faziam parte de uma grande armada que, partindo de Lisboa tinha por objetivo concretizar a segunda viagem portuguesa à Índia, seguindo o caminho percorrido por Vasco da Gama que aportara em Calicut em 1498. Acredita-se que para evitarem usuais obstáculos na altura do Golfo da Guiné, os navegadores portugueses, mesmo viajando em direção ao oriente, deslocaram sua armada para o ocidente. Numa dessas “fugas”, teria sido descoberta terra a oeste, precisamente a costa brasileira.<sup>43</sup>

Cabral chega à terra que mais tarde seria chamada Brasil numa época em que já ocorria uma certa perturbação no que concerne o domínio português na África e no oriente. Da Índia viriam riquezas, mas a manutenção dos interesses comerciais portugueses na região exigiria, também e cada vez mais, gastos em pessoas e dinheiro que a Coroa Portuguesa – já com certa dificuldade econômica – teria que arcar. Sendo assim, é natural que o descobrimento do território brasileiro tivesse sido exaltado como um potencial capaz de, com a futura exploração, contribuir para o equilíbrio das finanças lusitanas.

As primeiras expedições pelo novo continente, entre 1500 e 1503 teriam o objetivo de estudar a extensão do contorno marítimo, ao estabelecimento de relações comerciais com os nativos e à preparação do chamado pau-brasil (madeira que daria nome a nova terra). Para frustração de todos, essas primeiras expedições não encontraram fabulosos tesouros – como na Índia, por exemplo – além de se depararem com áreas de difícil alcance, aliás pouco favoráveis ao estabelecimento do europeu. A tudo isso, acrescenta-se o fato que os indígenas, distribuídos por infinidades de grupos étnicos, desconheciam a metalurgia, além de serem guerreiros habilidosos e por vezes hostis. Enfim, ninguém soube adivinhar, logo no princípio, que nessa terra virgem e de arriscada penetração – o que ajudou a suscitar os antigos mitos gregos de que, em terras remotas, viviam criaturas monstruosas<sup>44</sup> – também se escondiam inúmeras riquezas; que nesse outro mundo, tudo estava por fazer.

---

<sup>43</sup> SALVADO, António. *Leituras V: O Índio Brasileiro em Alguns Relatos Portugueses do Século XVI*, 2003, p.10.

<sup>44</sup> Aqui é interessante observar duas obras, com direções relativamente diferentes, mas que em certo ponto se cruzam: HASSIG, *op. cit.*, 1999 e SALVADO, *op. cit.*, 2003.

Pelos documentos obtidos sobre a ação lusa em terras brasileiras, durante o primeiro quarto do século XVI, sabe-se que a Coroa Portuguesa, até cerca de 1515, procurou explorar o comércio das novas terras, arrendando o mesmo a companhias particulares. Eram as primeiras “privatizações” do território brasileiro. Por outro lado, feitorias e fortalezas iam sendo fundadas.

A princípio, segundo ordens do próprio D. Manuel dirigida aos colonos assentados na nova terra, eram comuns avisos com o seguinte teor: “Que não se faça nenhum mal nem dano à gente da terra”, isto é, aos índios,<sup>45</sup> orientação obviamente nem sempre respeitada. Era a época do início das relações comerciais e territoriais de colonos portugueses e os índios nativos e, obviamente, suas tensões. Há relatos de maus tratos, tortura e extermínio de índios por colonos para prosseguir com o processo de ocupação territorial e a plantação da cana-de-açúcar, primeira principal fonte de renda na nova terra, já que a “era da mineração” ainda não havia começado.

Os indígenas eram vistos por boa parte dos colonos como seres selvagens e de costumes animalescos, além claro, de seres pagãos. Foi quando em 1549, o rei D. João III manda criar, para a colônia um Governo Geral – sistema administrativo objetivando o reforço da unidade territorial, que estabelecia concomitantemente um centralismo governamental, também direcionado à punição de alguns destes desmandos criminosos por parte dos colonos. Tomé de Sousa torna-se assim o primeiro governador geral enviado de Portugal, estabelecendo-se no que hoje é o estado da Bahia. Segundo um estudo a respeito do Império Português (que se autodenominava Reino) coordenado pela historiadora Laura de Mello e Souza, essa forma de governo, com liberdades e autonomias locais, foi um dos segredos para a consolidação lusitana global, principalmente no Brasil: “A relação pioneira entre centro e periferia foi marcada pela flexibilização do poder pelas elites locais, sem que Lisboa deixasse de ser o polo irradiador da autoridade. Bastante inovador foi também o uso da religião para a criação da unidade imperial”<sup>46</sup>, explica Laura. “O sistema imperial lusitano tinha grande racionalidade e uma consciência de que os problemas locais exigiam soluções imediatas e produzidas localmente”<sup>47</sup>, completa o historiador Jobson Arruda.

Junto a Tomé de Sousa, haviam partido para terras brasileiras os primeiros jesuítas. Serão os padres da Companhia de Jesus, inicialmente liderados por Manuel da Nóbrega, que auxiliarão os governadores-gerais a corrigirem os desmandos e as arbitrariedades cometidas

---

<sup>45</sup> SALVADO, *op. cit.*, 2003, p.12.

<sup>46</sup> SOUZA, Laura de Mello. Um Imenso Portugal. In: *Revista Pesquisa FAPESP*, ed. 201. Novembro de 2012.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

pelos colonos sobre os índios. Obviamente um propósito fundamental movia toda esta “engrenagem” político-religiosa: em vez de guerra, e através de uma insistente política evangelizadora, controlariam os índios, promovendo sua conversão à fé cristã. E mais: cada índio convertido e civilizado representava mais um integrante e colaborador do reino, tornando-se parte de suas engrenagens.

Foi realmente notável a atuação dos padres da Companhia de Jesus no que diz respeito aos índios e, ainda, no que se refere à consolidação da soberania portuguesa no Brasil, “semeando o terreno” para o que viria a ser – e de fato é ainda hoje – um país basicamente cristão. Estudiosos, dominando rapidamente as línguas nativas e, em muitas vezes, evitando a violência (pelo menos física), diferentemente da maioria dos colonos, os clérigos obtém sucesso na aproximação com os nativos, organizam núcleos de catequese (aldeias-missões), utilizam largos recursos econômicos e avançam para uma persistente defesa da integridade física e humana dos índios, afastando-os ao máximo possível do contato cotidiano com os colonos, perigosamente (segundo os jesuítas) repletos de vícios. É de se saber que boa parte dos colonizadores portugueses eram prisioneiros, criminosos gananciosos que buscavam abrigo ou mesmo eram exonerados à colônia ocidental, assim como judeus perseguidos pela Inquisição na Península Ibérica. Outros eram mercenários e comerciantes de escravos que viam na nova terra uma oportunidade de enriquecimento.

A postura protetora dos jesuítas dará origem a profundas divergências com os colonos que precisavam dos índios para a lavoura, na condição de escravos, já que a vida econômica na colônia era moldada pela grande quantidade de propriedades agrárias que giravam em torno de produtos extrativos – como o pau-brasil– e ainda o algodão. Com a introdução da cana-de-açúcar cria-se também uma demanda de importação de escravos das terras africanas colonizadas. Podemos, portanto, já concluir duas visões diferentes sobre esse “outro” (no caso, o índio do Brasil): a visão de âmbito comercial e lucrativo dos colonos, que utilizavam os chamados “selvagens” como mero instrumento de trabalho e enriquecimento e a visão de cunho religioso, onde a Companhia de Jesus buscava através da cristianização do índio uma aproximação com a realidade católica da sociedade europeia.<sup>48</sup>

Estas duas relações (comercial e religiosa) somente tenderam a aumentar durante todo o transcorrer do século XVI, principalmente a partir de suas últimas décadas, quando deu-se início a era da mineração. Permanecia intocável a necessidade de se reduzir a

---

<sup>48</sup> Todavia, faz-se necessário lembrar que a Companhia de Jesus também adquiriu inúmeras propriedades de terras que antes pertenciam aos índios, onde estes, depois de cristianizados, passavam a trabalhar de forma assalariada. O Museu da Fazenda, no centro da cidade do Rio de Janeiro contém inúmeros documentos que catalogam as terras adquiridas pela Companhia.

hostilidade dos grupos indígenas não convertidos. Mais vilas e cidades são fundadas. A Companhia de Jesus organiza colégios nas localidades de maior população (Bahia, por exemplo). Nem o fato de Portugal ter se incorporado à monarquia espanhola, em 1580, diminui o desenvolvimento econômico e demográfico da colônia, tendo a imigração da Península Ibérica (e, em particular de Portugal) inclusive aumentado. As áreas de colonização ampliaram-se e a luta contra as ocupações de outras potências europeias reacendia-se com maior vigor. Mas a exigência da mão-de-obra escrava para a agricultura (e não só para o trabalho doméstico, por exemplo) continuava ainda com mais intensidade a conduzir a captura de índios por parte dos luso-brasileiros, chegando-se inclusive, a atacar com violência os aldeamentos indígenas cimentados pelos jesuítas. Aldeias são destruídas e os próprios recém-convertidos são arrastados como escravos para São Paulo, Bahia e todo o Nordeste. O padre jesuíta Fernão Cardim anota o declínio da população indígena: “[...] eram tantos os desta casta que parecia impossível poderem-se extinguir; porém, os portugueses lhes têm dado tal pressa que quase todos são mortos e lhes têm tal medo que despovoam a costa e fogem pelo sertão adentro até trezentas a quatrocentas léguas.”<sup>49</sup> O enriquecimento através da captura de índios por parte dos colonos acontecia simultaneamente a progressiva destruição das crenças e culturas indígenas pelos jesuítas.

---

<sup>49</sup> CARDIM, Fernão. Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil e de seus Costumes, Adoração e Cerimônias (escrito na década de 1580 e publicado primeiramente no ano de 1625, em Londres). In: CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Transcrição do texto, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: CNCDP, 1997, p.192-194.

## 1 CAPÍTULO 1: REFERÊNCIAS LITERÁRIAS

Neste primeiro capítulo, vamos analisar diferentes cartas, livros e outras obras escritas por exploradores, agricultores, estudiosos, escritores e jesuítas portugueses entre os séculos XVI e XVII, no que diz respeito aos índios habitantes do território brasileiro. Seus conteúdos, independentemente de serem de caráter admirador ou repulsivo, certamente ajudarão a compreender como se dava o processo de convivências dessas culturas tão diferentes<sup>50</sup> até então. As obras descritas neste capítulo foram selecionadas devido às suas respectivas importâncias dentro do âmbito desta pesquisa, o que se reflete, por exemplo, em seus conteúdos detalhadamente descritivos.

As construções dos textos estudados a seguir dependem muito do momento em que foram escritos: seja no momento da chegada ou após alguns anos de moradia e convivência com os nativos; seja de acordo com a situação dos seus respectivos autores em relação às terras e seus grupos étnicos, isto é, se estavam de passagem ou se pretendiam ocupar por tempo indeterminado aquela terra. Tratam-se de situações distintas e que dependem ainda, da formação e subjetividade dos seus autores, mas que viriam a influenciar os seus olhares sobre os índios, as descrições sobre seus costumes e crenças e também a impressão que tinham sobre aquela nova terra, sua fauna, flora e clima.

Faz-se necessário levar em consideração a diferença iminente entre os escritos dos exploradores e viajantes – que possuíam como característica comum uma visão parcial dos índios, de maneira exterior e imediata, captando os traços que mais lhes chamavam a atenção, que mais lhes saltavam aos olhos, basicamente limitando-se a fazer uma simples descrição, embasada, é claro, nos seus próprios arquétipos culturais – e os escritos dos colonizadores e jesuítas, moradores daquelas terras, que, através do convívio com os autóctones parecem nos transmitir de maneira mais intrínseca, interior e completa como eram os costumes e crenças daqueles povos, procurando interpretá-los de alguma forma.<sup>51</sup>

Destaque também para as chamadas “cartas jesuíticas” enviadas do território brasileiro e destinadas aos superiores da Companhia de Jesus, onde eram descritos aspectos de teor não somente religioso e sim diversificado. Continham informações importantes sobre a

---

<sup>50</sup> É preciso lembrar que os portugueses não encontraram nas terras brasileiras “uma cultura diferenciada”, mas sim “diversas culturas diferenciadas”, já que a variedade de etnias indígenas era enorme naquela época e seus costumes – embora muitas vezes fossem parecidos – não eram os mesmos. Sendo assim, veremos descrições diferenciadas de cada autor sobre o(s) diferente(s) grupo(s) étnico(s) por eles analisado(s). Seria, portanto, um erro descrevermos a cultura indígena no Brasil de uma forma homogênea.

<sup>51</sup> DIAS, M. C. Osório. *O Índio do Brasil na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII*. Tese de licenciatura, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 1961, p. 41-51.

vida, os hábitos e costumes desses povos que deveriam ser convertidos ao Cristianismo pelos jesuítas.

Apesar de termos diferentes obras escritas, de diferentes autores, que exerciam diferentes funções e tinham diferentes objetivos e pontos de vista na nova terra, seria interessante cruzarmos as diversas informações destas inúmeras fontes e analisá-las, de forma que talvez possamos compreender melhor como viviam os índios no Brasil daqueles tempos e compreender o olhar quinhentista e seiscentista português sobre eles. É necessário, ainda, sublinhar o fato de que os diferentes grupos étnicos brasileiros eram ágrafos<sup>52</sup>, ou seja, não nos deixaram – antes da sua incorporação aos costumes europeus – testemunhos escritos sobre eles próprios e sobre a opinião e visão que tinham dos portugueses e outros europeus que por suas terras estiveram. Homens e mulheres tão diferentes deles sobre todos os aspectos.

### 1.1 A visão de Pero Vaz de Caminha (1450-1500)

*“[...] a terra em si é de muito bons ares [...] As águas são muitas, infindas. [...] Porém, o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente.”*

Começemos aqui pelo início: seja em tom de espanto ou admiração o fato é que no dia 1º de maio de 1500, Pero Vaz de Caminha – um tripulante da armada de Pedro Álvares Cabral – escreveu a *Carta a El-Rei Dom Manuel Sobre o Achamento do Brasil*. Datada do mesmo ano da descoberta da nova terra, o escrito passou a ser considerado uma espécie de “certidão de nascimento do Brasil”<sup>53</sup>, que inicialmente foi batizado de “Terra de Vera Cruz”. Escrita em Porto Seguro, Bahia, foi levada à Lisboa por Gaspar de Lemos, comandante do navio de mantimentos da frota. A carta conservou-se inédita por mais de dois séculos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, sendo descoberta em 1773 por José de Seabra da Silva, divulgada pelo historiador espanhol Juan Bautista Muñoz e publicada, pela

<sup>52</sup> AZEVEDO, Ana Maria de. O Índio Brasileiro: O “Olhar” Quinhentista e Seiscentista. In: *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*. Coord. Fernando Cristóvão. Coimbra: Almedina e CLEPUL, 2002, p.308. Todavia, existia sim, por parte dos índios, uma literatura, porém oral, de cunho educativo e comportamental. Vide: FREIRE, José Ribamar Bessa. *op. cit.*, 200, p.17-33.

<sup>53</sup> Parafrazeando o historiador brasileiro Capistrano de Abreu, que afirmou que nenhum país do mundo podia usufruir da glória de ter um historiador assistindo ao seu próprio nascimento e que a carta de Caminha era “[...] o diploma natalício lavrado à beira de uma nacionalidade futura”, in: Capistrano de Abreu, *O Descobrimento do Brasil*. Ed. do Anuário do Brasil, 1929, p.238-239. A carta de Caminha foi largamente utilizada por historiadores e artistas brasileiros a partir de sua publicação, no século XIX, segundo Jorge Coli, seguindo o movimento romântico brasileiro e fortalecendo os laços nacionalistas através de uma busca por uma identidade pátria. Vide: COLI, Jorge. *Como Estudar a Arte Brasileira do Século XIX?* (Série Livre Pensar, nº17). São Paulo: Ed. SENAC, 2005, p.23-43.

primeira vez no Brasil, pelo padre Manuel Aires de Casal na sua *Corografia Brasílica*, em 1817.

De uma forma resumida, podemos afirmar que o texto de Caminha centraliza, segundo António Salvado, “em deslumbrada descrição fidelíssima e emocionante”, a impressão imediata dos exploradores portugueses quando posto pela primeira vez em contato com novas realidades geográficas e humanas. Apesar de incluir em quase todo seu conteúdo uma visível admiração pelos indígenas, é interessante sublinhar que a carta também aponta ao rei português as vantagens materiais que, no futuro, essa nova terra vasta, ainda por ser explorada poderia proporcionar. O texto descreve a beleza da paisagem variada, fala sobre a fertilidade do solo, mas, acima de tudo, salienta ao rei a respeito da pureza e a inocência destes índios, que, com a maior naturalidade, andam nus, “sem esconderem as suas vergonhas”, como habitantes de uma terra paradisíaca anterior ao pecado e de que a estes certamente não será difícil levar a mensagem cristã.

Ao contemplar os índios tupiniquins,<sup>54</sup> grupo étnico pertencente ao grande tronco Tupi, Caminha realmente parece admirado com os traços físicos dos indígenas:

“A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos; andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam a nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas, e estão a cerca disso em tanta inocência como estão em mostrar o rosto; traziam os beiços de baixo furados e metidos por eles seus ossos de osso brancos de extensão de uma mão travessa e de grossura de um fuso de algodão e agudo na ponta como furador [...] Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais do que sobre pentem de boa grandura, e rapados até por cima das orelhas.”<sup>55</sup>

A questão da nudez – comum na maioria das culturas indígenas da América do Sul – provavelmente teria sido o que mais impressionara os colonizadores, exploradores, navegadores, cronistas e religiosos dos quinhentos e seiscentos, o que era no mínimo compreensível, dado os valores morais da época. Muito embora, é verdade, existisse um culto à nudez e à perfeição do corpo humano no universo artístico europeu do Renascimento, ele permaneceu no campo das artes, não transpassando para o cotidiano de homens e mulheres, como no caso dos índios do Brasil. Por andarem desta forma, estes eram vistos pela maioria dos europeus como habitantes de uma terra paradisíaca anterior ao pecado – assim como Adão e Eva – ou ainda, como seres bestiais, atrasados e selvagens, tal como escreveu André Thevet:

<sup>54</sup> CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil* (1500). Estudo crítico e notas de Ana Maria de Azevedo e de Maria Paula Caetano e Neves Águas. Publicações Europa-América, 2000, p.15.

<sup>55</sup> CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei Dom Manuel Sobre o Achamento do Brasil* (1500). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974, p. 11.

“[...] [são] estranhíssimos povos selvagens, sem fé, lei, religião e nem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza, alimentando-se de raízes, andando sempre nus tanto os homens quanto as mulheres, à espera do dia em que o contato com os cristãos lhes extirpasse esta brutalidade, para que eles passem a vestir-se, adotando um procedimento mais civilizado e humano.”<sup>56</sup>

Se por um lado Caminha não escreve neste tom pejorativo, por outro lado nos transmite uma ideia de surpresa em sua descrição, ou pelo menos estranheza, ao contemplar aquelas pessoas pela primeira vez, é igualmente compreensível, levando-se em conta este universo cultural do qual provinha ou talvez pelo fato daqueles nativos em nada parecerem com “os monstros que viviam em locais remotos da Terra”, como muitos dos exploradores realmente acreditavam, pois cresceram ouvindo estas lendas.

Se por um lado Caminha não pareceu muito interessado em descrever a viagem em si, até o momento do contato ou “achamento” da então batizada terra de Vera Cruz, sua atitude parece ter se modificado a partir do desembarque: foram escritas sete folhas de papel, cada uma com quatro páginas, totalizando vinte e sete páginas de texto descritivo e uma de endereço da nova terra.<sup>57</sup> É fato que a carta de Caminha ao Rei D. Manuel é um documento demasiadamente importante não só por se tratar da primeira descrição conhecida sobre a terra – que viria a ser “brasileira” – e seus habitantes, mas também pelo fato da função exercida pelo escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral que era, sobretudo, fazer tomar conhecimento o destinatário de uma ideia mais precisa possível daquilo que observava: “[...] não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu.”<sup>58</sup> Sendo assim, sabemos que alguns indígenas assistiram a primeira missa em território brasileiro, que acompanharam os marinheiros à nau, onde se deitaram e até mesmo dormiram e que, inclusive, participaram do transporte da enorme cruz de madeira que Cabral e seus companheiros decidiram deixar naquele solo. Foram tão amistosos que Caminha pessoalmente considera que seria fácil cristianizá-los:

“E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã que entenderam-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como a nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm.”<sup>59</sup>

<sup>56</sup> THÉVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América*. Recife: Editora Brasileira, 1944, p.98.

<sup>57</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.13.

<sup>58</sup> CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p.156.

<sup>59</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 1974, p. 24.

Pero Vaz de Caminha considerou aquele povo como sendo inocente, sem consciência do mal nem do bem, ignorante, bestial, que, segundo ele, seria fácil de ser convertido ao Cristianismo, – pois eram humanos – única forma de alcançarem a sua salvação. Cabia então ao Rei D. Manuel e seu povo tal nobre missão.<sup>60</sup> Logo após um breve estudo de observação, Caminha concluiu que os gentios não possuíam nenhuma crença e comunicou à Coroa portuguesa:

“Parece-me gente de tal inocência que, se homens os entendesse a eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença [...] se hão de fazer cristãos e crer em nossa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade.”<sup>61</sup>

De fato, de uma maneira geral, a opinião inicial que se tinha das culturas indígenas que habitavam o território brasileiro era a de serem povos amistosos e fáceis de serem convertidos à fé cristã, pois segundo os portugueses – erroneamente – aquele povo não adorava nenhum deus ou deuses, sendo assim o verdadeiro Deus cristão “não teria concorrentes”, além de mostrarem uma atitude dócil perante os próprios portugueses recém-chegados. Ora, não é difícil de entender: as culturas indígenas do Brasil não construíram templos nem edificações de teor sacro. Isto não significa que não venerassem a nenhuma entidade, apenas que, até aquele momento nenhum culto ou objeto de veneração havia sido identificado por Cabral e sua frota, o que deve ter sugerido aos navegadores a sua “ausência de qualquer tipo de fé”. E sua inicial cordialidade possa talvez ser explicada pelo fato de, até ali, os portugueses não os terem forçado a nada e nem tomado suas terras.

Mas esta não foi a única conclusão errônea e precipitada do cronista luso. Caminha também apontara que aquele povo não tinha conhecimento algum de técnicas agrícolas, o que não confere, uma vez que praticavam a horticultura de raízes e a agricultura.<sup>62</sup> Além disso, inicialmente, Caminha também considerava que os nativos daquela bela terra nem mesmo possuíam habitação, vivendo, como os animais, ao relento, o que, segundo ele, contribuía para sua boa constituição física. Essa opinião mudaria mais à frente, depois de três testemunhos descreverem o que seriam as tabas (aldeias) e as ocas ou malocas (casas):

“[...] foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram tão compridas, cada

<sup>60</sup> Aqui vale a pena citarmos um episódio marcante da história portuguesa, conhecido como “o milagre de Ourique”, onde em 25 de julho de 1139 o líder do exército português, D. Afonso Henriques teria visto no céu Cristo crucificado e amparado por dois anjos. Cristo teria dito a D. Afonso que ele venceria a batalha que seria desenrolada ali contra os mouros, mesmo que estivesse em grande diferença numérica de homens. Em troca, o futuro reino de Portugal teria como missão levar a palavra cristã para todos os lugares que se estendesse. De fato, D. Afonso Henriques venceu esta e outras batalhas contra os mouros e logo assumiria o trono como primeiro rei de Portugal. Assim, podemos concluir que Portugal “já nascera pré-destinado” a cumprir seu dever divino de espalhar a palavra cristã pelo mundo.

<sup>61</sup> CORTESÃO, *op. cit.*, 1994, p.167.

<sup>62</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.21.

uma como esta nau capitânia. Eram de madeira, e das ilhargas de tábuas, e cobertas de palha, de razoada altura; todas numa só peça, sem nenhum repartimento, tinham dentro muitos esteios;<sup>63</sup> e, de esteio a esteio, uma rede atada pelos cabos, alta, em que dormiam. Debaixo, para se aquecerem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma num cabo e outra no outro. Diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os achavam; e que lhes davam de comer daquela vianda,<sup>64</sup> que eles tinham, a saber, muito inhame e outras sementes que na terra há e eles comem. [...]”<sup>65</sup>

E as surpresas de Caminha e dos outros tripulantes das naus cabralinas não terminam por aí... Caminha tivera a nítida e inicial impressão de não haver sinais de existência de metais preciosos naquela terra, pois nada parecido ainda haviam visto. Mas é possível que tal conclusão começasse a mudar – e aqui, mais uma vez os índios exercem um papel importante – quando alguns nativos foram convidados a entrar numa das naus. Caminha se surpreende:

“O capitão [Pedro Álvares Cabral], quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado. [...] Acenderam-se tochas. Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao capitão nem a ninguém. Porém, um deles pôs olho no colar do capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata.”<sup>66</sup>

Independentemente do que os índios queriam dizer, é fato que, para a alegria da Coroa Portuguesa e dos futuros colonos que ali se estabeleceriam, anos mais tarde seria comprovada a existência – em abundância – de ouro, prata e outras pedras e metais preciosos naquela imensa terra, o que, por consequência, acirraria a disputa territorial, aumentando a demanda de escravos, tanto índios quanto africanos nas regiões mineradoras, fato que já ocorria nos campos de plantio, principalmente de cana-de-açúcar.

É igualmente sabido que a busca pelo ouro e pela prata era uma das – senão a maior – ambições da armada de Pedro Álvares Cabral. E a conclusão, seguida do desejo de Caminha, ainda narrando o encontro dos nativos com o capitão em uma das naus parece ser a prova disso:

“Vi um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o

<sup>63</sup> *Esteios* – Escoras, varas; peças de madeira com que se sustém algo.

<sup>64</sup> *Vianda* – Termo proveniente do francês *viande* (carne), que é utilizado como “comida” neste contexto.

<sup>65</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.103-104.

<sup>66</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.59.

colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera.”<sup>67</sup>

Vale a pena destacar a importância destas linhas da carta de Caminha, pois elas representam algo além da sede de ouro e riquezas. Elas representam os primeiros diálogos entre essas duas civilizações tão distintas em tudo. Fica assim clara a necessidade da comunicação entre elas, independentemente de ser através de objetos ou de gestos.

Do ponto de vista religioso, uma sequência de ações dos índios, ainda na nau de Cabral, chama-nos a atenção e foi assim registrada pelo cronista:

“Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, fartéis,<sup>68</sup> mel e figos passados. Não quiseram comer quase nada daquilo; e, se alguma coisa provavam, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes água em uma albarrada.<sup>69</sup> Não beberam. Mal a tomaram na boca, que lavaram, e logo a lançaram fora.”<sup>70</sup>

É sabido que tanto o pão quanto o vinho são alimentos ditos sagrados para o Cristianismo e uma prova disto é a crença no milagre da transubstanciação durante a eucaristia, onde a hóstia se transforma no corpo de Cristo e o vinho, em seu sangue. O ato é representado em diversas pinturas que retratam a chamada última ceia, composta por Jesus e os doze apóstolos, uma das cenas mais sagradas da religião cristã. Logo, é bem provável que a partir da recusa dos índios em ingerir tais alimentos, Caminha e os outros testemunhos chegassem à conclusão que aqueles seres não possuíam crenças, ou, no mínimo, não eram cristãos.

Apesar disso, Caminha conclui que aquele povo se fazia ideal para a disseminação da palavra cristã, pois diferentemente dos habitantes das Índias e da África, os “selvagens” de Vera Cruz aparentemente não possuíam crença alguma, eram inocentes. Não estavam “contaminados” pelas doutrinas islâmicas nem judaicas, nem viviam subjugados por ritos pagãos e idólatras, pelo contrário, encontravam-se ainda dentro de um “estado primitivo e natural”. E a ação a seguir, narrada por Caminha, provavelmente corroborou seu pensamento:

“Quando saímos do batel, disse o capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos em joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam acenaram-lhe que fizessem assim e foram logo todos beijá-la.”<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Ibidem, p.60.

<sup>68</sup> *Farteis* – Bolos de açúcar e amêndoas envoltos em capa de farinha e trigo.

<sup>69</sup> *Albarrada* – Vasilha própria para beber água e vinho.

<sup>70</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.60.

<sup>71</sup> Ibidem, p.110.

“[...] E portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa Santa Fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.”<sup>72</sup>

Parece claro, nessas últimas linhas, que Caminha conclui que aquelas naus portuguesas que haviam descoberto aquelas terras e sua gente e que ali se encontravam naquele momento foram guiadas pela vontade de Deus – mais uma vez, apontamos para o suposto “milagre de Ourique” – e que tinham como missão fazer aquele povo encontrar o caminho da salvação através do Cristianismo. Logo, cabia à Coroa Portuguesa e os futuros que no Brasil se instalassem dar a cabo “tal nobre missão”: “Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à Santa Fé Católica, deve cuidar da sua salvação [dos índios]. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim.”<sup>73</sup> Fazendo uma metáfora, era como se aqueles gentios fossem belas, porém vazias taças, esperando para serem preenchidas com o mais puro vinho, o sangue de Jesus Cristo. E de fato foi o que ocorreu nos anos e décadas seguintes. Não aceitando as diferenças culturais, os portugueses, principalmente a partir de 1549, com a chegada da Companhia de Jesus, aplicaram às comunidades indígenas as suas próprias regras e crenças, que, segundo eles, lhes trariam o desenvolvimento humano e espiritual.

Todavia, essa visão etnocêntrica não era, necessariamente, uma característica em toda a Europa, durante a Primeira Época Moderna. Algo bem diferente, por exemplo, podemos encontrar ao considerarmos a presença holandesa no Recife (1637-1645), mais precisamente da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC). Eram inúmeras as diferenças em relação à colonização portuguesa. A começar pelo fato da Companhia ser uma instituição de fins unicamente comerciais e independente – até então – do Estado. O chamado Recife holandês foi, durante este breve período de tempo um espaço privilegiado para a realização de estudos sobre a natureza brasileira.<sup>74</sup> Isso nos leva a refletir sobre até que ponto se constituiu ali um lugar de produção de conhecimento e não de exploração e conversão religiosa como ocorria nas demais capitânicas portuguesas. Para finalizar, lembramos que antes da invasão holandesa, o Recife era apenas um povoado submetido ao controle da Vila de Olinda, tendo sua existência voltada basicamente às funções portuárias. Porém, com a breve

---

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Vide o caso do pintor holandês Albert Eckhout, que neste período, pintou inúmeras paisagens, naturezas e, principalmente, grupos indígenas do Brasil *in natura*. Recomendamos: BRIENEN, Rebecca Parker. *Albert Eckhout – Visões do Paraíso Selvagem*. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

presença da Companhia, tanto o povoado quanto o porto se tornaram o principal centro administrativo da região do Pernambuco e a vinda de João Maurício de Nassau-Siegen, em 1637, para ocupar o cargo de governador, capitão e almirante da província contribuiu para que o núcleo urbano sofresse ainda maiores transformações, incluindo paisagens urbanas e inúmeros centros comerciais.<sup>75</sup>

Voltando a Pero Vaz de Caminha: ele ainda observa que a casa indígena limitava-se a choupaninhas de rama verde e fetos muito grandes ou a uma estrutura de madeira, coberta de palma verde e “comprida como uma nau”, sem qualquer mobiliário ou utensílios a não ser setas e arcos. Segundo a carta, não existem indícios que permitam concluir-se que os índios recorressem à qualquer indústria caseira de transformação. Seus utensílios eram improvisados, como no caso das mulheres que usavam um pano para transportar o filho no colo, mas, segundo Caminha, não parece que isso a que chama de pano seja resultado de tecelagem, ainda que rudimentar; ignoravam formas de tratamento e cortesia e com dificuldade se fazia notar, na convivência entre eles, quaisquer graus de hierarquia; ignoravam igualmente os metais ou, se os conheciam, não vêem neles qualquer utilidade ou valor. Porém eram corteses, “sabiam” rir, abraçar e, inclusive, não hesitavam em colaborar (como quando ajudaram os portugueses a trazerem lenha e água para as caravelas). O texto ainda aponta que apesar de manifestarem cordialidade, eram, por vezes, esquivos; não demonstravam sentimentos de medo perante a presença dos navegadores recém-chegados, mas pareciam temer uma galinha: “[...] Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não lhe queriam pôr a mão; e depois a tomaram como que espantados.”<sup>76</sup>; amavam a dança e apesar de não compreenderem o significado do ritual cristão (a cruz, as passagens da eucaristia durante a missa, etc.), mostravam total respeito pelo ato num seguimento de atitudes exemplar (o levantar, o sentar, a genuflexão), como pode-se ver nos trechos da carta a seguir:

“Chantada<sup>77</sup> a cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre Frei Henrique [...] Ali estiveram conosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós.”<sup>78</sup>

“E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós

<sup>75</sup> GESTEIRA, Heloísa Meireles. O Recife Holandês: História Natural e Colonização Neerlandesa (1624-1654). In: *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência (SBHC)*, vol.2, nº1. Rio de Janeiro, 2004, p.6-8.

<sup>76</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.82.

<sup>77</sup> *Chantada* – fincada no chão.

<sup>78</sup> CAMINHA, *op. cit.*, 2000, p.112-113.

estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que certifico a Vossa Alteza nos fez muita devoção.”<sup>79</sup>

Apesar de considerar esse “outro” diferente daqueles da África, da Europa e até mesmo das Índias – embora haja semelhanças físicas com estes últimos – e ao integrá-lo no espaço paradisíaco onde viviam, Caminha não deixa de produzir analogias desse “outro” com os dos primórdios da humanidade, segundo a Bíblia cristã, considerando aqueles seres próximos a Adão: “[...] Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a Adão não seria maior, quanto a vergonha [nudez]”.<sup>80</sup>

O índio de Caminha é apresentado, na maior parte das vezes, de uma forma admirada e respeitosa. É descrito por ele como dócil, afável, alegre, risonho, curioso, tagarela, cauteloso, com gosto para música e dança, dotado de ritmo e vaidoso nos seus adornos, pois tanto homens quanto mulheres, em sua maioria de corpos bem feitos, gostavam de se enfeitar com suas cores diversas, além de serem receptivos e cooperantes com os recém-chegados, mostrando capacidade de sociabilidade, de troca de oferendas e de convivência. Todavia, também é visto como “gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva” e que ignora os metais, a pecuária e não têm fé.

Admirações e surpresas à parte, quando Caminha associa a nudez daquele povo ao primitivismo social e à inocência de seus praticantes, por exemplo, – inocência esta que para ele seria mais uma prova de que estariam abertos à cristianização – já se trata claramente de uma dificuldade de compreensão ou aceitação dos hábitos daquele povo diferente, do “outro”, o qual deveria ser “salvo” pelos portugueses que ali se instalariam. Ao nível psicológico, as diferenças que existem entre ambos não parecem ser encaradas somente como tal, mas também como sendo falhas ou faltas. Frente ao que se considerava normal nos padrões do Cristianismo e dentro dos códigos elaborados por séculos de religiosidade, estórias e lendas, o indígena do Brasil vai sofrendo uma sucessiva “desclassificação na tabela racial”.<sup>81</sup> Por outro lado, ao narrar episódios como a primeira missa em terra, a carta de Caminha nos traz de uma forma (porque não) surpreendente uma junção harmoniosa entre portugueses e índios; entre “nós” e “eles”; entre pagãos e católicos. E mais: para Jorge Coli “criava-se ali o ato de

<sup>79</sup> Ibidem, p.113. Sobre esse curioso ato de aparente imitação de gestos durante a missa – uma vez que ainda não entendiam o significado exato de nada daquilo, pois ainda não haviam sido cristianizados – o poeta inglês Robert Southey escreve: “Haviam se reunido ali uns sessenta indígenas, que ajoelharam quando viram os portugueses ajoelhar, ergueram-se quando os viram erguer-se, e praticaram todos os gestos que os viram praticar.” In: SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Trad. Luís Joaquim de Oliveira e Castro e notas de J. C. Fernandes Pinheiro. B. L. Garnier. Rio de Janeiro, 1862, p.33. Já o padre Fernão Cardim se queixaria, décadas mais tarde a primeira missa, dizendo que “aquela gente se um dia fosse cristã, noutra não era mais” e “que permitem-se qualquer cunho que lhes desejam dar”. De qualquer forma, a reverência dada pelos tupinambás deve ter sido um “bom sinal” para Caminha e os outros que ali estavam do ponto de vista de uma futura conversão religiosa.

<sup>80</sup> CORTESÃO, Jaime. *op. cit.*, 1994, p.173.

<sup>81</sup> CORTESÃO, Jaime. *op. cit.*, 1994, p.66.

batismo da nação brasileira”<sup>82</sup>, eternizado em 1860 em tela de Vítor Meireles e batizada *Primeira Missa no Brasil*.

E, finalizando esta seção, podemos encontrar inúmeras semelhanças, por exemplo, nas descrições de Pero Vaz de Caminha e de Cristóvão Colombo, oito anos antes. Apesar de tratarem de culturas e espaços globais diferentes, a visão etnocêntrica e superficial de ambos é basicamente a mesma: os índios (pois habitavam das Índias Ocidentais) andavam nus, pois eram inocentes e desconheciam a palavra de Deus; aceitavam e trocavam qualquer coisa de baixo ou nenhum valor (para o europeu) por muitas coisas, – a ponto de “não saberem” distinguir uma taça de vidro quebrada de uma moeda de ouro – por serem ignorantes ou de pouquíssimo saber, etc. Acontece que nem Caminha nem Colombo parecem compreender que esta “ausência de vestuário” ou estes valores materiais, na verdade, não passam de convenções,<sup>83</sup> ou seja, não podem ser aplicadas de uma forma homogênia. O mesmo se aplica com relação à linguagem dos autóctones: tanto Caminha quanto Colombo apontam para a problemática da comunicação, pois os nativos não conseguiam entendê-los em nada.

Para leitura de alguns trechos transcritos da carta de Caminha, relevantes à nossa pesquisa, consulte os *Anexos – Apêndice I*. Os depoimentos lá contidos, nos ajudarão a compreender os pensamentos sobre os novos povos, a nova terra e as surpreendentes realidades que Caminha e todos daquela frota defrontavam pela primeira vez.

---

<sup>82</sup> COLI, Jorge. *op. cit.*, 2005, p.23-43.

<sup>83</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.52.



## 1.2 A visão de Pero de Magalhães de Gândavo<sup>84</sup> (1540-1580)

“[...] não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.”

Pero de Magalhães de Gândavo foi um historiador e cronista português e também professor de latim e de língua portuguesa no norte de Portugal. É o autor do livro *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil*, obra esta selecionada e estudada neste sub-capítulo. Editada em Lisboa por António Gonçalves, em 1576, a obra é considerada o primeiro livro português dedicado exclusivamente às terras brasileiras<sup>85</sup> e fala não só dos índios de seu território, mas também de uma série de aspectos locais como os animais – em boa parte desconhecidos dos europeus –, plantas e até mesmo um suposto monstro marinho que teria aparecido na capitania de São Vicente. Traça, por fim, um retrato das potencialidades que esta terra reservava aos portugueses, com inúmeros recursos e mão-de-obra, tal como a vastidão do território brasileiro. Considerado por estudiosos como Sheila Hue o primeiro historiador do Brasil,<sup>86</sup> Gândavo viveu na então província de Santa Cruz boa parte de sua vida e seu contato com diversos grupos indígenas nos traz testemunho importante para o escopo deste estudo.

O livro de Magalhães de Gândavo – assim como inúmeras outras obras quinhentistas – caiu no esquecimento por quase três séculos. Somente veio a ser redescoberto em 1837 pelo historiador francês Henri Ternaux, que traduziu e publicou a obra no segundo volume da coleção *Voyages, Relations et Mémoires Originaux pour Servir à l’Histoire de La Découverte de l’Amérique*. No prefácio da citada edição, Ternaux lamenta a indiferença dos portugueses e espanhóis pelo historiador português e sua obra, que segundo Ternaux, se tratava de uma das mais notáveis surgidas no século XVI: “Posso apresentar esta obra como um dos livros sobre a América menos conhecidos e mais dignos de o ser”.<sup>87</sup> E por ironia, esta afirmação continua válida, uma vez que Gândavo e sua obra pioneira são pouco conhecidos no Brasil dos dias de hoje.

Em seu “capítulo primeiro”, Gândavo explica ao leitor como foi descoberta aquela terra, narrando de forma resumida a rota desenvolvida pela armada de Pedro Álvares Cabral desde sua saída de Lisboa em 9 de março de 1500, passando pelas ilhas de Cabo Verde, na

<sup>84</sup> Para alguns autores Pero Magalhães de Gândavo ou ainda Pero de Magalhães Gândavo.

<sup>85</sup> AZEVEDO, Ana Maria de. *O Índio Brasileiro: O “Olhar” Quinhentista e Seiscentista*. In: *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*. Coord. Fernando Cristóvão. Coimbra: Almedina e CLEPUL, 2002, p.314.

<sup>86</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil* (1576). Introdução, modernização do texto e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p.13.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

costa oeste da África, fugindo das correntes desfavoráveis do Golfo da Guiné – que, segundo o autor “podiam estorvar a viagem” – e, finalmente, após um mês de manobra e ventos favoráveis, “foram dar na costa desta província”.<sup>88</sup>

Também neste primeiro capítulo começam os relatos de Gândavo sobre os índios que habitavam aquela terra. No entanto, o historiador repete Pero Vaz de Caminha em alguns trechos, como por exemplo, quando descreve o episódio da missa em terra, onde os nativos respeitaram e acompanharam toda a cerimônia:

“E assim, se punham de joelhos e batiam nos peitos como se tivessem lume de fé, ou como se, por alguma via, lhes tivesse sido revelado aquele grande e inefável mistério do Santíssimo Sacramento. No que mostravam claramente estarem dispostos a receberem a doutrina cristã a qualquer momento que lhes fosse ensinada, como gente que não tem impedimento de ídolos, nem professa outra lei alguma que possa contradizer a nossa [...]”<sup>89</sup>

Ainda neste capítulo, é curioso apontar para o rechaço de Magalhães de Gândavo em se referir àquela terra, propriedade portuguesa, como “Brasil”.<sup>90</sup> O autor defende que seu nome deveria ser oficializado como “Santa Cruz”, uma vez que Pedro Álvares Cabral havia ordenado, antes de regressar a Portugal, o alçamento de uma cruz no alto de uma árvore.<sup>91</sup> Gândavo ainda enfatiza a simbologia da cruz quando cita a questão da fé cristã dos portugueses que “trazem a cruz no peito por insígnia da Ordem e Cavalaria de Cristo” e, sendo assim, “não parece razoável que lhe neguemos este nome.”<sup>92</sup> O historiador aproveita para criticar aqueles que chamavam a terra de “Brasil”<sup>93</sup>, devido à semelhança de algumas árvores encontradas naquela terra com aquelas nativas das Índias, as quais eram conhecidas na Europa, antes do “descobrimento” da América pelo nome *brazil* ou *brésil*, possivelmente pela similaridade entre a cor avermelhada que a madeira possuía e a brasa. O novo nome se tornaria cada vez mais comum até se tornar definitivo a partir daquela década de dez quando a maior parte de pau-brasil consumida na Europa começou a vir da nova colônia portuguesa e não mais das Índias. E Gândavo encerra o assunto afirmando que “na verdade mais é de estimar e melhor soa aos ouvidos da gente cristã o nome de um pau em que se obrou o

<sup>88</sup> Neste trecho, Pero de Magalhães Gândavo sugere, assim como a carta de Caminha, que a descoberta da nova terra havia sido resultado da referida manobra, e, portanto, acidental. Esta versão imperou absoluta até meados do século XIX, quando foi contestada em 1850 por Joaquim Norberto de Sousa e Silva, que apresentou no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro um argumento defendendo a intencionalidade da descoberta de Cabral. Esta polêmica continua a dividir as opiniões de especialistas até os dias de hoje. Vide: GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.41.

<sup>89</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.42.

<sup>90</sup> Gândavo é o único cronista do século XVI, depois do historiador João de Barros, a repreender o nome Brasil.

<sup>91</sup> Cabral é o primeiro a nomear aquelas terras como “Ilha de Vera Cruz”. Posteriormente, o rei D. Manuel nomeia-a oficialmente como “Terra de Santa Cruz”, fazendo referência à grande cruz de madeira colocada no recife da Coroa Vermelha, que se destinava, segundo Jaime Cortesão, a orientar os próximos navegantes sobre o lugar onde as futuras frotas deveriam aportar.

<sup>92</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.43.

<sup>93</sup> O país foi pela primeira vez designado como “Brasil” em 1512 a partir de uma carta de Afonso Albuquerque a D. Manuel.

mistério de nossa redenção que o de outro que não serve mais que para tingir panos ou coisas semelhantes.”<sup>94</sup>

Pero de Magalhães de Gândavo dedica os capítulos dez, onze e doze de seu livro à descrição da vida e dos hábitos dos índios da costa e do sertão (interior) das terras brasileiras. É interessante perceber que o autor entende que existe uma divisão entre as sociedades indígenas,<sup>95</sup> no entanto, não nota as diferenças entre as mesmas e afirma que “ainda que estejam divisos, e haja entre eles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes e ritos gentílicos, todos são um.”<sup>96</sup>

Fisicamente, ele os descreve como sendo “de cor baça [sem brilho, opaca] e cabelo corredio; têm o rosto amassado e algumas feições dele à maneira de chins.”<sup>97</sup> Já ao se referir a alguns de seus hábitos naturais, Gândavo transmite aos europeus e leitores a disparidade entre a cultura em que crescera e aquela em que agora vivia próximo:

“[...] [são] gente temerária na guerra e de muito pouca consideração. São desagradecidos [íngrats] em grã maneira, e mui desumanos e cruéis, inclinados a pelejar e vingativos ao extremo. Vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar gente [...] São mui inconstantes e mudáveis; crêem de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem, por dificultoso e impossível que seja, e com qualquer dissuasão facilmente o tornam logo a negar. São mui desonestos e dados à sensualidade, e assim se entregam aos vícios como se neles não houvera razão de homens, ainda que todavia em seu ajuntamento os machos com as fêmeas<sup>98</sup> têm o devido resguardo, e nisto mostram ter alguma vergonha.”<sup>99</sup>

O choque cultural é nitidamente tão grande que ao mencionar os índios como “desumanos e cruéis, inclinados a pelejar e vingativos ao extremo”, Gândavo parece esquecer episódios da própria cultura cristã europeia da qual fazia parte, como as cruéis guerras entre cidades-estado cristãs, porém rivais, as Cruzadas, os hábitos da própria Inquisição, comandadas pelo clero católico, etc.

<sup>94</sup> Refere-se aqui, primeiramente, à madeira da Santa Cruz de Cristo e depois ao pau-brasil, que também era utilizado em tingimento de tecidos. In: GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.44.

<sup>95</sup> Mesmo mais tarde, já no século XVII, o padre Antônio Vieira afirmou existir só na área do baixo Rio Amazonas, pelo menos cento e cinquenta povos indígenas, falando cento e cinquenta línguas diferentes. Vide: FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco Ideias Equivocadas Sobre os Índios. In: *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)* nº 01. Manaus, 2000. p.17-33 e A Herança Cultural Indígena: Quem São os Herdeiros? In: CONDURU, Roberto e SIQUEIRA, Vera Beatriz. *Políticas Públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sirius/FAPERJ, 2003.

<sup>96</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *op. cit.*, 2004, p.97.

<sup>97</sup> Aqui Gândavo compara a feição de alguns índios a dos chineses, possivelmente por ter entrado em contato com orientais na sua provável estadia na Ásia. In: GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.97.

<sup>98</sup> Aqui e em outros trechos do livro, é interessante a preferência por “machos” e “fêmeas” ao invés de “homens” e “mulheres”.

<sup>99</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.98.

O historiador também escreve a respeito da língua daqueles que habitavam a costa. Ele observa uma linguagem unificada com apenas algumas diferenças de vocábulos,<sup>100</sup> “mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender”. O autor, na verdade, refere-se ao grande tronco Tupi que então dominava boa parte do litoral brasileiro. Apesar de ser interessante a distinção de Gândavo entre alguns vocábulos, que somente eram utilizados por “machos” e outros, somente utilizados pelas “fêmeas”, o que mais nos chama a atenção nesta parte é a percepção do autor para a ausência de três letras na língua tupi: “Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela [língua] F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei<sup>101</sup>, e desta maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.”<sup>102</sup>

Essa “coisa digna de espanto” nada mais é em Gândavo do que a difícil compreensão da possibilidade de uma sociedade viver de uma forma diferente do prisma europeu, sempre embasada num sistema muito claro de hierarquia, de leis e de normas. Pois nada disto era utilizado pelos índios das terras brasílicas e é interessante tentarmos visualizar a repulsa e a dificuldade de concepção de tudo isto na visão tanto de Gândavo como de outros a testemunhar esse choque cultural tão intenso. Um outro exemplo podemos encontrar no espanto de Hernán Cortés, conquistador espanhol do México, ao contemplar a grande cidade asteca de Tenochtitlán<sup>103</sup>, que possuía, entre outras coisas, redes pluviais e aquedutos, além de ter sido toda ela magnificamente construída em cima de um terreno pantanoso e de difícil acesso. Cortés e seus homens se indagaram como era possível uma sociedade selvagem, não cristã e “atrasada” ter conhecimento para tamanhas realizações...

Voltando nosso olhar para Magalhães de Gândavo, o autor não deixa de registrar os hábitos religiosos e crenças dos tupis:

“Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus. E o que sentem da imortalidade da alma não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados<sup>104</sup> ou de qualquer maneira que acabam nesta.”<sup>105</sup>

<sup>100</sup> Entretanto, um trabalho feito pelo linguista tcheco Cestmir Loukotka, em 1968, mostrou que só na Amazônia brasileira, em 1500, eram faladas mais de setecentas línguas diferentes e, no que hoje corresponde a todo território nacional, mais de mil e trezentas. Vide: FREIRE, José Ribamar Bessa. *op. cit.*, 200, p.17-33.

<sup>101</sup> Segundo Sheila Hue e Ronaldo Menegaz, Gândavo é o primeiro cronista a notar a ausência das três letras na língua tupi. E a partir dessa observação, cunhou a expressão “sem Fé, nem Lei, nem Rei”, que terá grande repercussão entre os escritores da época, como Gabriel Soares de Sousa, como veremos mais adiante.

<sup>102</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.98-99.

<sup>103</sup> Atual Cidade do México.

<sup>104</sup> É possível que isto seja um dos motivos para o desmembramento e ingestão do corpo dos inimigos vencidos, em rituais de comemoração da grande maioria das culturas de origem tupi. Para mais detalhes sobre tais rituais, vide a seção 1.5: *A visão de Hans Staden*.

<sup>105</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.99.

Neste trecho, Gândavo se equivoca ao dizer que aqueles índios não têm adoração a nada, desconhecendo seus rituais religiosos como a crença da possibilidade de comunicação entre os vivos e os mortos através de um tipo de chocalho, denominado maracá. E encontramos nos índios guarani mbyá – habitantes de três aldeias no Estado do Rio de Janeiro, a saber, uma em Angra dos Reis e duas em Paraty – um outro exemplo, recente, de fé e crença religiosa originais: estes índios resistem até hoje a séculos de evangelização e outras doutrinas religiosas. Suas próprias atividades econômicas são merecedoras de cerimônias religiosas. Sua reza ou porahêi é realizada diariamente, todas as noites do ano, podendo se estender até a manhã do dia seguinte.<sup>106</sup>

Ao se referir sobre o desconhecimento por parte dos nativos da glória da morte para os bons e a pena para os maus, o autor nitidamente se refere ao céu e ao inferno, respectivamente, base de sentido religioso e filosófico da sociedade cristã e tão desejado e temido pelos mesmos.

Gândavo reafirma uma postura vingativa por parte daquele povo ao narrar histórias de guerra incitadas pelo sentimento de revanche de um principal (segundo ele “como um capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força”) de uma aldeia uma vez vencida contra seus vencedores. O autor também escreve sobre os parentes dos mortos, que em combate, conjuravam contra os matadores rivais e toda a sua geração. Gândavo atribui a isto o fato daquela gente viver em grupos divididos, uma vez que não possuíam superiores nem leis a serem seguidas. O historiador aproveita o trecho para mencionar alguns rituais funerários comuns:

“E quando algum morre, costumam enterrá-lo em uma cova assentado sobre os pés, com sua rede às costas que em vida lhe servia de cama. E logo pelos primeiros dias põem-lhe seus parentes de comer em cima da cova e também alguns costumam deitar a comida dentro, quando o enterram, e totalmente acreditam que comem e dormem na rede que tem consigo na cova.”<sup>107</sup>

E Gândavo continua seu registro, dessa vez descrevendo as casas dos nativos. Segundo ele os índios moravam em aldeias, e cada uma delas continha entre sete e oito casas, “as quais são mui compridas, feitas à maneira de cordoarias ou tercenas,<sup>108</sup> fabricadas somente de madeira e cobertas com palma ou com outras semelhantes ervas do mato [...]”<sup>109</sup> O autor ainda afirma que nestas casas viviam muitas pessoas, entre homens, mulheres e

<sup>106</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa. *op. cit.*, 200, p.17-33.

<sup>107</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.99.

<sup>108</sup> *Tercenas* – balcão amplo e descoberto, galeria descoberta, paiol.

<sup>109</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.100.

crianças, cada qual com seu espaço e suas redes, onde dormiam. Viviam assim, de forma harmoniosa e dividindo igualmente tudo o que tinham, mesmo que em pequena quantidade.

Ao descrever o físico e os adornos destes índios, Gândavo mais uma vez nos apresenta uma visão muito próxima do que já havia escrito Pero Vaz de Caminha, embora, é verdade, menos maravilhada:

“As invenções e galantarias de que usam são trazerem alguns o beijo de baixo furado e uma pedra comprida metida no buraco. Outros há que trazem o rosto todo cheio de buracos e de pedras, e assim parecem mui feios e disformes; e isto lhes fazem enquanto são meninos. Também costumam todos arrancar a barba, e não consentem nenhum cabelo em parte alguma de seu corpo, salvo na cabeça, ainda que ao redor dela por baixo tudo arrancam. As fêmeas prezam-se muito de seus cabelos e trazem-nos mui compridos, limpos e penteados, e as mais delas enastrados.<sup>110</sup> E assim também machos como fêmeas costumam tingir-se algumas vezes com o sumo de um certo pomo que se chama jenipapo, que é verde quando se pisa, e depois que o põem no corpo e se enxuga fica mui negro e por muito que se lave, não se tira senão aos nove dias.”<sup>111</sup>

Mas os estranhamentos do historiador cristão não param por aí. Segundo ele, no que concerne o casamento<sup>112</sup> entre “machos e fêmeas”, ocorre que os homens costumam se casar com suas respectivas sobrinhas, filhas de seus irmãos ou irmãs e “pessoa alguma pode casar com elas senão os tios.” Não há nestas ocasiões nenhuma cerimônia e as mulheres são levadas pelos seus homens quando atingem a idade entre quatorze e quinze anos, calcula Gândavo. Ainda ao se referir ao casamento, o autor expõe outra problemática, segundo a abordagem cristã: a poligamia. Ele escreve que alguns dos homens – geralmente principais – possuíam três ou quatro mulheres, sendo que estimavam mais a primeira do que as outras.

Durante sua vivência no Brasil, Pero de Magalhães de Gândavo ainda se depara com outro tabu, proveniente de sua terra e sociedade de origem: o homossexualismo. O ato está registrado no seguinte trecho:

“Algumas índias há também entre eles que determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentiriam ainda que por isso as matassem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem fêmeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos e vão à guerra com seus arcos e flechas,<sup>113</sup> e à caça, perseverando sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher.”<sup>114</sup>

<sup>110</sup> *Enastrados* - trançados

<sup>111</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.101.

<sup>112</sup> O autor não especifica, em momento algum do livro, a que etnia se refere, senão ao grande tronco Tupi.

<sup>113</sup> Teria vindo daí a lenda que dizia haver amazonas nas margens de um imenso rio (mais tarde nomeado Rio Amazonas)?

<sup>114</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.102.

O autor deixa transparecer mais uma vez seu etnocentrismo, tanto ao criticar a forma “viciosa” e “sem castigos” na qual os pais criam seus filhos, os quais mamam até a idade de sete ou oito anos, como na nítida repulsa que apresenta ao comparar o modo de vida – no que diz respeito às posses – daquela gente ao dos europeus. Entre a não compreensão de tais hábitos e a comparação entre os índios e os animais selvagens, Gândavo escreve:

“Não há entre eles nenhuma boa arte a que se dêem, nem se ocupam noutra exercício senão em granjear com seus pais o que hão de comer [...] sem mais esperarem heranças deles, nem legítimas de que enriqueçam, somente lhes pagam com aquela criação [a caça] em que a natureza foi universal a todos os outros animais que não participam de razão. Mas a vida que buscam, e granjearia de que todos vivem, é à custa de pouco trabalho, e muito mais descansada que a nossa; porque não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens, e assim vivem livres de toda a cobiça e desejo desordenado de riquezas, de que as outras nações não carecem; e tanto, que ouro nem prata, nem pedras preciosas têm entre eles nenhuma valia, nem para seu uso têm necessidade de nenhuma coisa destas, nem de outras semelhantes.”<sup>115</sup>

Pero de Magalhães de Gândavo dedica o capítulo onze de seu livro a descrever o estado permanente de guerra nos quais viviam os grupos indígenas rivais do território brasileiro. Apesar de sua crítica a esta situação, – segundo ele não sendo possível achar a paz, uma vez que tinham uma personalidade vingativa e odiosa – além de “não ser possível vedarem-se entre eles estas discórdias por outra nenhuma via se não for por meio da doutrina cristã”<sup>116</sup>, o autor reconhece as habilidades bélicas dos índios: “As armas com que pelejam são arcos e flechas, nas quais andam tão exercitados que de maravilha erram<sup>117</sup> a coisa que apontem, por difícil que seja de acertar.”<sup>118</sup> Ele ainda destaca a determinação e o ânimo com que se dispõe em cada combate, viajando a distância necessária seja por terra ou mar. Não utilizavam nenhuma defesa como escudos ou armaduras de nenhuma espécie; ao contrário, guerreavam inteiramente nus, aos milhares, aliando assobios e gritos a movimentos bastante ligeiros, de um lado para outro, segundo Gândavo, para dificultar a mira do inimigo.

Todavia, ao declarar que “pelejam desordenadamente e desmandam-se<sup>119</sup> muito uns aos outros em semelhantes brigas, porque não têm capitão que os governe, nem outros oficiais de guerra a que tenham de obedecer nos tais tempos”,<sup>120</sup> Gândavo mais uma vez deixa claro seu sentimento de desaprovação ao comparar aquelas sociedades à sua, não compreendendo como é possível uma excursão militar sem oficiais e comandantes, ou seja, sem a hierarquia

<sup>115</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.102-103.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p.105.

<sup>117</sup> *Que de maravilha erram* – que dificilmente erram.

<sup>118</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.105.

<sup>119</sup> *Desmandam-se* – excedem-se, descomedem-se, ou seja, neste caso, “desorganizados”.

<sup>120</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.106.

na qual crescera. O historiador também critica as crenças supersticiosas dos índios, pois se durante uma expedição guerreira avistassem algum sinal de mau agouro, como certo tipo de ave, por exemplo, concordavam todos em retornar às suas aldeias imediatamente, independentemente da distância que estivessem de seus inimigos:

“Assim que com qualquer abusão<sup>121</sup> destas [superstições], a todo tempo se abalam mui facilmente, ainda que estejam mui perto de alcançar vitória, porque já aconteceu terem uma aldeia quase rendida, e por um papagaio, que havia nela, falar umas certas palavras que lhe tinham ensinado, levantarem o cerco e fugirem sem esperarem o bom sucesso que o tempo lhes prometia, crendo sem dúvida que, se assim o não fizessem, morreriam todos nas mãos de seus inimigos.”<sup>122</sup>

E Gândavo se mostra surpreso com tais superstições e opõe à elas o fato dos guerreiros serem tão valentes e terem tamanha confiança em sua vitória “que não há forças de contrários tão poderosas que os assombrem, nem que os façam desviar de suas bárbaras e vingativas tenções.”<sup>123</sup> No restante deste capítulo, o autor narra histórias de “vingança e barbárie” entre grupos de índios rivais. Curiosamente, o ódio que tinham pelos seus inimigos, parece ser o que mais chama a atenção de Gândavo e isto pode ser constatado ao narrar um episódio de cerco à uma aldeia, feito por portugueses aliados a um grupo de índios. Durante os eventos que se seguiram, nosso autor não demonstra, por exemplo, nenhum tipo de espanto ao contar como um grupo de portugueses rendeu alguns índios inimigos dentro de uma casa, da qual não aceitaram sair. Dado antes o aviso, os portugueses acataram por queimar a casa, com todos dentro. Mas para a surpresa e espanto de Gândavo, saiu de dentro dela um principal, que agarrou e trouxe para dentro do interior em chamas um principal rival, que se distraíra na entrada da casa. Arderam então todos juntos até a morte. Podemos assim concluir que os conceitos e a definição de barbárie do autor são totalmente parciais e ficam igualmente e completamente suscetíveis à sua visão etnocêntrica.

No décimo segundo capítulo de seu livro, Magalhães de Gândavo dedica-se quase que exclusivamente à descrição do que acontece com os prisioneiros de guerra, a partir do momento em que são capturados e mantidos em cativeiro pelos índios de grupos rivais. Ele escreve que, primeiramente, quando capturavam algum inimigo, caso este não fosse morto na hora, era levado às terras dos vencedores, para que não apenas um grupo, mas todos na aldeia pudessem se vingar dele.<sup>124</sup> Assim que a notícia da vinda do cativo chegava à aldeia, seus membros logo se aprontavam para recebê-lo em ritmo de festa, mas desferindo-lhe golpes,

<sup>121</sup> *Abusão* – engano, ilusão, erro vulgar.

<sup>122</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.107.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.107.

<sup>124</sup> Algo muito semelhante aconteceu com Hans Staden, como veremos mais à frente.

xingamentos e ameaças.<sup>125</sup> E então, depois de andarem de forma triunfante com o prisioneiro, de um lado a outro da aldeia, laçavam-lhe o pescoço com uma grossa corda de algodão e assim o alojavam numa casa ao lado daquele que o capturara. Ao prisioneiro era dada uma mulher, segundo Gândavo, “a mais formosa e honrada que há na aldeia”, doravante responsável por dar de comer e beber ao prisioneiro e de o guardar, de modo que este a nenhuma parte ia sem ser acompanhado da mulher.

E assim era mantido o cativo, durante tempo indeterminado (Gândavo chega a mencionar até um ano), até decidirem por matá-lo. Nos últimos dias antes de sua morte, para festejarem a execução da tão esperada vingança, ocorria um imenso processo ritual festivo com danças e bebidas, do qual participava toda a aldeia. O prisioneiro então ganhava uma casa nova, onde havia de ficar até minutos antes do raiar do sol do dia da sua execução. Em seguida era levado a se banhar numa ribeira e depois o levavam para um local no centro da aldeia, onde a corda que o prendia era então mudada do pescoço para a cintura. Esta corda era longa e tinha duas pontas, cada uma das quais era segura por dois ou três índios. Curiosamente as mãos do prisioneiro ficavam soltas, pois, segundo Gândavo, eram dadas a ele “uns pomos duros, à maneira de laranjas” para que ele pudesse atirar contra quem quisesse.

O prisioneiro deveria ser executado não por um guerreiro comum, e sim “um dos mais valentes e honrados da terra, a quem por favor e preeminência da honra concedem este ofício.”<sup>126</sup> O executor então colava em seu corpo diversas penas de aves, de diversas cores e tomava em sua mão um instrumento, descrito pelo autor como sendo “um pau mui duro e pesado, feito à maneira de uma maçã, ainda que na ponta tem alguma semelhança com uma pá.”<sup>127</sup> Gândavo nos descreve os últimos momentos da vítima:

“E chegando ao padecente [condenado], [o executor] a toma nas mãos [o tal instrumento], e lhe passa por baixo das pernas e dos braços [...] Feitas estas cerimônias, afasta-se algum tanto dele, e começa a lhe fazer uma fala a modo de pregação; dizendo-lhe que se mostre mui esforçado em defender sua pessoa, para que o não desonre, nem digam que matou um homem fraco [...] [o condenado] responde-lhe, com muita soberba e ousadia, que o mate muito em boa hora, porque o mesmo tem ele feito a muitos seus parentes e amigos. [...] Ditas estas e outras palavras semelhantes [...] arremete o matador a ele com a espada levantada nas mãos, em postura de o matar, e com ela o ameaça muitas vezes, fingindo que lhe quer dar. [...] E assim que o matador vê tempo oportuno, tal pancada lhe dá na cabeça, que logo lhe faz em pedaços.”<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Até aí, nada muito diferente do que os europeus já tinham visto, uma vez que semelhante ritual ou desfile acontecia nas ruas de Roma, quando capturavam líderes inimigos que enjaulados ou acorrentados eram puxados pelos cavalos dos generais e humilhados publicamente pelo povo romano.

<sup>126</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.112.

<sup>127</sup> Saberemos, mais à frente, por Hans Staden, se tratar de uma clava denominada *ibira-pema*.

<sup>128</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.113.

Gândavo tão somente não poupa críticas e repúdio a todo o ritual descrito acima, mas uma vez mais, reitera a crueldade dos índios e os compara a animais selvagens, que não fazem uso da razão, em oposição ao que seria um verdadeiro ser humano:

“Uma das coisas em que estes índios mais repugnam o ser da natureza humana, e em que totalmente parece que se extremam dos outros homens, é nas grandes e excessivas crueldades que executam em qualquer pessoa que podem haver às mãos, quando não seja de seu rebanho. Porque não tão somente lhe dão cruel morte quando estão mais livres e desimpedidos de toda paixão, mas ainda, depois disso, por se acabarem de satisfazer, lhe comem todos a carne,<sup>129</sup> usando nesta parte de crueldades tão diabólicas, que ainda nelas excedem aos brutos animais que não têm uso da razão, nem foram nascidos para obrar clemência.”<sup>130</sup>

O autor continua a descrever o que ocorre logo após a execução da vítima:

“Está uma índia velha pronta, com um cabaço grande na mão, e quando o padecente cai, acode muito depressa a meter-lho na cabeça para tomar os miolos e o sangue.<sup>131</sup> E quando desta maneira acabam de matar, fazem-no em pedaços, e cada principal que aí se acha leva seu quinhão<sup>132</sup> para convidar a gente de sua aldeia. Tudo enfim assam e cozem, e não fica dele [corpo] coisa que não comam todos quantos há na terra; [...] Algum braço ou perna, ou outro qualquer pedaço de carne, costumam assar no fumo e tê-lo guardado alguns meses, para depois, quando o quisessem comer, fazerem novas festas, e com as mesmas cerimônias tornarem a renovar outra vez o gosto desta vingança como no dia em que o mataram.”<sup>133</sup>

Porém, curiosamente, o autor nos conta que o único a não se deliciar com o banquete ser justamente aquele quem matara o prisioneiro. Além disso, ele escreve que incisões eram feitas no corpo do executor, porque acreditavam que morreriam se não tivessem derramado seu sangue logo após a execução. Por outro lado, quanto maior o número de incisões que levavam ao corpo, maior era o prestígio daquele índio, pois indicava que havia sacrificado maior número de inimigos com suas mãos.

Em caso de gravidez da mulher dada ao prisioneiro, Gândavo escreve que a criança é criada entre eles normalmente e ainda pequena – nenhuma idade aproximada é descrita – a matam e a comem, igualmente ao seu pai e para perplexidade do autor, ninguém na aldeia,

<sup>129</sup> A antropofagia, característica comum da maioria dos povos de origem Tupi, fascinou e chocou os europeus, sendo narrada com riqueza de detalhes por todos os cronistas dos quinhentos e seiscentos e representada em diversas gravuras. Gândavo descreve as etapas dos rituais antropofágicos de uma maneira bem semelhante à de seus contemporâneos, mas faz observações interessantes, fruto de suas próprias experiências, como ao narrar o fato de alguns portugueses terem escapado com a ajuda de suas esposas índias e a observação sobre a crença indígena de que a criança, filha de um prisioneiro e de sua amante, era oriunda unicamente do pai (inimigo), não trazendo características da mãe (integrante do grupo), podendo ser assim, igualmente assassinada e comida.

<sup>130</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.111.

<sup>131</sup> Que também eram aproveitados e ingeridos.

<sup>132</sup> *Quinhão* – parte proveniente da repartição de um todo; porção; cota.

<sup>133</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.114.

tampouco a própria mãe, se opunha nem “se compadece de tão injusta morte.” Ele ainda aponta para os avós da criança, que “com maior gosto o ajudam a comer, e dizem que como filho de seu pai se vingam nele.”<sup>134</sup> O autor afirma que isso ocorre porque não se acreditava que o filho trazia nada da mãe ao nascer, sendo assim, visto como única e exclusivamente uma semente do inimigo. Desta forma, os membros daquele grupo poderiam continuar sua vingança em nome de seus antepassados mortos pelos seus contrários. O autor ainda escreve que muitas vezes, ao se sentir grávida, a mulher acaba por matar a criança dentro da própria barriga. Havia também ocasiões em que a mulher dada ao prisioneiro se apaixonava por ele, de tal maneira que ambos fugiam para sua terra, a fim de livrá-lo da morte. “E assim, desta maneira, escaparam alguns portugueses, que ainda hoje em dia vivem”, escreve o historiador.

Mas para Magalhães de Gândavo, havia ainda outro grupo de índios “mais ferozes e de menos razão” do que os da etnia Tupi. Tratavam-se dos aimorés, os quais também são citados pelo autor em seu outro livro, *Tratado da Província do Brasil*:

“Pelas terras desta capitania [Ilhéus] até junto do Espírito Santo se acha uma certa nação de índios que vieram do sertão há cinco ou seis anos [aproximadamente em 1555] e dizem que outros contrários destes vieram sobre eles e os desbarataram todos e os que fugiram são estes que andam pela costa. Chamam-lhes aimorés, a língua deles é diferente dos outros índios, ninguém os entende; alguns deles são tão altos e tão largos de corpo que quase parecem gigantes. São mui alvos, não têm parecer dos outros índios da terra nem têm casas nem povoações onde moram [...] Estes índios não vivem senão pela flecha, seu mantimento é caça, bichos e carne humana [...] Muitas terras viçosas estão perdidas junto desta capitania, as quais não são possuídas dos portugueses por causa destes índios.”<sup>135</sup>

Para Gândavo, além de serem extremamente cruéis e ardilosos, os aimorés representavam ainda um atraso na ocupação de terras litorâneas pelos colonos, que os temiam bastante, devido à sua fama de “bárbaros” e suas emboscadas repentinas:

“Estes alarves<sup>136</sup> têm feito muito dano nestas capitánias depois que desceram a esta costa, e matado alguns portugueses e escravos, porque são mui bárbaros, e toda a gente da terra lhes é odiosa. [...] põem-se entre o mato, junto de algum caminho, e logo que alguém passa atiram-lhe ao coração, ou à parte que o matem [...] As mulheres trazem uns paus grossos à maneira de maçãs com que os ajudam a matar algumas pessoas, quando se oferece ocasião. Até agora não se pôde achar nenhum remédio para destruir esta pérfida gente, porque logo que vem tempo oportuno, fazem seus assaltos e logo se recolhem ao mato mui depressa, onde são tão ligeiros e manhosos, que quando cuidamos que vão fugindo ante quem os persegue, então ficam atrás

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, pág.115. Relato quase idêntico a respeito dos aimorés é o de Gabriel Soares de Sousa. O escritor e explorador John Hemming confirma a informação de Gândavo, afirmando que os aimorés chegaram ao litoral brasileiro da década de 1550 e teriam sido expulsos junto com outros grupos tapuias desta mesma região pouco tempo antes da chegada dos portugueses ao Brasil. No entanto, Gândavo se equivoca ao colocar que os aimorés não possuíam casas, pois apesar de serem nômades, eles construíam cabanas com folhas de palmeira, as quais serviam-lhes de abrigo.

<sup>136</sup> *Alarves* – brutos, rudes, selvagens.

escondidos atirando aos que passam descuidados, e desta maneira matam muita gente. Pela qual razão todos quantos portugueses e índios há na terra os temem muito [...]”<sup>137</sup>

Talvez um dos motivos de tanta repulsa e medo por parte de Magalhães de Gândavo e outros portugueses, colonos e índios, resida no tratamento dado pelos aimorés a algumas de suas vítimas, uma vez que era comum descarnarem e comerem o inimigo ferido ainda vivo. Sabe-se que a carne humana fazia parte da dieta aimoré, diferentemente dos grupos tupis, que comiam carne humana por vingança, como já vimos anteriormente. Gândavo mal consegue encontrar palavras para descrever tamanha “aspereza e crueldade”:

“Não dão vida uma só hora a ninguém, porque são mui repentinos e acelerados no tomar de suas vinganças, e tanto, que muitas vezes estando a pessoa viva, lhe cortam a carne e lha estão assando e comendo à vista de seus olhos. São finalmente estes selvagens tão ásperos e cruéis que não se pode com palavras encarecer sua dureza.”<sup>138</sup>

O autor finaliza o capítulo voltando seu olhar crítico para outro grupo, igualmente rival dos tupis,<sup>139</sup> denominados tapuias. Apesar de registrar que este grupo não comia a carne de seus inimigos, Gândavo aponta para um “outro rito muito mais feio e diabólico, contra a natureza, e digno de maior espanto”:

“E é que, quando algum chega a estar doente de maneira que se desconfie de sua vida, seu pai ou mãe, irmãos ou irmãs, ou quaisquer outros parentes mais chegados, o acabam de matar com suas próprias mãos, havendo que usam assim com ele de mais piedade que consentirem que a morte o esteja senhoreando e consumindo por termos tão vagarosos. E o pior é que, depois disto, o assam e cozem e lhe comem toda a carne, e dizem que não hão de sofrer que coisa tão baixa e vil, como é a terra, lhes coma o corpo de quem tanto amam, e que pois é seu parente, e entre eles há tanta razão de amor, que sepultura mais honrada lhe podem dar que metê-lo dentro em si e agasalhá-lo para sempre em suas entranhas.”<sup>140</sup>

Em seu décimo terceiro capítulo, o livro nos traz breves informações acerca do papel desempenhado pela Companhia de Jesus em solo brasileiro. Gândavo destaca que, devido à sua ausência de crenças e leis, os índios da terra eram facilmente convertidos ao Cristianismo, apesar de muitos deles resignarem a crença e fugirem novamente para o interior. O autor

<sup>137</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.116-117.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p.117.

<sup>139</sup> Os tupis foram o grupo étnico que mais se comunicou com os portugueses e europeus, transmitindo-lhes o seu menosprezo pelos povos que não pertenciam à família tupi-guarani, por eles designados como tapuias, palavra tupi que significa “aqueles que falam a língua travada” ou “selvagens”. Esta visão negativa dos índios não-tupis, como os aimorés e os goitacases, tidos como bárbaros, teria sido herdada pelos portugueses e registrada por todos os cronistas do Brasil contemporâneos de Gândavo. Vide: GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.117.

<sup>140</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.117-118.

também menciona a importância que teve a Companhia, no que diz respeito à preservação física dos indígenas:

“[...] determinaram os mesmos padres de atalhar todas as ocasiões que lhes podiam de nossa parte ser impedimento, causa de escândalo, e prejuízo às consciências dos moradores da terra. Porque como estes índios cobiçam muito algumas coisas que vão deste reino [...] vendiam-se a troco delas uns aos outros aos portugueses, os quais, nesta oportunidade, assaltavam quantos queriam e faziam-lhes muitos agravos sem ninguém lhes ir à mão. Mas já agora não há esta desordem na terra, nem resgates como soía.”<sup>141</sup>

Pero de Magalhães de Gândavo também destaca a importância daquelas terras na esfera econômica quando afirma que “além de ser tão fértil [...] e abastada de todos os mantimentos necessários para a vida do homem, é certo ser também mui rica, e haver nela muito ouro e pedraria, de que se tem grandes esperanças.”<sup>142</sup> O ciclo do ouro no Brasil somente teria início cerca de um século depois, no entanto, o historiador já alertara a seus conterrâneos em Portugal sobre as potencialidades de sua província de Santa Cruz...

Mas talvez o que haja de mais curioso em sua obra seja o relato da aparição de um monstro marinho<sup>143</sup> em São Vicente, no ano de 1564 (figura 8). Ele teria sido avistado já tarde da noite por uma índia, que aterrorizada, teria gritado e chamado um jovem português, filho do capitão, da qual era escrava. Igualmente horrorizado perante a criatura, o jovem desferira um golpe na barriga do monstro, abrindo-a com sua espada segundos antes de ser nocauteado e quase mortalmente ferido pela criatura. Aos gritos da índia, outros escravos que por ali estavam teriam acordado e se dirigido ao local da batalha, encontrando a criatura já moribunda. Segundo Gândavo, eles a levaram para o povoado, onde, durante todo o dia seguinte, esteve à mostra a todos que quisessem olhar. Ele nos descreve a criatura: “Tinha quinze palmos de comprimento e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigodes. Os índios da terra lhe chamam em sua língua ipupiara<sup>144</sup>, que quer dizer demônio d’água.”<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Ibidem, p.119-120. Aqui vale a pena lembrar que os jesuítas – apesar de serem em grande parte os responsáveis pela destruição das crenças e culturas originais dos índios do Brasil – desempenharam um papel importante na defesa dos mesmos, lutando pela humanização das relações entre portugueses e nativos da terra e pela libertação daqueles que foram escravizados. Também tiveram importância sobre as normas decretadas por D. Sebastião, em 1570, que regulamentaram a escravidão, a captura e a libertação dos indígenas.

<sup>142</sup> Ibidem, p.121.

<sup>143</sup> Gabriel Soares de Sousa em seu livro *Notícia do Brasil* (parte II, cap. CXXVII) também faz referência aos “homens marinhos” que saíam da água e matavam índios, negros e europeus. Vide: SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*. Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, p.197.

<sup>144</sup> Esses “monstros marinhos” também são citados por outros cronistas dos quinhentos, como os padres José de Anchieta, Francisco Soares e Fernão Cardim, além de Gabriel Soares de Sousa e Manuel Bernardes. Talvez os temidos animais – tanto pelos portugueses como pelos índios – possam ser identificados como leões-marinhos, que são bípedes e carnívoros.

<sup>145</sup> GÂNDAVO, *op. cit.*, 2004, p.95.

Mas o que temos como certo é que a história sobre este e outros monstros encontrados nas terras e nos mares do Brasil e das Américas, fazem parte, na verdade, da série de conflitos visuais aliados às antigas crenças europeias, como bem vimos na introdução desta dissertação. A dificuldade de interpretar ou “decodificar” o outro, seja humano ou não, é a mais provável explicação para a maioria destes relatos, sejam eles de natureza real ou fictícia, afinal, como escreve o próprio Gândavo, “e tudo se pode crer, por difícil que pareça: porque os segredos da natureza não foram revelados todos ao homem [...]”



8. Autor desconhecido. Suposto monstro marinho que teria aparecido na capitania de São Vicente, em 1564.  
GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil*.



Figura 9 - Folha de rosto do livro *História da Província de Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo, editado em 1576.

### 1.3 A visão de Manuel da Nóbrega (1517-1570)

*[...] todas as almas sem graça e caridade de Deus são ferro frio, sem proveito, mas quanto mais se aqueça no fogo, tanto mais fazeis dele o que quereis. [...]*

Manuel da Nóbrega foi um sacerdote jesuíta português, chefe da primeira missão jesuítica à América. A análise de suas cartas enviadas a seus superiores são importantes entendimentos destes documentos históricos sobre o Brasil colonial e sobre a ação da Companhia de Jesus em território brasileiro no século XVI, assim como seu *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*, igualmente analisado neste sub-capítulo. Manuel da Nóbrega deu início a um longo processo de diálogo, conversão religiosa e estudo da cultura dos índios do Brasil. Sendo assim, suas cartas e seus depoimentos nos trazem importantes questões a serem pensadas.

Ao analisarmos tais registros é inevitável nos depararmos com o pesquisador Serafim Leite (1890-1969), padre jesuíta, poeta, escritor e historiador português, residente no

Brasil por muitos anos. Foi um dedicado pesquisador das cartas do padre Manuel da Nóbrega e da atuação dos padres da Companhia de Jesus, a partir do século XVI.

Antes de começarmos, é importante citarmos a explicação e definição da palavra “gentio”, muitíssimo utilizada por Nóbrega em suas cartas, assim como seus contemporâneos. Segundo Leite, a palavra deriva do latim *gens* ou *gentis*, que significam “nação” e “raça”, respectivamente. Para os romanos, os *gentes* eram os povos estrangeiros; já para os judeus e cristãos, ambos monoteístas, *gentes* eram aqueles que professavam outra religião. A palavra logo deu origem ao termo *gentilis*, com plural *gentiles*, que tinha o mesmo significado de *gentes*. Sendo assim, *gentiles* eram os estrangeiros – que eram equivalente aos ditos “bárbaros” pelos antigos gregos –, eram aqueles que não eram judeus nem cristãos, ou seja, “os que professavam outras religiões englobadas sob a designação geral de paganismo”<sup>146</sup>, afirma Leite.

Temos na carta escrita na Bahia, datada provavelmente de 10 de abril de 1549, e endereçada ao padre Simão Rodrigues, de Lisboa, o primeiro escrito de Nóbrega já em terras brasileiras, feito dias após sua chegada, em 29 de março de 1549. Assentado na cidade de Vila Velha ou Povoação de Pereira, o jesuíta, ao contemplar os nativos, logo escreve: “Espero em Nosso Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal e não há nenhum que deixe de ter muitas negras<sup>147</sup> das quais estão cheias de filhos, e é grande mal. Nenhum deles se vêm confessar ainda, queira Nosso Senhor que o façam depois.”<sup>148</sup>

Logo em seguida, Nóbrega dá o primeiro sinal de registro acerca da importância e alfabetização nas aldeias, citando como exemplo o padre Vicente Rodrigues, o qual já ensinava as crianças a ler e escrever, assim como os princípios da doutrina cristã:

“[...] tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos. Desta maneira, ir-lhe-ei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco dizem que querem ser como nós [...] Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quando nos vêm fazer, tudo fazem: assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao céu [...]”<sup>149</sup>

Não sabemos se os índios de Vila Velha queriam mesmo ser como os cristãos ou se esta é uma aproximação exagerada baseada nos desejos e anseios de Nóbrega e da

<sup>146</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* (1557-1558). Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954, p.14.

<sup>147</sup> *Negras ou negros* – mulheres ou homens índios.

<sup>148</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e Mais Escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p.139.

<sup>149</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.140.

Companhia. Mas esta concordância possivelmente nos reafirma a boa intenção e a cordialidade dos índios daquela região para com o europeu, se levarmos em consideração que pareceram igualmente interessados nas primeiras missas realizadas em solo brasileiro e na ajuda às tarefas diárias, como havia nos contado Caminha...

Neste início de contato, Nóbrega deve ter percebido que teria muito trabalho pela frente. Ao abordar sobre a religião e a língua nos nativos, escreve:

“É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos de saber a língua deles e nisto o padre Navarro<sup>150</sup> nos leva vantagem a todos. Temos determinado irmos viver com as aldeias como [quando] estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua, e i-los doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que me saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm. Espero de as tirar o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço<sup>151</sup>, o qual agora anda mui ocupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui.”<sup>152</sup>

É provavelmente devido ao fato daqueles índios serem ágrafos e não possuírem monumentos arquitetônicos que mostrassem qualquer veneração a qualquer entidade – diferente dos astecas, incas e dos orientais – que Nóbrega afirma que não tinham qualquer conhecimento de Deus. Parte do mesmo princípio a referência da ausência de ídolos, uma vez que no oriente, os missionários haviam notado a presença de diversos tipos deles, dentro e fora dos templos – e aqui, igualmente, citamos as sociedades asteca e inca. Por alguma razão, Nóbrega desconsiderava os maracás, como veremos logo a seguir.

Noutra das cartas mais antigas de Nóbrega em território brasileiro – trata-se da *Informação da Terra do Brasil*, também escrita na Bahia, provavelmente em agosto em 1549 –, o jesuíta também registra alguns tópicos que dizem respeito às crenças religiosas dos povos tupinambás e tupiniquins:

“Esta gentildade nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões, chamados Tupãs, que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamam-lhe Pai Tupã. Somente entre eles se fazem umas cerimônias da maneira seguinte: De certos em certos anos vêm uns feiticeiros [pajés] de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo da sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume [...]”<sup>153</sup>

<sup>150</sup> Padre João de Azpilcueta.

<sup>151</sup> Trata-se de Diogo Álvares Correia, “o Caramuru”, náfrago português que passou boa parte da vida convivendo com os tupinambás, e, desde o primeiro contato, manteve-se sempre bom e fiel amigo de Nóbrega, facilitando o processo de entendimento da língua tupi. Séculos mais tarde, ele daria nome ao personagem do poema do frei Santa Rita Durão intitulado *Caramuru, Poema Épico do Descobrimento da Bahia*.

<sup>152</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.141-142.

<sup>153</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Informação da Terra do Brasil*. 1549. In: NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.15-16.

E podemos encontrar nas assim denominadas *Cartas do Brasil*, um conjunto de epístolas escritas por Nóbrega entre 1549 e 1560, um complemento sobre a recepção dada aos pajés e no que consistia o ritual por eles realizado:<sup>154</sup>

“Em chegando o feiticeiro, com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça [maracá], que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos, e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça [...] que nunca lhes faltará que comer [...] e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor, e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres, e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças [...] e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais crêem. Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade [...]”<sup>155</sup>

Ora, não é difícil entender o porquê de Nóbrega definir os sacerdotes daquele povo como “feiticeiros”: ao escrever que eles diziam ao povo que não trabalhasse, que as enxadas por si só farão o serviço, que as flechas irão à caça, que comerão muitos inimigos, e ao prometer-lhes vida longa e juventude às velhas, Nóbrega nitidamente compara os pajés às bruxas e feiticeiras que habitavam, no imaginário europeu, suas florestas e cavernas, que comiam carne humana e invocavam espíritos demoníacos através de rituais pagãos de magia negra. É importante frisar que, se por um lado o padre repudia tais rituais indígenas, por outro ele – igualmente ao povo – não deixa de acreditar nos mesmos rituais, uma vez que ele crê que as mulheres caem no chão, se debatem e espumam pela boca devido à possessão demoníaca de seus corpos tendo o “feiticeiro” como mediador. Logo, fica claro que esta é, nada mais nada menos, uma leitura que faz Manuel da Nóbrega de um ritual não cristão e para ele desconhecido, logo pagão.

Todavia, mesmo que os índios não compartilhassem, pelo menos a princípio, da crença no Deus único, isto não significa que eram ateus. No próprio trecho de Nóbrega, transcrito acima, podemos encontrar diversos elementos essenciais a qualquer religião e seus cultos: temos o sacerdote (“feiticeiro”), o templo sagrado (a “casa escura”), o objeto sagrado ou ídolo (a “cabeça em figura humana”) e a oração (pedidos de promessas e bens materiais).

<sup>154</sup> Algo muito semelhante descreve Hans Staden. Vide seção 1.5.

<sup>155</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560) [Cartas Jesuíticas I]*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1931, p.99-100.

Desta forma, mais uma vez, é importante destacar que se equivocaram aqueles que escreveram que – no que se refere à religião – aqueles povos em nada acreditavam.

A principal missão de Nóbrega era justamente retirar tais práticas naturais da vida dos indígenas e substituí-las paulatinamente pelo Cristianismo, e, ao fazê-lo, estaria contribuindo diretamente para a “salvação da alma” dos nativos, tal como havia clamado Pero Vaz de Caminha, décadas antes. É interessante observar a nítida preferência de Nóbrega para a evangelização das crianças e adolescentes, uma vez que, para o padre, era difícil a fixação definitiva da nova religião na mente e nos hábitos dos adultos: “no entendimento saem capazes e alumiados para poder receber a graça, e têm contrição dos seus pecados [...] e sabem procurar melhor a sua salvação [...]”<sup>156</sup> E ainda que alguns jovens retornem, no que diz respeito às suas antigas crenças, Nóbrega vê aspectos positivos ao escrever que “ainda que muitos rapazes voltem atrás, para seguir o costume de seus pais, onde não têm sujeição, ao menos isto se ganha: que não voltam a comer carne humana, antes o estranham a seus pais [...]”<sup>157</sup>

Na análise de Serafim Leite, esta preferência, pelo menos em parte, se reflete no fato dos índios adultos serem mais apegados às suas crenças antigas<sup>158</sup>, além de serem bem menos inclinados ao aprendizado da língua europeia do que os jovens, muitos dos quais começavam a aprender latim e português desde crianças, nas chamadas aldeias-missões. Logo, não se fazia necessário converter as crianças. Bastava educá-las segundo a doutrina cristã (a assim chamada “solução pedagógica”). E é igualmente importante lembrar que estes jovens eram considerados como “novas sementes” e futuros responsáveis pelo início de uma “nova colheita” de almas cristãs, pois faziam parte da primeira geração de índios catequizados em território brasileiro. Daí a sua importância para Manuel da Nóbrega e para a Companhia de Jesus.

Como já mencionado anteriormente, os jesuítas, se por um lado defendiam a integridade e os direitos humanos dos indígenas, por outro foram os responsáveis pela progressiva destruição dos hábitos e crenças dos mesmos. E temos em Nóbrega um dos precursores deste processo. Acerca da sujeição dos índios, propõe seis pontos que dariam início ao processo de civilidade dos “selvagens” do Brasil. São eles, nas palavras de Nóbrega:

“A lei que lhes hão de dar é:

<sup>156</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.20.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Em relação aos adultos – que não foram educados pela Companhia de Jesus quando crianças –, ao serem convertidos e depois desistirem da crença, é interessante notar a crítica feita pelo padre António Vieira, mesmo um século depois de Nóbrega: “com a mesma facilidade com que aprendem, desaprendem, e com a mesma facilidade com que crêem, descrêem.” In: VIEIRA, António. *Sermoens* (III). Lisboa, 1683, p.402.

1. Defender-lhes comer carne humana e guerrear, sem licença do Governador;
2. Fazer-lhes ter uma só mulher;
3. Vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos;<sup>159</sup>
4. Tirar-lhes os feiticeiros;
5. Mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos;
6. Fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte<sup>160</sup> se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinar.<sup>161</sup>

As instruções de Manuel da Nóbrega serviriam para uma espécie de “passo zero” na construção da sociedade brasileira, baseada nos conceitos da sociedade cristã portuguesa e europeia, pois na visão de Nóbrega, assim como na de Paulo de Frontin – como vimos em seu discurso na nossa parte introdutória –, mesmo separadas por quase quatro séculos, se faz fundamental a conversão do índio ao Cristianismo e ao modo de vida europeu, sendo que, somente desta forma poderiam ser considerados cidadãos brasileiros, ou melhor, portugueses.

Entretanto, é interessante mencionar a postura, não só de Nóbrega, como de toda a Companhia, em relação à escravatura. Apesar de posicionar-se nitidamente contra o processo, em solo brasileiro o clérigo nada pode fazer de concreto a respeito, pois estaria sob pena de abandonar o Brasil, uma vez que a escravatura era um processo legal na época, não só em Portugal como em diversas outras nações do mundo. A posição de Nóbrega fica evidente ao analisarmos seu comentário quando os colonos do Brasil reclamavam índios escravos como “único remédio”. Estes pedidos chegavam a ele, que, como superior da Companhia e canonista, deveria examiná-los. Em determinada ocasião, Nóbrega escreveu: “Praza a Deus que, por remediar os homens, não nos vamos nós com eles ao inferno.”<sup>162</sup>

Em *Caso de Consciência*, de 1567, seu último escrito conhecido, Manuel da Nóbrega reforça sua opinião e ao examinar uma série de casos de pedidos de escravização legal, os declara ilegítimos e que os confessores não poderiam absolver os que possuíssem tais escravos “se os não põem em sua liberdade perfeita e lhes pagam seu serviço, a arbítrio de bom varão.”<sup>163</sup>

<sup>159</sup> Nóbrega, logo ao chegar à Bahia, em 1549, mandou plantar algodoeiros e que o padre Vicente Rodrigues aprendesse o ofício de tecelão e o ensinasse aos índios. Ao regressar de Piratininga, Nóbrega afirmou que muitos jovens índios cristãos, que teriam voltado aos seus pais gentios, não iam à igreja, pois teriam vergonha de não terem roupas, como tinham quando estavam sob tutela dos padres. O próprio papa Pio V, em duas cartas – a saber, uma para o bispo do Brasil, D. Pedro Leitão e outra para o governador Luís Fernandes de Vasconcelos, futuro sucessor de Mem de Sá – recomenda que auxiliem a conversão e empenhassem seus esforços para que os índios não andassem nus. In: NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.28.

<sup>160</sup> A Companhia de Jesus temia que os índios que viviam entre os padres, nas regiões costeiras do Brasil, fugissem para o interior – onde poderiam reencontrar seu grupo e suas antigas crenças –, local onde a Companhia não tinha influência e onde uma excursão seria bem mais perigosa.

<sup>161</sup> LEITE, Serafim. *Novas Cartas Jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. História IX, p.424.

<sup>162</sup> LEITE, Serafim. *Nóbrega e a Fundação de São Paulo*. Lisboa: Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro, 1953, p.102-103.

<sup>163</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.30.

Em outra carta endereçada ao padre Simão Rodrigues, de Lisboa, desta vez escrita de Porto Seguro e datada de 6 de janeiro de 1550, Nóbrega novamente critica o comportamento de colonos cristãos, os quais maltratavam e castigavam os índios locais:

“[...] [os colonos] cristãos, que cá vêm, com exemplo nem palavras ao conhecimento de Deus, antes lhe chamam cães e lhe fazem todo o mal. E toda a sua intenção é dos enganar e saltar e permitem que vivam como gentios sem conhecimento da lei, e fizeram muitos desacatos e mortes [...] E assim o zelo e a caridade para com as almas que tanto ama Nosso Senhor, de todo se perdeu nesta terra; e daqui vem o pouco crédito que os cristãos têm com os gentios, que agora os não estimam antes vituperam, quando antes lhes chamavam santos e os tinham em grande veneração; e tudo o que agora se lhes diz crêem que é mentira e enganos e o tomam à má parte. Este e outros grandes males fizeram os cristãos com o mau exemplo de vida e pouca verdade nas palavras e novas crueldades e abominações nas obras.”<sup>164</sup>

A tomada de consciência de Nóbrega a respeito destas crueldades dos colonos – que, obviamente, só enxergavam os índios como fonte de enriquecimento – o põe em confronto com os interesses comerciais dos portugueses que naquelas terras buscavam sustento e riquezas. Por outro lado, expõe o pensamento do jesuíta, que enxerga esse “mau exemplo de vida” como um obstáculo a mais para a confiança e submissão dos nativos ao Cristianismo.

Mas o jesuíta não critica somente os colonos; em um curioso relato, pertencente à mesma carta, Nóbrega escreve:

“Direi a V.<sup>a</sup> R.<sup>a</sup> uma coisa mais para chorar do que para se escrever. Um religioso sacerdote, movido pelo demônio, levou um dia um principal duma aldeia ao seu contrário para o matar e comer; e não o querendo fazer o dito contrário, dizendo que para isso o queria tomar em guerra e não por engano, aquele sacerdote começou a provocá-lo que era vil e pusilânime que não matava o seu inimigo, até que o fez e comeu, sem nenhuma outra utilidade daquele religioso senão que recebeu não sei que coisa pouca. Casos semelhantes acontecem muito frequentemente [...]”<sup>165</sup>

A identidade e o objetivo do citado sacerdote nunca foram revelados, mas tomando a história como verdadeira, podemos concluir que mesmo a religião não foi, pelo menos para alguns, fator de impedimento de manipulação dos índios, a fim de que sejam realizadas as vontades próprias e não “as de Deus”, por assim dizer. Possivelmente movido pela vingança, um sentimento inerente ao ser humano, o sacerdote insistiu para que acontecesse ao principal exatamente aquilo que seus companheiros da Companhia de Jesus mais abominavam: a antropofagia.

Manuel da Nóbrega sempre demonstrou grande preocupação com relação ao povoamento das capitânicas do Brasil, tanto pelos colonos e exploradores quanto pelos

<sup>164</sup> Idem, p.196-197.

<sup>165</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.197.

clérigos. Segundo ele, aquelas terras careciam de gente melhor, a fim de que o processo de conversão e civilidade dos índios – nitidamente sua maior preocupação – fosse permanentemente eficaz. Esse sentimento de preocupação fica evidente no trecho de uma carta escrita de São Vicente<sup>166</sup> – a capitania mais pobre e carente de boas almas, segundo Nóbrega – e que tinha como destinatário nada menos que o padre Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus e residente em Roma:

“Torno a dizer a V. P. que se esta costa do Brasil não se povoar de melhor gente, do que até agora tem vindo a ela, a qual faça viver os índios em razão e justiça, não se pode fazer mais conta dela que de sustentarem-se alguns irmãos da Companhia em colégios, e ganharem-se alguns filhos dos índios, alguns dos quais, depois de grandes não são seguros de voltar aos costumes de seus pais; [...] A causa porque nestes índios, de toda esta costa onde habitam os portugueses, se fará pouco fruto ao presente, é porque estão indômitos e a esta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino [...]”<sup>167</sup>

E curiosamente, noutro trecho logo a seguir, Nóbrega se equipara a esses “incapacitados” e pede ao superior sua destituição do cargo:

“Pelo padre Leonardo requeria ao Padre Provincial de Portugal, a quem até agora tive obediência, me tirasse este cargo para qual me sinto ex omni parte insuficiente, e sou-o na verdade, e creio se Nosso Senhor aí o levou, e V. P. for informado da verdade e das muitas faltas e erros, que faço cada dia, no que me é encomendado, me tirará a mim do perigo de minha perdição, e à Companhia, de quem é pai, de grande perigo de se diminuir e apoucar seu crédito; e por certo tenho, que se V. P. conhecesse de mim um pouco do muito que Nosso Senhor conhece, nunca me daria o tal encargo.”<sup>168</sup>

No entanto, Nóbrega não revela o que há por trás da “verdade”, das “muitas faltas e erros” de cada dia e do “perigo” de sua perdição, nos deixando aqui mais um interessante mistério... Teria Nóbrega se deixado levar pelas tentações daquele “paraíso selvagem”? Ou nada mais seria senão pura humildade e modéstia? Baseando-se na leitura de suas cartas, o mais provável, no entanto, é que o jesuíta estivesse se referindo à sua falta de controle no que dizia respeito aos abusos cometidos contra os índios, tanto por parte dos colonos quanto do clero<sup>169</sup>; ou ainda, ao seu já delicado estado de saúde, o que o levou a voltar para a Bahia e ser sucedido pelo padre Luís da Grã, em 1560.

Em carta<sup>170</sup> destinada ao padre Luís Gonçalves da Câmara, residente em Lisboa, Nóbrega fala sobre a importância das incursões de missionários jesuítas às terras do interior, a

<sup>166</sup> Datada de 25 de março de 1555.

<sup>167</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.321.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p.321-322.

<sup>169</sup> Vide a carta escrita da Bahia, destinada a Tomé de Sousa, em Portugal, em 5 de julho de 1559. In: NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.434-475.

<sup>170</sup> Escrita em São Vicente e datada de 15 de junho de 1553.

fim de conhecer e preparar a conversão de novos povos indígenas. Também salienta para os movimentos aventureiros de colonos em busca de ouro e prata, que acreditavam haver nestas regiões. Entre as aldeias encontradas, os jesuítas se surpreenderam ao constatar que algumas delas, já não mais praticavam a antropofagia, fato que provavelmente se espelha na influência daqueles que chegaram a ser educados em escolas cristãs, mas que fugiram de volta rumo ao interior, para se reencontrar com os seus, como muito já vinha informado Nóbrega, em cartas anteriores. Entre estes “povos do sertão”, o jesuíta escreve sobre um grupo de mulheres hostis e guerreiras, as amazonas:<sup>171</sup>

“E são estas amazonas tão guerreiras que vão à guerra contra eles [outros povos indígenas], e os mais valentes que podem tomar [prisioneiros], desses concebem. E se parem filho, dão-no a seu pai ou o matam, e se filha, criam-na e cortam-lhe o peito direito por razão do arco. Entre estas amazonas dizem que está a notícia do ouro.”<sup>172</sup>

Todavia, não sabemos se o trecho acima é baseado em uma experiência pessoal de Nóbrega ou se é fruto de histórias fantásticas de viajantes e exploradores, como Schmidl.

E podemos encontrar na mesma carta, um episódio, até então inédito. Trata-se do colono João Ramalho, o qual é apresentado por Nóbrega:

“Nesta terra [São Vicente] está um João Ramalho. É o mais antigo dela e toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme a dos índios e é uma pedra scandalosa para nós, porque a sua vida é principal estorvo para com a gentildade que temos, por ele ser muito conhecido e muito aparentado com os índios. Têm muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com [suas] irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus, como os mesmos índios. Por todas as maneiras o temos provado e nada aproveita, até que já o deixamos de todo.”<sup>173</sup>

Podemos encontrar no caso de João Ramalho, um episódio de “contramão” do fluxo de globalização quinhentista. Temos aqui, não o nativo se submetendo e aprendendo os costumes europeus e sim o contrário. É lógico que casos como este preocupavam e arranhavam os interesses da Companhia de Jesus e da Coroa Portuguesa, pois atrasavam o processo de civilidade e submissão dos autóctones, além de ser um “mau exemplo” para outros nativos recém-convertidos, que, segundo Nóbrega, “vêm chorando, pedindo confissão e com grande dor de não se saberem confessar. Todos sabem a doutrina melhor que muitos

<sup>171</sup> A própria palavra “amazona”, em si, é mais um exemplo de assimilação de histórias pagãs às indígenas. Segundo uma possível etimologia, o nome derivaria do grego *amazoi*, isso é, sem peito. Acredita-se que foi devido à elas que o Rio Amazonas ganhou este nome, pois relatos de expedicionários durante os quinhentos narram mulheres com arcos e flechas patrulhando suas margens.

<sup>172</sup> O soldado, viajante e cronista alemão Ulrich Schmidl, após passagem por Santo André da Borda do Campo e São Vicente também escreve sobre as amazonas em *Viagem*, cap. XXXVII; NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.288-289.

<sup>173</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.294-295.

velhos cristãos de nação.<sup>174</sup> [...] muitos se disciplinam com tão grande fervor que põe confusão aos brancos.”<sup>175</sup>

Manuel da Nóbrega também destaca as qualidades das terras brasileiras. Em certa ocasião, ao escrever a D. João III, rei de Portugal, a respeito da capitania de Pernambuco, mais precisamente da cidade de Olinda<sup>176</sup>, escreve: “[...] a terra é tão fértil, que facilmente se manterão e se vestirão muitos meninos<sup>177</sup>, se tiverem alguns escravos<sup>178</sup> que façam roças de mantimentos e algodoais; e para nós não é necessário nada, porque a terra é tal que um só morador é poderoso a manter a um de nós.”<sup>179</sup>

Mas, possivelmente, a obra mais conhecida de Manuel da Nóbrega seja o *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*. Segundo o pesquisador da obra, Serafim Leite, as origens do *Diálogo*, escrito na Bahia, seriam datadas entre 1557 e 1558, uma vez que a análise de seu conteúdo, cruzada com outros documentos das *Novas Cartas Jesuíticas*, publicadas em 1940, deixe a entender esta datação. O texto é citado por diversos pesquisadores e tido como uma das principais obras quinhentistas escritas em solo brasileiro, com Leite chegando a afirmar que “sob o ponto de vista estritamente literário, nenhuma produção do século XVI, escrita no Brasil, possui o vigor concentrado desta, de fundo sério, de ética social e religiosa, sem assomos de mau gosto ou leviandade. Tudo bem proporcionado com transições dialogais expressas com naturalidade. E sem retórica.”<sup>180</sup>

O *Diálogo* é registrado a partir da mediação de Nóbrega numa conversa fictícia, escrita por ele, cujo foco é o debate sobre os costumes sociais, políticos e religiosos dos índios que se opunham à conversão. A obra tem como interlocutores<sup>181</sup> Gonçalo Álvares, intérprete da língua tupi e antigo morador da aldeia jesuíta do Espírito Santo, na Bahia e Matheus Nogueira, soldado português combatente das guerras na África (Marrocos) e mais tarde no Brasil, tendo participado das guerras da capitania do Espírito Santo, onde depois passou a residir com o ofício de ferreiro. Nogueira prestou importantes serviços com esta profissão, tanto na Vila de São Vicente, como no Planalto de Piratininga, para onde o levou Nóbrega quando fundou São Paulo.

<sup>174</sup> *Velhos cristãos de nação* – brancos; portugueses ou europeus.

<sup>175</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.292.

<sup>176</sup> Datada em 14 de setembro de 1551.

<sup>177</sup> Refere-se aos filhos de índios, os quais pretendia catequizar.

<sup>178</sup> Refere-se aos escravos da colônia de Guiné. Curiosamente, Nóbrega não parece se opor à sua escravidão, diferentemente de sua opinião a respeito do caso dos índios do Brasil.

<sup>179</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1955, p.222-223.

<sup>180</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.49.

<sup>181</sup> Importante destacar que Nóbrega conheceu e conversou com ambos pessoalmente, antes de escrever o *Diálogo*: com Nogueira, em São Vicente entre 1553 e 1556; com Álvares, no Espírito Santo, em 1556. Vide: NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.45-48 e CORDIVIOLA, Alfredo. Os Dilemas da Evangelização: Nóbrega e as Políticas Jesuíticas no Brasil do Século XVI. In: *Diálogos Latinoamericanos n°7*. Aarhus: Universidade de Aarhus, 2003, p.92.

Transcrevemos nos *Anexos – Apêndice II* alguns trechos desta obra que particularmente nos interessa, dentro da proposta desta pesquisa.

Manuel da Nóbrega expõe muito claramente suas vontades e desejos através do seu companheiro, Mateus Nogueira. E este parece ser o verdadeiro sentido do *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*: Aquele índio é naturalmente inocente e ignorante em relação às leis de Deus. E isso se reflete na forma como (não) se vestia, em comer carne humana e de ser tão fácil de crer em tudo que lhe propunham. Já havia nascido condenado e esta era a sua punição. Mas para Nóbrega não há dúvidas: vale a pena salvá-lo – assim como já observara Caminha, mais de meio século antes –, e para isso, bons exemplos, sacrifícios e paciência seriam necessários.

É claro que seria um trabalho árduo e nem todos pareciam crer que tal processo de conversão fosse possível ou valesse a pena. E assim Nóbrega opõe os questionamentos de um céptico Gonçalo Álvares às explicações e exemplos de um esperançoso Mateus Nogueira. Interpretações à parte, o fato é que o *Diálogo* pode ser interpretado como uma justificativa da ação missionária dos jesuítas. E logo a obra tomou parte da pedagogia empregada nos colégios jesuíticos para a formação de futuros padres.<sup>182</sup>

Como podemos ver em trechos das cartas de Manuel da Nóbrega, o processo de ocupação do Brasil durante o século XVI expôs os atritos e as diferenças entre a sociedade cristã portuguesa e as diferentes culturas indígenas de sua vasta colônia. À estas não restaram muitas opções: ou viviam na iminência de serem capturadas e escravizadas pelos colonos ou mortas pelos seus inimigos ou se submetiam à proteção e às crenças da Igreja. Logo, leis “civilizatórias” foram criadas, e a primeira delas, segundo Serafim Leite, foi a que impedia os índios de se matarem por conta própria e comessem carne humana, seja de familiar ou de inimigo e o descumprimento desta passou a ser considerado crime como qualquer outro, e seus autores, passíveis das penas comuns por assassinato. Lei supra-tribal, que vigorava até onde chegasse a autoridade do Estado, e a que todos os índios deveriam se submeter.<sup>183</sup> Lei esta que foi nitidamente orquestrada por Manuel da Nóbrega, então chefe da primeira missão jesuítica no Brasil, como se pode ler em diversos pedidos dele ao primeiro governador geral, Tomé de Sousa e ao próprio Rei de Portugal, D. João III. Afinal, como poderiam coexistir numa unidade territorial civilizada o Cristianismo e a antropofagia?

---

<sup>182</sup> CORDIVIOLA, *op. cit.*, 2003, p.92.

<sup>183</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 1954, p.26.

Parafraseando Gabriela Siracusano e Marta Penhos “parece haver uma ligação estreita entre o impulso para conhecer algo novo ou diferente e o desejo de dominá-lo”.<sup>184</sup> Contudo, esse processo não se desenrolou – nem no Brasil nem em outro ponto da América ou do mundo – em uma via de mão única. Ou seja, do mesmo modo que o europeu se sentiu incumbido em dominar os nativos “selvagens” e impor-lhes suas próprias regras civilizacionais e religiosas, de certa forma, também se sentiu atraído pelo exotismo dos mesmos, assim como pela fauna e flora daquelas terras. Logo, este mesmo processo de conhecimento e descobrimento acabou por também modificar, de uma forma ou de outra, os velhos conceitos do próprio europeu, que com o tempo, viram suas antigas lendas se dissiparem através da realidade do Novo Mundo, bem diante de seus próprios olhos; enxergaram uma interação entre homem/natureza de uma intensidade talvez nunca antes por eles imaginada; aprenderam processos medicinais provenientes de plantas que só existiam neste lado do Atlântico, entre tantos outros processos. Talvez Manuel da Nóbrega e seus companheiros não tenham percebido, mas o que ocorreu, de fato, durante o período de colonização foi uma troca, uma “negociação”, por assim dizer, não unilateral, mas de ambas as partes.

Outro exemplo interessante desta troca pode ser encontrado no estudo da própria Siracusano, que aponta para o uso de pigmentos e cores não convencionais por parte de pintores coloniais na América do Sul andina, entre os séculos XVI e XVIII. A autora mostra que durante o processo de colonização e evangelização dos Andes, os europeus aprenderam a decifrar um intrínseco código de cores utilizadas em rituais nativos, por exemplo, trazendo estas mesmas tonalidades – e, não raro, referências iconográficas a determinados objetos comuns aos autóctones – para o contexto da pintura sacra cristã, a fim de dissolver o paganismo no Cristianismo.<sup>185</sup> Como bem anotou o escritor mexicano Octávio Paz, “as civilizações não são fortalezas, mas encruzilhadas.”<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> SIRACUSANO, Gabriela e PENHOS, Marta. Conhecer, Dominar, Pintar Numa Obra Americana do Século XVIII. In: *Imagem e Conhecimento*. Org. Annateresa Fabris e Maria Lúcia Bastos Kern. São Paulo: Edusp, 2006, p.135.

<sup>185</sup> SIRACUSANO, Gabriela. *El Poder de los Colores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>186</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa. *op. cit.*, 200, p.17-33.

#### 1.4 A visão de Gabriel Soares de Sousa (década de 1540 – 1591)

*[...] se não busca algum remédio para destruir estes alarves, destruirão as fazendas da Bahia para onde vão caminhando de seu vagar e como eles são tão esquisitos e agrestes e inimigos de todo o gênero humano, não foi possível saber mais de sua vida e costumes [...]*

Soares de Sousa chegou ao Brasil em 1569, estabelecendo-se como senhor de engenho na capitania da Bahia, mais precisamente em Jaguaripe e Jequiçá.<sup>187</sup> Ali prosperou e tornou-se um grande produtor de cana-de-açúcar, ganhando não só fortuna, mas também posição política. Também embrenhou-se na procura por ouro e metais preciosos em solo brasileiro.

Sua obra a ser analisada será a assim chamada *Notícia do Brasil* ou *Tratado Descritivo do Brasil*, uma das obras capitais do século XVI sobre a vida em território brasileiro e finalizada no ano de 1587. Possui no total duzentos e setenta capítulos e é dividida em duas partes: a primeira dedica-se à descrição da geografia e hidrografia da costa brasileira, assim como alguns fidalgos que governaram algumas capitanias. Também descreve diversos hábitos e características de inúmeros grupos indígenas habitantes da região litorânea; já a segunda parte é dedicada quase exclusivamente à descrição da fauna, flora e biologia terrestre e marinha da Bahia, assim como os principais grupos indígenas que habitavam este território. Lembramos que o recorte da obra a ser analisado aqui é voltado para o olhar existencial de Soares de Sousa para com o índio. Entretanto, o conteúdo integral do livro em si é extremamente amplo e recomendamos sua leitura integral aos demais interessados. Gabriel Soares de Sousa chegou a ser classificado pelo antropólogo Alfred Métraux como dotado de “um espírito científico espantoso para sua época”.<sup>188</sup>

O texto completo foi apresentado por Soares de Sousa a Cristóvão de Moura<sup>189</sup>, em Madrid, no dia 1º de março de 1587.<sup>190</sup> Correram rapidamente várias cópias manuscritas, porém anônimas em sua maior parte, fato que quase proporcionou o anonimato do seu verdadeiro autor. A obra chegou a ser atribuída a Pero de Magalhães de Gândavo e ao padre Francisco Soares. Contudo, a descoberta de uma carta de Soares de Sousa ao citado Cristóvão de Moura esclareceu sua verdadeira autoria.<sup>191</sup>

<sup>187</sup> SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil* (1587). Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, p.260.

<sup>188</sup> *La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris, 1928.

<sup>189</sup> (1538–1613). Fidalgo português e líder do partido espanhol durante a crise de sucessão do trono português, em 1580.

<sup>190</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.260.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

A obra começa com a seguinte inscrição: “Descrição verdadeira da costa daquele Estado que pertence à Coroa do Reino de Portugal, sítio da Baía de Todos-os-Santos.”<sup>192</sup> E assim como Pero de Magalhães de Gândavo, Soares de Sousa dedica o primeiro capítulo de sua obra ao detalhamento sobre a descoberta daquela terra pela armada de Pedro Álvares Cabral, e também sua localização geográfica. No entanto, nos capítulos seguintes, o autor segue explicando sobre a repartição do território brasileiro entre a Coroa Espanhola e a Portuguesa, designada pelo Tratado de Tordesilhas,<sup>193</sup> e à continuação, capítulos que relatam a respeito do Rio Amazonas e diversas cidades costeiras do atual nordeste brasileiro.

É somente no capítulo XIII que o autor começa a descrever de fato os nativos do Brasil. Ele começa pelos índios pitiguares, antigos habitantes da costa nordestina. Segundo Soares de Sousa, os pitiguares eram perigosos aos moradores das capitanias de Pernambuco, Tamaracá, além da costa da Paraíba até o Maranhão. Viviam em guerra constante contra os caetés e os tabajaras e ocasional contra os tapuias. Não costumavam ser clementes com os inimigos capturados:

“Costumam estes pitiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo. Este gentio é de má estatura, baços de cor como todo o outro gentio, não deixam crescer nenhum cabelo no corpo senão os da cabeça, porque em eles nascendo os arrancam logo, falam a língua dos tupinambás e caetés, têm os mesmos costumes e gentilidades [...] Este gentio é muito belicoso, guerreiro e atrevido e amigo dos franceses, a quem fazem sempre boa companhia e industriados<sup>194</sup> dos inimigos dos portugueses.”<sup>195</sup>

No entanto, o autor chama a atenção para a habilidade dos pitiguares como lavradores, pois estavam sempre “mui providos”, além de serem exímios caçadores e ótimos arqueiros, pois “não erram flechada que atirem”. Eram também excelentes pescadores, tanto no mar como em água doce.

O fato dos pitiguares serem aliados dos franceses e, portanto, inimigos dos portugueses possivelmente contribuiu para a exaltação das habilidades dos mesmos, sendo considerados, dessa forma uma grande e constante ameaça para os colonos portugueses da costa nordestina.

Mais à frente, Soares de Sousa escreve sobre os caetés. Eram inimigos dos portugueses e, apesar de também guerrearem contra os pitiguares e tupinambás, segundo o

<sup>192</sup> Ibidem, p.5.

<sup>193</sup> Assinado pelos reinos de Portugal e Espanha na cidade de Tordesillas em 7 de junho de 1494. O objetivo era dividir as terras descobertas e por descobrir. O tratado definia como linha de demarcação o meridiano 370 léguas a oeste da ilha de Santo Antão no arquipélago de Cabo Verde. Os territórios a leste deste meridiano pertenceriam a Portugal e os territórios a oeste, à Espanha.

<sup>194</sup> Industriado – instruído, adestrado.

<sup>195</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.16.

autor, suas características eram muito parecidas: além da língua ser a mesma, era uma sociedade bem preparada para a guerra e ótimos caçadores. Viviam realizando ataques às embarcações portuguesas e em constantes incursões bélicas contra os pitiguares e tupinambás. Estes ataques frequentemente eram feitos pela água. Para isso utilizavam barcos compridos chamados periperi. Eram feitos de madeira, varas e palha e em cada embarcação cabiam cerca de dez a doze índios. Suas terras de origem foram determinadas pelo cronista como as da boca do Rio São Francisco até o Rio da Paraíba. Na transcrição do trecho a seguir, fica evidente o temor provocado pelos caetés aos navegadores e portugueses da costa:

“São estes caetés mui belicosos e guerreiros mas mui atraíçoados sem nenhuma fé nem verdade, o que fez o dano que fica declarado à gente da nau do bispo, a Duarte Coelho<sup>196</sup> e a muitos e muitos navios e caravelões que se perderam nesta costa, dos quais não escapou pessoa nenhuma que não matassem e comessem, cujos danos Deus não permitiu que durassem muito tempo; mas ordenou Deus destruir esta maneira confederando-se os tupinambás, seus vizinhos, com os tupinais pelo sertão e juntarem-se uns com os outros pela banda de cima, donde os tapuias também apertavam estes caetés e deram-lhe nas costas e de tal feição os apertaram que os fizeram descer todos para baixo, junto do mar onde os acabaram de desbaratar e os que não puderam fugir para a serra do Aquetiba não escaparam de mortos ou feridos e cativos [...] e desta maneira se consumiu este gentio, do qual não há agora senão o que se lançou muito pela terra dentro ou se misturou com seus contrários sendo seus escravos e se liaram<sup>197</sup> por ordem de seus casamentos.”<sup>198</sup>

A princípio, a interpretação de Soares e Sousa é que, por serem inimigos da Coroa Portuguesa e por matar e comer os portugueses capturados, os caetés foram castigados por Deus, e seu povo, praticamente extinto. Este trecho reflete mais uma vez a abominação da antropofagia por parte do colonizador, do ponto de vista terreno e divino, como indica acima o cronista.

Ele aponta ainda que os caetés eram grandes músicos e amantes do canto e da dança, além de serem excelentes pescadores e nadadores.

Mas parecem ser os aimorés quem mais empunhavam repulsa e pavor tanto a Gabriel Soares de Sousa quanto aos moradores da Bahia, principalmente os da capitania de Ilhéus. Segundo escreve o autor, no capítulo XXXII, a costa baiana era povoada de tupiniquins, os quais, em larga maioria, migraram para o interior devido à ameaça de seus inimigos aimorés, que seriam descendentes dos tapuias. A língua falada pelos aimorés era única, diferente de qualquer outro grupo, de modo que somente eles se entendiam.

<sup>196</sup> c. 1485 – 1554. Militar e administrador colonial português. Foi o primeiro Capitão-donatário da capitania de Pernambuco e fundador de Olinda.

<sup>197</sup> Se liaram – se ligaram; se uniram.

<sup>198</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.22-23.

Eram voltados exclusivamente para a caça e a guerra e não possuíam aliados, atacando todo grupo que desejassem de forma abrupta e mortal. “[...] e são estes aimorés tão selvagens que dos outros bárbaros são ouvidos por mais que bárbaros e alguns se tomaram já vivos em Porto Seguro e nos Ilhéus que se deixaram morrer de bravos sem quererem comer”<sup>199</sup>, escreve. A princípio, o próprio rigor físico e habilidades destes índios pareciam intimidar:

“[...] este gentio tem a cor do outro mas são de maiores corpos e mais robustos e forçosos, não têm barbas nem mais cabelos no corpo que os da cabeça porque os arrancam todos; pelejam com arcos e flechas muito grandes e são tamanhos flecheiros que não erram nunca tiro; são mui ligeiros à maravilha e grandes corredores.”<sup>200</sup>

Interessante também perceber que os aimorés eram nômades. Não viviam em aldeias como a grande maioria dos outros grupos indígenas, não construíam casas e tampouco cultivavam a terra:

“Não vivem estes bárbaros em aldeias nem em casas como o outro gentio, nem há quem lhas visse nem saiba nem desse com elas pelos matos até hoje; andam sempre de uma parte para a outra pelos campos e matos e dormem no chão sobre folhas; se lhe chove, arrimam-se ao pé de uma árvore onde engenham umas folhas por cima quando os cobre, assentando-se em coiras.<sup>201</sup> Não costumam estes alarves fazer roças, nem plantar nenhum mantimento, mantêm-se das frutas silvestres e da caça que matam, a qual comem crua ou mal assada quando têm fogo; machos e fêmeas todos andam tosquiados e tosquam-se com umas canas que cortam muito; a sua fala é rouca da voz, a qual arrancam da garganta com muita força e não se poderá escrever como vasconço<sup>202</sup>.”<sup>203</sup>

Mas aparentemente o que mais causa pavor e indignação a Soares de Sousa é a forma na qual guerreiam:

“Vivem estes bárbaros de saltar toda a sorte de gentio que encontram e nunca se viram juntos mais que vinte até cinquenta flecheiros; não pelejam com ninguém de rosto a rosto, toda sua briga é à traição<sup>204</sup>; dão assaltos pelas roças e caminhos por onde andam esperando o outro gentio e toda a sorte de criatura em ciladas detrás das árvores cada um por si, donde não erram tiro e todas as suas flechas empregam e se lhe fazem rosto, logo fogem cada um para sua parte, mas como vem a gente desmandada, fazem parada, buscam aonde fiquem escondidos até que passem os que os seguem e dão-lhe nas costas suas flechadas.”<sup>205</sup>

<sup>199</sup> Ibidem, p.36.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Coira – veste de couro para soldados de pé; couraça.

<sup>202</sup> Vasconço – referente à língua basca, falada em apenas uma região no mundo. Neste caso, o autor refere-se à uma linguagem isolada, obscura, ininteligível.

<sup>203</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.36-37.

<sup>204</sup> À traição – isto é, de forma repentina.

<sup>205</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.37.

E as diferenças entre os aimorés e a maioria das outras etnias indígenas não param por aí: segundo escreve o autor, curiosamente eles não sabiam nadar, de forma que o melhor jeito de escapar de seus ataques era cruzar algum rio ou fugir em direção ao mar. Ele aponta também para outro fator curioso: os aimorés também comiam carne humana, como a grande maioria dos grupos indígenas, com a diferença que comiam por mantimento e não por vingança, como os outros.<sup>206</sup>

Gabriel Soares de Sousa vê nos aimorés a maior das pragas, como ele mesmo escreve. Seriam eles os responsáveis pela destruição quase completa dos engenhos de Porto Seguro e Ilhéus, pois atacavam com frequência as plantações, saqueando e matando os escravos e todos que encontrassem pela frente; os que sobreviviam, fugiam por medo, aponta o autor. Ele anota: em vinte e cinco anos de ataques, foram mortos mais de trezentos portugueses e três mil escravos;<sup>207</sup> e avisa: “[...] são estes salteadores tamanhos corredores que lhes não escapava ninguém por pés [...] e se não busca algum remédio para destruir estes alarves, destruirão as fazendas da Bahia para onde vão caminhando de seu vagar e como eles são tão esquisitos e agrestes<sup>208</sup> e inimigos de todo o gênero humano, não foi possível saber mais de sua vida e costumes [...]”<sup>209</sup>, discurso este que se cruza ao de Paulo de Frontin, mais de trezentos anos depois, como já mostramos.

Se imaginarmos um europeu contemporâneo a Soares de Sousa lendo suas linhas referentes aos hábitos dos aimorés, não é difícil imaginar refletindo-se neles os antigos mitos dos monstros selvagens, nos quais ainda acreditavam os habitantes do velho continente: assim como tais monstros, os aimorés não tinham casa, viviam escondidos, falavam uma língua incompreensível, tinham um físico diferente, eram perigosos e comiam carne crua (inclusive a humana).

E caso algum leitor se indague “e qual é a diferença entre esses índios para os assaltantes e assassinos de hoje? Eles também não invadem e tomam o alheio à força?”, se faz necessário lembrar que, como registrou o próprio Gabriel Soares de Sousa, os aimorés desde sempre agiram desta forma; viviam de ataques e saques, pois fazia parte de sua educação e cultura natural. Não tiveram que se adaptar a nenhuma circunstância externa que pudesse modificar seus atos, ao contrário dos tupinambás, por exemplo, que de inimigos da Coroa Portuguesa, passaram a seus escravos ou foram cristianizados, deixando de lado seus costumes originais. Em suma, os aimorés agiam de acordo com sua própria natureza tanto

---

<sup>206</sup> Igualmente já havia escrito Pero de Magalhães de Gândavo.

<sup>207</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.37.

<sup>208</sup> Agreste – rústico, silvestre, inculto.

<sup>209</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.37.

quanto os próprios portugueses e a maioria dos europeus, que, desde a antiguidade guerreavam e matavam uns aos outros em troca de terras, poder e riquezas.

Em contrapartida aos aimorés, encontramos uma visão do autor quase inteiramente positiva ao escrever a respeito dos tupiniquins. Segundo Soares de Sousa, eles dividiam, antes da chegada dos portugueses, boa parte do litoral brasileiro – “do rio de Camamu até o rio de Cricaré”<sup>210</sup> – com os tupinambás; porém, devido às guerras constantes contra os mesmos, além dos aimorés e dos tapuias, começaram uma progressiva migração para as terras do interior, também fugindo dos maus tratos dos primeiros colonos, que ocuparam primeiramente, como já mencionamos, as terras costeiras. A maioria dos tupiniquins que permaneceram na costa, juntos aos portugueses, já eram convertidos ao Cristianismo ou estavam em processo de conversão.

Apesar dos primeiros anos de contato terem sido marcados por hostilidades e guerras entre os portugueses e os tupiniquins, principalmente nas capitânicas de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, em pouco tempo a paz estava selada entre ambos “que se cumpriram bem e guardaram de parte a parte e desde então foram os tupiniquins muito fiéis e verdadeiros aos portugueses”<sup>211</sup>, escreve o cronista.

Já acerca das origens étnicas e fisionômicas dos tupiniquins, ele aponta:

“Este gentio e tupinambás descendem todos de um tronco e não se têm por contrários verdadeiros, ainda que muitas vezes tivessem diferenças e guerras; [...] este gentio é da mesma cor baça e estatura que o outro gentio que falamos [tupinambá], o qual tem a linguagem, vida, costumes e gentilidades dos tupinambás, ainda que são seus contrários em cujo título se declarará mui particularmente tudo o que se pôde alcançar.”<sup>212</sup>

Dentro do discurso de Soares de Sousa a respeito dos tupiniquins, consideramos relevante apontar para dois fatores interligados que possivelmente mediaram seu tom e o diferenciam das outras descrições sobre outros grupos étnicos indígenas: primeiro, é importante lembrar que, tal como escreveu o autor, e antes dele Hans Staden, os tupiniquins ficaram conhecidos por serem os grandes aliados dos portugueses nas guerras contra outros grupos indígenas e contra os franceses, ou seja, tratava-se de um discurso, de certa forma, sobre os primeiros aliados da Coroa Portuguesa; em segundo lugar, é interessante pensar até que ponto, por serem aliados e conviverem harmoniosamente, os discursos tupiniquins a respeito dos costumes de outros grupos indígenas não teriam influenciado Gabriel Soares de

<sup>210</sup> O primeiro pertence ao território da Bahia; o segundo nasce em Minas Gerais e deságua no Espírito Santo. SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.43.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.43.

Sousa e tantos outros, antes e depois dele, pois se tratavam de uma descrição igualmente do “outro”, leia-se, dos inimigos.

Talvez seja por isso que o autor tenha classificado o índio tupiniquim como “mais doméstico e verdadeiro que todo o outro da costa deste estado [Bahia] e gente de grande trabalho e serviço [...] e nas coisas da guerra são mui industriosos e homens para muito, de quem se faz muita conta a seu modo entre o gentio.”<sup>213</sup>

Soares de Sousa dedica os capítulos XLV e XLVI à descrição dos goitacases e dos papanases, respectivamente. Segundo ele, os índios goitacases igualmente eram habitantes da costa brasileira, possuindo terras desde o atual Rio de Janeiro até o Espírito Santo. Eram inimigos dos portugueses e de seus aliados tupiniquins, sendo inclusive, os responsáveis pela retirada de Pero de Góis<sup>214</sup> da sua Capitania do Paraíba do Sul, assim como seus moradores. Tinham grande habilidade na caça e na pesca, de forma que caçavam tubarões para, além de comerem sua carne, arrancarem-lhe os dentes para usá-los como ponta nas suas flechas. Em sua breve descrição, o cronista destaca:

“Estes índios têm a cor mais branca que os que dissemos atrás e têm diferente linguagem e são muito bárbaros. Não granjeiam muita lavoura de mantimentos, plantam somente legumes de que se mantêm e da caça que matam às flechadas porque são grandes flecheiros. Não costuma esta gente a pelejar no mato, mas em campo descoberto, nem são muito amigos de comer carne humana como o gentio [descrito] atrás, não dormem em redes, mas no chão com folhas debaixo de si. [...] Tem este gentio muita parte dos costumes dos tupinambás assim no cantar, bailar, tingir-se de genipapo, a feição do cabelo da cabeça e o arrancar os mais cabelos do corpo e outras gentilidades [...]”<sup>215</sup>

Já na igualmente breve descrição sobre os papanases, o autor os identifica como um grupo indígena originário da costa litorânea, mais precisamente entre as capitanias do Espírito Santo e de Porto Seguro. No entanto anota que foram expulsos das áreas costeiras devido às intensas guerras com seus maiores inimigos, os tupiniquins e os goitacases, recuando assim para as terras do interior.

Sua linguagem era diferente de ambos os inimigos, porém há muitos costumes em comum, principalmente em relação aos goitacases: dormiam no chão sobre folhas, não cultivavam grandes lavouras, eram ótimos caçadores e flecheiros, andavam nus, raspavam todos os pelos do corpo, exceto os da cabeça, pintavam-se e enfeitavam-se com diversas penas

<sup>213</sup> Ibidem, p.44.

<sup>214</sup> Fidalgo e cavaleiro português, ao qual foi doada pelo rei D. João III de Portugal, em meados do século XVI, uma capitania costeira, inicialmente batizada de São Tomé e logo rebatizada de Paraíba do Sul.

<sup>215</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.50.

coloridas e gostavam de cantar e dançar. Entretanto, Soares de Sousa percebe alguns hábitos particulares:

“Um que não é tão bárbaro como todos os outros que todo o gentio costuma é, se um índio destes mata outro da mesma geração em briga ou por desastre, são obrigados os parentes do matador a entregá-lo aos parentes do morto que logo o afogam e o enterram, estando uns e outros presentes e todos neste ajuntamento fazem grande pranto comendo e bebendo todos juntos por muitos dias e assim ficam todos amigos; e sendo o caso que o matador fuja, de maneira que os parentes o não possam tomar, lhe tomam um filho ou filha, se o tem, ou irmão e se não tem nem um nem outro, entregam pelo matador um parente mais chegado, o qual não matam, mas fica cativo do mais chegado parente do morto, e com isso ficam todos contentes e amigos como eram dantes do acontecimento do morto.”<sup>216</sup>

Gabriel Soares de Sousa não considera os papanases “tão bárbaros como os outros”, talvez devido ao fato de, pelo menos aparentemente, eles não matarem por vingança, tampouco comemem seus entes queridos, como era comum em alguns grupos étnicos; ao contrário, os enterravam, como faziam os cristãos. É igualmente interessante cogitarmos a possibilidade de comparação por parte do autor de um sentido de justiça – apesar de aparentemente não haver qualquer tipo de julgamento – pois o responsável pelo crime era entregue pelos próprios parentes “à justiça”. Há também uma possível referência a uma espécie de luto, digamos, pois, segundo ele, “todos neste ajuntamento fazem grande pranto [...] todos juntos por muitos dias”. É válido observarmos em mais esta tentativa de aproximação do binômio “nós/eles” que não era pouca a diferença entre as dezenas de grupos indígenas encontrados até então. Podemos ver através de Soares de Sousa que os papanases, por exemplo, tinham seu próprio “senso de justiça”, diferente, por sua vez, do de outros grupos.

Outro grupo muito citado no livro é o Tamoio. Segundo o cronista, suas terras se estendiam da capitania do Rio de Janeiro até Angra dos Reis. Assim ele os descreve:

“Este gentio é grande de corpo e muito robusto, são valentes homens e mui belicosos e contrários de todo o gentio senão dos tupinambás de quem se fazem parentes, cuja fala se parece muito uma à outra e têm as mesmas gentilidades, vida e costumes [...] São suas casas mais fortes que as dos tupinambás e as do outro gentio e têm as suas aldeias muito fortificadas com grandes cercas de madeira. [...] Trazem o beijo de baixo furado e nele umas pontas de osso compridas com uma cabeça como prego em que se tem esta ponta para que não caia [...] Costumam mais em suas festas enfeitarem-se com capas e carapuças de penas de cores de pássaros.”<sup>217</sup>

<sup>216</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.51.

<sup>217</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p. 62.

O autor ainda aponta que os tamoios eram grandes inimigos dos goitacases e dos goianases, sendo que a prática antropofágica entre seus prisioneiros de guerra era algo corriqueiro. Caçavam e guerreavam com arcos e flechas, dos quais possuíam grande habilidade. Também eram excelentes pescadores e mergulhadores, pescando tanto com linha quanto com flechas. Por mais, destaca as suas habilidades musicais e os classifica como “grandes músicos, bailadores e compositores de cantigas de improviso”. Eram também grandes amigos dos franceses.

A respeito dos goianases, Soares de Sousa aponta que seus domínios abrangiam desde Angra dos Reis até Cananéia, no litoral paulista. Desta forma viviam imprensados entre os tamoios pelo norte e pelos carijós, pelo sul, seus inimigos constantes.

Sobre seus hábitos, o autor nos traz algumas contraposições: de seu lado amistoso para com o homem branco à sua ineficiência no trabalho; de sua ingenuidade à sua lealdade:

“[...] não são os goianases maliciosos nem refalsados, antes simples e bem acondicionados e facilísimos de crer em qualquer coisa. É gente de pouco trabalho, muito mole, não usam entre si lavouras, vivem da caça que matam e peixe que tomam nos rios e das frutas silvestres que o mato dá; são grandes flecheiros e inimigos de carne humana, não matam os que cativam, mas aceitam-nos por seus escravos; se encontram com gente branca não lhe fazem nenhum dano, antes boa companhia e quem acerta de ter algum escravo goianás não espera dele algum serviço, porque é gente folgazã de natureza e não sabe trabalhar.”<sup>218</sup>

O cronista ainda aponta que os goianases não guerreiam fora de seus limites, tampouco combatem no mato, mas em campos abertos, onde viviam. Eram tão bons atiradores quanto seus inimigos. Suas habitações eram diferentes de seus vizinhos tamoios ou dos tupinambás, por exemplo: ao invés de aldeias e casas, dormiam em covas feitas nos campos e suas camas eram feitas de ramas e peles de animais. Sua linguagem era diferente da de seus vizinhos, todavia, se entendiam de alguma forma com os carijós. Já seu físico é apontado como muito semelhante ao dos tamoios.

Um pouco mais adiante, Soares de Sousa faz uma breve descrição dos hábitos e costumes dos índios carijós. Seus domínios eram basicamente divididos com os goianases, seus maiores inimigos, e se estendiam ao longo da costa desde Cananéia até Porto Seguro. Sobre suas principais características ele escreve:

“Este gentio é doméstico, pouco belicoso e de razão; segundo seu costume, não come carne humana, não mata homens brancos que com eles vão resgatar, sustentam-se de caça e peixe que matam e de suas lavouras que fazem, onde plantam mandioca e legumes como os tamoios e tupiniquins. Vivem estes índios em casas bem cobertas e tapadas com cascas de árvores por amor do frio que há naquela parte. Esta gente é de bom corpo, cuja linguagem é

---

<sup>218</sup> Ibidem, p.66.

diferente da de seus vizinhos, fazem suas brigas com seus contrários em campo descoberto, especialmente com os goianases [...] Costuma este gentio no inverno lançar sobre si umas peles de caça que matam, uma por diante, outra por detrás, têm muitas gentilidades, manhas e costumes como os tupinambás [...]<sup>219</sup>

Particularmente aqui, nos chama a atenção o fato de Gabriel Soares de Sousa classificar o índio carijó como um ser “de razão”. No entanto, não deixa demais pistas a respeito de tal elogio, senão ao anotar que o mesmo é “doméstico”, “pouco belicoso”, “não mata homens brancos” e, principalmente “não come carne humana”, ou seja, por viverem em casas, e não pelos matos, não praticarem a guerra com tanta frequência quanto outros grupos indígenas, não serem hostis aos europeus, e não cometerem o “pecado mortal” da antropofagia, os carijós provavelmente são vistos mais respeitosamente pelo autor, que parece classificá-los em um nível superior de uma “escala evolucionária”, por assim dizer, pois seus hábitos são “menos selvagens”, “menos bárbaros” que os de outros grupos étnicos por ele mesmo citados.

Já a respeito dos índios tupinais, o autor aponta para uma semelhança grande com os tupinambás no que diz respeito às suas fisionomias, vidas e costumes e na linguagem “não têm mais diferença uns dos outros do que têm os moradores de Lisboa dos de Entre Douro e Minho”.<sup>220</sup> Soares de Sousa ainda afirma que os tupinais, no passado, já fizeram parte da etnia tupinambá, segundo relatos dos próprios índios, no entanto, “têm-se por tão contrários uns dos outros que se comem aos bocados e não cansam de se matarem em guerras que continuamente têm [...]”<sup>221</sup> Segundo ele, os tupinais não tinham aliados, sendo portanto inimigos de todos os outros grupos indígenas existentes ao seu redor, denominando-lhes *taburas*, que significa “inimigos”. No passado teriam vivido na costa, mas devido às guerras frequentes contra os tupinambás perderam o território e passaram a viver nas terras do interior, que por sua vez, passaram a ser disputadas com os tapuias, grupo sobre o qual o cronista escreve mais adiante.

Na visão de Gabriel Soares de Sousa, os tupinais eram um povo traiçoeiro e sem clemência:

“São os tupinais mais atraçoados que os tupinambás e mais amigos de comer carne humana, entanto que se lhes não acha nunca escravo dos contrários que cativam porque todos matam e comem sem perdoarem a ninguém e quando as fêmeas emprenham dos contrários, em parindo lhe comem logo a criança a quem também chamam *cunhamembira*<sup>222</sup> e a mesma mãe ajuda logo a comer o filho que pariu. [...] São os tupinais mais fracos de ânimo que os tupinambás, de menos trabalho, de menos fé e

<sup>219</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.69-70.

<sup>220</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.243.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Cunhamembira* – filho(a) de inimigo.

verdade [...] são muito mais sujeitos ao pecado nefando do que são os tupinambás [...]"<sup>223</sup>

É preciso chamar a atenção para o trecho transcrito acima, pois é provável que seja devido ao seu hábito antropofágico tão frequente, sem “perdoarem a ninguém” que os tupinais são tão mal vistos pelo autor, ainda piores do que os tupinambás, seus predecessores de hábitos semelhantes e também inimigo dos portugueses. Além do mais é interessante pensar no impacto da imagem da mãe ao comer o(a) próprio(a) filho(a) recém-nascido(a) para um expectador cristão dos seiscentos. Descrição e parecer semelhantes teve Hans Staden a respeito dos tupinambás, como veremos mais adiante.

Todavia, nem toda sua interpretação é negativa: o cronista destaca a habilidade do tupinai como cantor, músico, dançarino, caçador e pescador, neste último caso somente em água doce, uma vez que não viviam mais em terras costeiras.

Ao descrever alguns dos seus hábitos e costumes, ele mais uma vez os compara com os tupinambás:

“Traz este gentio os beiços furados e pedras neles e no rosto como os tupinambás e ainda fazem mais furos nele e se fazem mais bizarros e quando se enfeitam, o fazem na forma dos tupinambás e trazem no pescoço colares de dentes dos contrários como eles e na guerra usam dos mesmos tambores, trombetas, buzinas que costumam trazer os tupinambás [...]"<sup>224</sup>

O autor finaliza esta parte informando que os tapuias, devido às constantes guerras com seus vizinhos, já se encontravam naquele tempo em número bem menor em comparação às décadas anteriores.

Soares de Sousa também escreve a respeito dos índios ubirajaras. Trata-se de um povo que habitava o interior da Bahia, além do Rio São Francisco, e vivia em constante guerra territorial contra os índios amoipiras, “e cativam-se, matam-se e comem-se uns aos outros sem nenhuma piedade”<sup>225</sup>, anota.

Contudo, é importante mencionarmos o fato de que o próprio autor aponta que os ubirajaras nunca haviam visto gente branca, tampouco haviam tido notícia dela. Logo, é bem possível que tais informações escritas por ele tenham sido baseadas em descrições feitas pelos principais inimigos destes índios.

Em relação a algumas das características físicas do ubirajaras, Soares de Sousa aponta que eram da mesma estatura e cor dos seus vizinhos, sendo que possuíam os cabelos

<sup>223</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.243-244.

<sup>224</sup> *Idem*, p.244.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p.246.

muito compridos, tanto os homens quanto as mulheres. Por outro lado, raspavam todos os outros pelos do corpo.

Seu sustento era baseado em lavouras, principalmente da mandioca e de legumes e também da pesca. Como não tinham contato com o europeu, seus instrumentos de plantio, segundo o autor, eram alguns paus tostados e agudos, que lhes serviam de enxada; já seus instrumentos de pesca eram feitos de uma espécie de espinho entortado, que serviam de anzóis, além de algumas armadilhas.

Entretanto, o que parece mais chamar a atenção do autor acerca dos ubirajaras é a forma como guerreavam. Esta “gente muito bárbara” – palavras do próprio cronista –, diferentemente da maioria dos grupos indígenas citados até aqui e descritos não somente por Soares de Sousa como por todos os outros cronistas selecionados, costumavam guerrear não com arcos e flechas, mas com pedaços de madeira afiados, o que provavelmente definiu a denominação deste grupo como “Ubirajara”, que quer dizer “senhores dos paus”:

“A peleja dos ubirajaras é a mais notável do mundo porque a fazem com uns paus tostados muito agudos de comprimento de três palmos pouco mais ou menos cada um e são agudos de ambas as pontas, com os quais atiram a seus contrários como com punhais que são tão certos com eles que não erram tiro, com o que têm grande chegada e desta maneira matam também a caça que se lhe espera e tiro não lhe escapa. Com estas armas se defendem de seus contrários tão valorosamente como seus vizinhos com arcos e flechas e quando vão à guerra leva cada um seu feixe destes paus com que peleja e com estas armas são mui temidos dos amoípiras, com os quais têm sempre guerra por uma banda, e pela outra com umas mulheres que dizem ter uma só teta que pelejam com arcos e flechas e se governam e regem sem maridos como se diz das amazonas; [...]”<sup>226</sup>

Ora, a partir do momento em que o próprio autor afirma que os ubirajaras nunca tiveram contato com o homem branco, torna-se (mais do que nunca) questionável o emprego do termo “gente muito bárbara”, utilizado para classificá-los. É bem provável que o fato de possivelmente nunca tê-los visto pessoalmente, aliado à sua descrição pelos seus inimigos, assim como o etnocentrismo e a tomada das antigas lendas europeias como referenciais – e aqui entra o outro povo inimigo dos ubirajaras, as amazonas – tenham colaborado bastante no seu parecer.

O último grupo descrito em seu livro são os tapuias. Segundo o cronista, tratam-se dos mais antigos índios a viverem na costa brasileira. Suas terras, inicialmente, contavam desde o Rio da Prata até o Rio Amazonas. Porém, com o passar dos anos e inúmeras guerras,

<sup>226</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.246-247.

seus domínios diminuiriam assim como sua população. Na Bahia, por exemplo, acabaram por viverem no sertão, dividindo espaço e guerreando com os tupinais.

Os tapuias acabaram por se dividirem em diversos subgrupos, ou clãs, todos inclinados à música e ao canto. Soares de Sousa concentra sua narração em um subgrupo assim chamado por colonos da Bahia de “maraquas”:

“[...] são homens robustos e bem acondicionados, trazem o cabelo crescido até as orelhas e copado e as mulheres os cabelos compridos atados atrás, o qual gentio fala sempre de papo tremendo com a fala e não se entende com nenhum outro gentio que não seja tapuia. [...] São estes tapuias grandes flecheiros, assim para a caça como para seus contrários e são muito ligeiros e grandes corredores e grandes homens de pelejarem em campo e descoberto, mas pouco amigos de abalroar cercas e quando dão em seus contrários se eles recolhem em alguma cerca, não se detém muito em os cercar, antes se recolhem logo para suas casas, as quais têm em aldeias ordenadas como costumam os tupinambás.”<sup>227</sup>

Sobre esse confronto com inimigos invasores de suas aldeias, há uma interessante curiosidade: muitos destes inimigos, ao baterem em retirada, corriam para dentro das próprias casas dos tapuias, ao invés da direção contrária. Isto ocorria porque os tapuias não costumavam matar ninguém dentro de suas casas, tampouco cometerem nenhum tipo de agressão, “por mais irados que estejam”, explica o autor. Ao invés disso, esperavam que seus inimigos saíssem de suas casas ou que passasse sua ira, e assim os tornavam seus escravos ou os vendiam aos portugueses.

Sobre seu sustento, o autor especifica as divisões de tarefas: cabia somente às mulheres a tarefa de plantar e colher legumes e sementes; já os homens incumbiam-se da caça, “a que são muito afeiçoados” e da pesca, que realizavam com redes ou com flechadas e até mesmo à mão, isso por não terem anzóis, completa.

Vale lembrar que Gabriel Soares de Sousa também oferece uma vasta descrição dos costumes, vida e fisionomia dos índios tupinambás, sobre os quais dedica cerca de vinte e sete páginas em sequência.<sup>228</sup> Entretanto, optamos por não descrevê-las aqui, pela razão das informações contidas em suas linhas não oferecerem basicamente nada de diferente das dos outros cronistas e suas obras selecionadas neste capítulo, como por exemplo Hans Staden, que como veremos a seguir, oferece uma descrição bastante ampla sobre a cultura tupinambá.

O mesmo vale para a descrição de Soares de Sousa a respeito dos índios amoipiras. Segundo ele, seus costumes e características são basicamente os mesmos dos tupinambás e, tomando assim, não achamos interessante uma abordagem mais intrínseca, pois de certa forma

<sup>227</sup> SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.248.

<sup>228</sup> Vide: SOUSA, *op. cit.*, 1989, p.214-241.

seríamos redundantes. Contudo, não estamos nem podemos afirmar aqui que não havia diferenças entre os tupinambás e os amoipiras. Apenas não foi possível encontrá-las na descrição do autor, talvez devido à sua falta de contato direto com esses dois grupos ou à sua falha em perceber tais diferenças em comparação aos tupinambás.

Os índios da Bahia e do Brasil são para Gabriel Soares de Sousa alarves, bárbaros, traiçoeiros e comedores de carne humana. Mas também são grandes e habilidosos guerreiros, caçadores, pescadores, além de músicos, cantores e dançarinos. Trata-se de uma visão ambígua de um senhor de terras, ou seja, um homem de negócios. Mais um europeu, que com seu olhar, mediado pela sua cultura e crenças de origem, tenta decodificar esse outro, que por sua vez, apesar de despertar fascínio e curiosidade na grande maioria dos que aqui estiveram, desde Caminha, também representaram o perigo do “homem selvagem”, o medo do diferente e do desconhecido – e por que não, do inimigo – fatores que provavelmente contribuíram para a visão negativa de Soares de Sousa, além de representarem, no caso deste, um verdadeiro prejuízo às colheitas, verdadeiras “pragas” como faz ao se referir aos índios aimorés, que atacavam os engenhos, por exemplo. Além disso, é válido observar que no julgamento de Soares de Sousa há uma “simpatia” maior, digamos, pelos grupos que cultivavam e colhiam da terra, como no caso dos tupinambás, em oposição àqueles que não plantavam e sim “roubavam” a terra, como no caso dos aimorés, mais uma vez. E tal questão de juízo, visto do ponto de vista de um europeu e senhor de terras, convenhamos, não poderia ser muito diferente...

Ressalta-se aqui este importante testemunho que provavelmente conviveu ou experienciou, no mínimo, boa parte dessas culturas indígenas, apesar de se deixar levar, muitas vezes pelas lendas dos próprios índios e outras de sua própria cultura original, escrevendo sobre homens ou monstros marinhos que matam todo tipo de gente ou sobre demônios e fantasmas que habitavam o interior das florestas e castigavam fortemente os índios. São estes, ingredientes fantásticos e características comuns às literaturas de viagens não só do século XVI, o que de forma alguma, diminui a importância e legado desta e de tantas outras obras literárias.

### 1.5 A visão de Hans Staden (c.1525 – c.1579)

*“[...] Deus todo poderoso [...] ajudou a me livrar do poder desses horríveis e cruéis selvagens.”*

Apesar de ter nascido em Homberg, na Alemanha, o aventureiro mercenário Hans Staden foi um testemunho importante dos hábitos dos índios tupinambás do Brasil nos quinhentos. Durante anos lutou aliado aos portugueses no território e na costa brasileira contra franceses invasores, corsários e diversos grupos indígenas, sendo feito prisioneiro pelos tupinambás com os quais conviveu por nove meses até ser resgatado. No total foram duas viagens ao Brasil que mais tarde dariam origem ao livro escrito por ele e intitulado *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão*. A obra foi publicada em Marburgo, Alemanha, por Andres Kolben no ano de 1557, ficando mais conhecida pelo título *Duas Viagens ao Brasil*. O livro obteve sucessivas edições e transformou-se num sucesso editorial na Europa, principalmente devido às suas ilustrações de animais e plantas, além das descrições minuciosas de rituais antropofágicos e costumes exóticos do povo nativo daquela terra. Porém, sua influência no meio culto da época, provavelmente ajudou a criar, no imaginário europeu quinhentista, a ideia da terra brasílica como o país dos canibais, devido às ilustrações com cenas de antropofagia. Ainda assim, para os estudiosos, a obra contém informações de interesse antropológico, sociológico, linguístico e cultural sobre a vida, os costumes e as crenças dos indígenas do litoral brasileiro na primeira metade do século XVI.

Capturado no ano de 1554 durante uma expedição solitária numa floresta da cidade de Bertioga, Hans Staden foi feito prisioneiro de guerra e teve a oportunidade de conhecer, durante seus nove meses como cativo, as moradias, os hábitos, as crenças e a cultura tupinambá, passando por várias aldeias. Sua experiência pode ser considerada, talvez, como a mais extrema, considerando as relações entre o europeu cristão e o “outro” no Brasil, pois durante todos esses meses, o mercenário alemão viveu sob intensa iminência de ser executado e ter seu corpo esquartejado e comido pelos membros da etnia, o que era, como veremos logo a frente, costume comum entre os tupinambás e que incorporava um ritual de vingança contra seus inimigos, nesse caso os portugueses com quem o alemão havia se aliado.

Sua descrição parece ter sido feita com minúcia e precisão, e se compararmos seu texto com as linhas escritas pelos outros autores escolhidos aqui, encontraremos muitos elementos em comum. Todavia é preciso lembrar que este testemunho, igualmente aos anteriores, foi moldado a partir do ponto de vista cultural – europeu e cristão – de Staden, o que fatalmente influenciou em suas palavras, já que esse choque de culturas tão diferenciadas era sem dúvida inevitável.

Acerca dos índios guaianás, Hans Staden aponta como sendo uma espécie de “selvagens nômades”, do contrário da maioria dos outros grupos que vira até então, e que viviam travando guerra com todas as outras etnias ao seu redor. Segundo ele, quando seus inimigos caíam em seu poder, eram devorados, igualmente os outros faziam com eles. Eram exímios caçadores e demonstravam astúcia e habilidade com arcos, laços e armadilhas com as quais caçavam os animais. Também se alimentavam de mel silvestre. Locomoviam-se sempre com as mulheres e os filhos e sabiam reconhecer os gritos dos animais e o canto dos pássaros, usando disso para surpreendê-los e caçá-los mais facilmente.

Quando acampavam perto de terras inimigas erguiam perto de suas cabanas uma cerca de varapaus, para não serem atacados desprevenidamente por seus inimigos e por animais selvagens. Também se utilizavam de espinhos pontiagudos, que chamavam de maracá-ibás, fixando-os no solo em torno de suas cabanas, além de outras armadilhas. Ali costumavam manter fogo aceso durante toda a noite, mas apagavam-no ao amanhecer, para que a fumaça não os denunciasse.

Os guaianás deixavam crescer os cabelos e as unhas e, como outros indígenas tinham ídolos chamados de maracás que por eles eram considerados deuses, segundo (erroneamente<sup>229</sup>) aponta Staden.<sup>230</sup> Também organizavam festas com bebidas e danças e utilizavam como ferramentas de corte dentes de animais selvagens e cunhas de pedra. Finalizando sua referência aos guaianás, Hans Staden escreve:

“Frequentemente, empreendem excursões contra seus inimigos. Quando querem capturar inimigos, escondem-se atrás de galhos secos perto das cabanas inimigas. Quando vem gente a apanhar a madeira, tentam capturá-los. Tratam seus inimigos de forma muito mais cruel que estes o fazem, pois muitas vezes cortam, cheios de ódio, braços e pernas de seres vivos. Os outros, no entanto, primeiro matam a golpes seus inimigos antes de os despedaçar e comer.”<sup>231</sup>

<sup>229</sup> Os maracás, como já foi apontado anteriormente, por si só, não eram considerados deuses ou entidades, e sim um elo operado pelos pajés a fim de estabelecer um canal de comunicação com o sobrenatural.

<sup>230</sup> STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (1557). Tradução de Angel Bojadsen e introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, vol.674, 2008, p.135. Esse trecho se contrasta com a maioria dos outros de diferentes autores, em relação à questão da adoração de ídolos, já que inúmeros outros testemunhos afirmavam que aqueles “gentios” não tinham fé e a nenhum ídolo adoravam.

<sup>231</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.135.

É interessante destacar que, durante quase todo o seu discurso, Hans Staden se refere aos indígenas de diversas etnias que conheceu como “selvagens”. Embora este termo possa não ser de todo pejorativo – pois também servia para os exploradores da época designar “aqueles que viviam na selva” – fica clara, depois de feita toda a leitura da obra, a intenção e visão negativa do mercenário alemão para com os índios que conheceu. Diferentemente de Caminha que descrevia aquele povo como seres dóceis, de boa vontade e, acima de tudo, inocentes. É também verdade que, do contrário de Staden, Caminha não conviveu entre eles, tampouco foi feito ou tratado como prisioneiro. É preciso levar esse fato em consideração caso se deseje comparar as duas visões, que a princípio, parecem opostas embora se cruzem em vários momentos.

Mas a obra de Hans Staden se destaca mesmo pela descrição dos costumes dos tupinambás, pois foi entre eles que o alemão viveu por nove (longos) meses. Seus hábitos foram detalhados e descritos em vinte e cinco dos trinta e oito capítulos da segunda parte de seu livro.

Ele começa dizendo que os tupinambás viviam próximos ao mar, mas que seu território se estendia além das montanhas, por cerca de sessenta milhas (cerca de 96,6 km). Eram pressionados por inimigos de todos os lados: ao norte, pelos guaitacás; ao sul, pelos tupiniquins; os que viviam no interior das terras, os carajás; perto deles, na serra, pelos guaianás, já mencionados, e entre estes, os maracajás, quem, segundo Staden, perseguiram os tupinambás continuamente. Era esta uma imensa zona de conflito, pois todos estes grupos guerreavam entre si.<sup>232</sup>

Staden também destaca que esse grupo construía suas moradias em lugares onde geralmente havia água, madeira e animais nas proximidades e quando esgotavam uma região, mudavam suas moradias para outra. Suas cabanas (ocas) possuíam em média quatorze pés de largura (cerca de 4,3 m) por até cento e cinquenta pés de comprimento (ou 45,7 m), conforme o número de moradores. Elas eram redondas “como uma abóbada de porão”, no topo, e cobertas com uma espessa camada de folhas de palmeira para que não chovesse dentro. Em seu interior não havia paredes ou quaisquer subdivisões; no entanto cada marido e mulher possuíam a seu dispor, em média, doze pés (3,6 m) no sentido longitudinal, sendo que o chefe da cabana recebia um lugar no centro. Seus moradores dormiam em redes, que chamavam de ini e que eram feitas de algodão e eram amarradas a duas estacas fincadas no solo. Cada uma

---

<sup>232</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.135.

destas cabanas possuía três pequenas entradas, uma em cada extremidade e outra no meio. Estas entradas eram tão baixas que, segundo Staden, “os selvagens precisam curvar-se ao entrar e sair.”<sup>233</sup> Poucas aldeias possuíam mais de sete destas cabanas. Nos espaços entre uma e outra casa ficava uma clareira, onde matavam seus prisioneiros. Elas eram, ainda, cercadas por madeiras e varapaus feitos de tronco de palmeira rachados, que forneciam proteção contra ataques inimigos e o autor ainda aponta que alguns indivíduos do grupo ainda enfiavam a cabeça dos inimigos devorados sobre alguns sarrafos na entrada de sua cabana.<sup>234</sup> Este ato, sem dúvida, contribuiu para a visão negativa de Hans Staden e talvez tenha influenciado na sua preferência pelo adjetivo “selvagens” ao referir-se a eles.

Na figura 10 podemos identificar claramente a representação de uma aldeia fortificada, com as ocas no centro e as cercas em volta. Nota-se na entrada – tal e qual narrou Staden – crânios de inimigos espetados com a conotação ao mesmo tempo de aviso e troféu. Publicadas e em circulação na Alemanha e mais tarde em outras partes da Europa, tais imagens, possivelmente causaram repúdio ao europeu e, provavelmente, teriam contribuído para a comparação entre os índios do Brasil e o mítico homem selvagem ou bárbaro.

Vale a pena salientar – não somente nesta mas em todas as gravuras do livro de Hans Staden – a ausência da perspectiva e de um ponto de fuga, como já ocorria na grande maioria das gravuras e pinturas renascentistas, além de uma técnica de traçado mais realista, como podemos encontrar em Albrecht Dürer, pintor e gravurista alemão e Theodor De Bry, gravurista flamengo. Não sabemos a respeito do autor das gravuras, que acompanham os relatos de Staden por toda sua obra, mas independentemente do autor ou das técnicas utilizadas nas reproduções, sublinhamos sua vital importância no contexto de seu tempo, pois possivelmente tenham sido as primeiras imagens dos hábitos e do cotidiano tupinambá a serem publicadas, além de terem servido, mais tarde como modelo para as reproduções do próprio De Bry.

---

<sup>233</sup> Ibidem, p.136.

<sup>234</sup> Nada muito diferente do que já havia sido feito na Europa, nos séculos anteriores a Staden, se levarmos em consideração relatos da queda e do saque de Roma, no século V d.C. ou alguns métodos de demonstração de poder realizado por Vlad Tepes, príncipe da Valáquia entre 1448 e 1476 e cristão fervoroso.

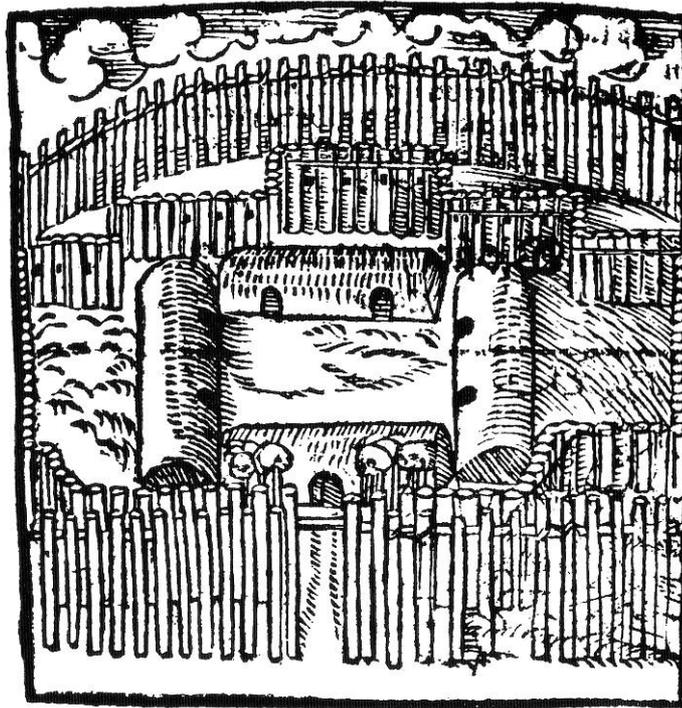


Figura 10 - Autor desconhecido. Aldeia fortificada por estacas. Crânios de inimigos que foram devorados ornam as entradas. Nota-se aqui a semelhança com as casas descritas na carta de Pero Vaz de Caminha. c.1557.

Sobre como os tupinambás faziam fogo, Hans Staden escreve:

“Eles têm um tipo de madeira que chamam de uraçu-iba. Secam-na, pegam dois pedaços da espessura de um dedo e friccionam um sobre o outro. Isso provoca pó, e o calor da fricção acende o pó. Com isso fazem fogo.”<sup>235</sup>

Apesar de ter uma opinião na maioria das vezes negativa em relação aos hábitos dos tupinambás, o autor destaca a habilidade e destreza daquele povo em caçar e pescar:

“Quando andam na mata, mantêm o rosto levantado atentamente para cima em direção das árvores. Toda vez que percebem algum grande pássaro, macaco ou outro animal que fica nas árvores, vão atrás dele, esforçam-se para atirar nele e perseguem-no até conseguir pegá-lo. Raramente alguém que tenha ido à caça retorna para casa de mãos vazias. Do mesmo modo perseguem os peixes no litoral. Têm a vista muito aguçada. Quando em algum lugar algum peixe vem à superfície, atiram nele, e somente poucas flechas não atingem o alvo. Assim que um peixe é atingido, atiram-se à água e nadam atrás dele. [...]”<sup>236</sup>

<sup>235</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.137.

<sup>236</sup> Idem, p.139.

Além disso, seu relato mais uma vez parece coincidir com os dos outros cronistas aborados, quando afirma que “para onde quer que vão, seja para a floresta ou para a água, sempre têm consigo um arco e flechas.”<sup>237</sup>

Podemos identificar na figura 11, tupinambás pescando num rio utilizando duas técnicas distintas, encontrada nos relatos não somente de Hans Staden, mas também de Gabriel Soares de Sousa, como vimos: a flecha e as mãos. Nos chama a atenção também a fisionomia grotesca do peixe flechado à direita. Sua iconografia se assemelha à uma espécie de monstro do rio, sendo inclusive, semelhante aos peixes e monstros representados por Sebastian Münster, na sua suposta representação do rio Amazonas como vimos na figura 2. A gravura a seguir alimenta, de certa forma, os mitos sobre os supostos peixes gigantes e monstros marinhos que habitavam aquela terra, como já vimos em outros relatos.

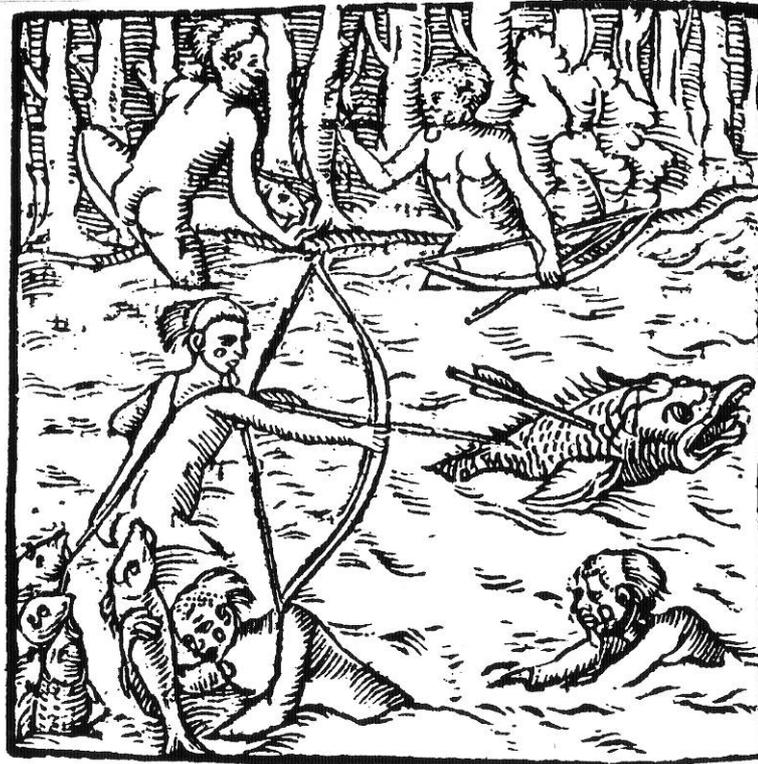


Figura 11- Autor desconhecido. Gravura que ilustra a pesca dos tupinambás. c.1557.

E é semelhante a Caminha a descrição feita por Staden a respeito da aparência daqueles índios:

“São pessoas bonitas de corpo e de estatura, tanto homens quanto mulheres [...] são bronzeadas pelo sol, pois andam todos nus, jovens e velhos, e também não trazem nada nas partes pubianas [...] Não têm barba, pois extraem os pêlos da barba com a raiz tão logo lhes crescem. Fazem furos no lábio inferior, nas bochechas e

<sup>237</sup> Ibidem, p.137.

nas orelhas e neles penduram pedras. É sua ornamentação. [...] Também amarram conjuntos de penas nos braços e pintam-se de preto. Colam ao corpo, com uma substância que escorre das árvores, penas vermelhas e brancas.”<sup>238</sup>

Na figura 12 podemos ver que o índio tupinambá raspava parte da cabeça (aproximadamente até a altura das orelhas) e tinha o rosto perfurado por pedras, de diferentes formatos, como Caminha igualmente já havia mencionado em sua carta.



Figura 12- Autor desconhecido. Ornamentos de lábio e de bochechas. c.1557.

Já seus nomes eram derivados de animais selvagens, sendo que os homens podiam ter diversos nomes diferentes, desde que executassem seus inimigos capturados. Logo, cada guerreiro tinha tantos nomes quanto o número de inimigos que por ele tivessem sido abatidos. O mesmo se dava para as mulheres: durante a infância tinham apenas um nome, mas depois de adultas ganhavam tantos nomes quantos prisioneiros seus maridos tivessem matado. Tendo ciência deste fato, fica claro que, para cada um destes guerreiros, matar e comer seus inimigos não eram apenas uma questão de superioridade, mas também de *status* que seria comprovado pelo resto da vida do guerreiro, pois este teria vários nomes. E os crânios fincados nas estacas em frente à sua cabana eram mais uma prova de sua importância social dentro daquela tribo, pois igualmente representavam o inimigo por ele abatido. Todavia, o olhar cristão de Hans Staden e, de uma forma geral, da sociedade europeia dos quinhentos, não enxergava essa questão, classificando e equiparando tais atos como abomináveis, bestiais e selvagens. O que nos faz refletir a repercussão de tais imagens dentro da esfera cultural europeia da época...

Para se ter uma ideia da importância que os tupinambás davam ao fato de comerem seus inimigos, Staden nos traz uma passagem interessante ao escrever sobre as mulheres que

<sup>238</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.140-149. Tanto as penas quanto as pedras que adornavam o corpo dos índios eram também um sinal de riqueza. Segundo Staden, aqueles que têm muitas penas e as mais belas pedras para os lábios e bochechas estão entre os mais ricos do grupo, embora seja importante destacar que entre os grupos citados, não tenham sido encontrados praticamente nenhum sinal de hierarquia social.

comiam os piolhos que catavam das cabeças de seus filhos, pois segundo elas, os piolhos eram seus inimigos que estavam comendo algo de suas cabeças e por isso queriam se vingar deles.<sup>239</sup> Isto é mais um fato agregado que nos mostra que a antropofagia praticada pelos tupinambás nada tem a ver com religião, culto ou algo semelhante e sim com o fato da importância individual e coletiva de se eliminar – completamente – seus inimigos, sejam eles humanos ou não.

Com relação à hierarquia entre eles, Hans Staden aponta que não há ou que seja praticamente nula – característica essa que parece não afetar muito a opinião do mercenário, pois escreve que “disso cada um concluirá o que quiser”,<sup>240</sup> ao contrário de outro testemunho, Pero de Magalhães de Gândavo, que como vimos, demonstra indignação por aquele povo viver sem governantes. Staden afirma que entre os tupinambás não há qualquer tipo de governo constituído, tampouco privilégios. O único fato que talvez esboce alguma hierarquia é o de cada cabana ter um superior, que é automaticamente considerado o chefe da casa. Todos estes chefes são da mesma origem e têm o mesmo direito de dar ordens. Logo, o que cada chefe ordenasse era cumprido, não por obrigação ou temor – pois não havia leis para tal – mas unicamente por respeito e boa vontade. E se existisse algum privilégio além deste, seria o fato dos mais novos obedecerem aos mais velhos, segundo os costumes do grupo.

Sobre a relação homem/mulher, Staden escreve que a maioria dos homens tem apenas uma mulher. No entanto, alguns deles têm mais e era comum um chefe de cabana ter treze ou quatorze mulheres que tinham seu espaço próprio dentro da cabana e seus próprios pés de mandioca. O autor ainda salienta que estas mulheres se entendiam bem entre si e as mais novas obedeciam as mais velhas, além de ser comum o fato dos homens se presentear com suas esposas quando se cansavam delas, tal como acontecia com suas filhas e irmãs.

E com os tupinambás, nosso autor igualmente enfatiza o fato da idolatria, mais uma vez, referindo-se ao maracá, que, para Staden, era somente uma espécie de abóbora oca, a qual os índios enfiavam um bastão através, recortavam um buraco em forma de boca e colocavam pequenas pedras em seu interior, compondo uma espécie de chocalho. Mas para aquela cultura representava algo muito maior: um instrumento de comunicação entre eles e espíritos poderosos que através de homens denominados pajés passariam a habitar o interior dos maracás através de um ritual. Analisemos esta passagem segundo as descrições do próprio autor:

“[...] Os feiticeiros [pajés] escolhem uma data. Uma cabana [...] é esvaziada. Os adivinhos [pajés] então ordenam que cada um pinte

<sup>239</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.150.

<sup>240</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.145.

seu maracá de vermelho, o orne com penas e se aproxime. Então querem dar poder aos chocalhos, para que possam falar. [...] Quando estão todos reunidos, o adivinho pega os maracás um a um e lhes aplica uma erva a que chamam de pitim. Então ele segura o chocalho bem próximo à boca, agita-o e lhe diz ‘né cora’, ‘agora fale e faça-se ouvir quando estiver aqui dentro’. [...] Assim ele faz com todos os chocalhos, um depois do outro, e todos os selvagens pensam que seu chocalho tem grande poder. Então os feiticeiros ordenam que vão à guerra e capturem prisioneiros, pois os espíritos que habitam os maracás se deleitam comendo carne de escravos. Depois disso partem para a guerra. Quando o pajé, o feiticeiro, finalmente transforma em deus todos os chocalhos, cada um pega o seu, chama-o de ‘querido filho’, faz para ele uma pequena barraca na qual o coloca, estende-lhe comida e pede-lhe tudo o que necessita, exatamente como pedimos ao verdadeiro Deus. Agora esses são os seus deuses. No início, quando cheguei entre eles e me falaram dos maracás, pensei que talvez fosse uma ilusão do Diabo. Pois me contaram várias vezes como essas coisas falavam. [...] Reconheci a fraude e pensei comigo mesmo: que gente tola e iludida.”<sup>241</sup>

Nesta passagem fica muito clara a comparação oposta feita por Staden acerca dos rituais envolvendo os pajés e os maracás e os próprios rituais cristãos. Por acreditarem no poder daqueles “chocalhos” em conectá-los de alguma forma com o mundo espiritual e por esses objetos em nada parecerem com a santa cruz, adorada pelos cristãos, nem o ritual com uma missa ou eucaristia, Hans Staden descredencia e desliga o ato completamente dos seus próprios costumes, que para ele, eram realmente voltados “ao verdadeiro Deus”.

Sua crítica à essa idolatria, assim como a dificuldade de compreendê-la e por essa razão, tentar compará-la a seus próprios costumes e crenças, fica evidente na seguinte passagem:

“Quanto ao verdadeiro Deus, que criou o céu e a terra, eles não dão atenção. Eles crêem, de acordo com tradições antigas, que o céu e a terra sempre existiram. Tampouco sabem qualquer coisa sobre o início do mundo, apenas contam que certa vez houve um grande mar onde todos os antepassados se afogaram. Somente alguns deles teriam se salvado numa grande barca e outros em grandes árvores. Penso que devia se tratar do dilúvio.”<sup>242</sup>

Mas a função dos pajés na cultura tupinambá ia além do “elo com o outro mundo”. Eles também serviam de conselheiros, quando eram consultados pelos homens do grupo a respeito se deveriam ou não ir à guerra. Isso acontecia, segundo Staden, uma vez por ano, quando uma determinada fruta amadurecia – já que não usavam nada parecido com “dias” ou “meses” para contabilizar o tempo – ou ainda quando alguns peixes a que chamavam pirati desovassem.<sup>243</sup> Nesta época do ano, os chefes reuniam os guerreiros do grupo e iam falar com

<sup>241</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.154-155.

<sup>242</sup> STADEN, *op. cit.*, p.155. Aqui, Hans Staden repete a Manuel da Nóbrega ao associar as próprias crenças dos índios – que “não sabiam exatamente a verdade dos fatos” – às suas próprias. Logo fica fácil de associar o “grande mar” ao episódio do dilúvio cristão e a “grande barca” à arca de Noé.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p.158.

os pajés, a fim de saberem se conseguiriam a vitória. Como resposta, obtinham que deveriam atentar aos seus sonhos que envolvessem seus inimigos: se a maior parte sonha que vê a carne de seus inimigos assando, era um sinal de vitória; mas se viam a sua própria carne sendo assada, não era um bom sinal e por isso deveriam ficar em casa. Isto demonstra não somente a importância do pajé, como um sábio dentro do grupo, mas também o que diz respeito à questão antropofágica, que nesse caso, serviria como uma espécie de “sinal verde ou vermelho” com relação a uma pequena ou grande expedição guerreira, o que, por sua vez, poderia decidir o futuro daquele grupo.

Sendo assim, voltemos aqui, rapidamente, à questão da antropofagia. Hans Staden afirma e compreende que na verdade, o ato não remete à uma questão alimentícia, mas sim de um ritual, não religioso, mas de festividade<sup>244</sup> e vingança contra seus inimigos:

“Não fazem isto [comer carne humana] para saciar a sua fome, mas por hostilidade e muito ódio, e, quando estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: ‘debe marã pá, xe remiu ram begué’, sobre você abata-se toda desgraça, você será minha comida. ‘Nde akanga juká aipotá kurine’, eu ainda quero esmagar a tua cabeça hoje. ‘Xe anama poepika re xe aju’, estou aqui para vingar em você a morte de meu amigo. ‘Nde rôo, xe mokaen será kuarasy ar eya riré’, tua carne será, ainda hoje, antes que o sol se ponha, o meu assado. Tudo isso, fazem-no por grande inimizade.”<sup>245</sup>

E é igualmente importante que esse ritual tenha sido presenciado e descrito por um cristão, como o fez Staden, pois de certa forma se opõe e desmistifica a conclusão chegada por muitos jesuítas de que este ato antropofágico era na verdade um reflexo da distância que esses povos mantinham de Deus ou da proximidade com o Diabo, comparando-os a rituais de bruxaria, etc., uma vez que fica claro que estes rituais nadam tinham a ver com cultos religiosos.

A seguir, faremos uma análise cruzada das gravuras e de parte do conteúdo transcrito do livro *Duas Viagens ao Brasil*, de autoria do próprio Hans Staden, tradução de Angel Bojadsen e introdução de Eduardo Bueno (L&PM Pocket, vol.674, Porto Alegre, 2008). Eles nos falam sobre suas duas viagens ao Brasil e das práticas culturais dos tupinambás.

“[...] São Vicente é uma ilha próxima à terra firme e na qual há dois povoados. Um deles chama-se São Vicente, em português, e *Upaú-nema*, na língua dos selvagens, e o outro,

<sup>244</sup> Os inimigos capturados, antes de serem executados, participavam, junto com todo o grupo e vários vizinhos convidados, de uma imensa festividade, que durava mais de um dia, regada a muita bebida, comida, dança, adornos e pinturas corpóreas. Para mais detalhes, vide STADEN, *op. cit.*, 2008, capítulo 29 (p.160-171).

<sup>245</sup> STADEN, *op. cit.*, 2008, p.157.

a cerca de uma milha e meia de distância (2,41 km), chama-se Enguaguaçu. Além disso, há na ilha algumas quintas, que chamam de engenhos e onde é produzido açúcar.

Os portugueses que vivem ali são amigos de uma tribo dos brasileiros, os tupiniquins, cujo domínio se estende por cerca de oitenta milhas (cerca de 128,7 km) para dentro da terra e cerca de quarenta milhas (ou 64,4 km) ao longo da costa. Ao norte e ao sul moram inimigos dessa tribo. Os inimigos ao sul são os carijós, e ao norte, os tupinambás. Estes últimos também são chamados de tabajaras pelos seus inimigos, o que simplesmente quer dizer “inimigo”. Causaram muitas perdas aos portugueses, que por isso devem tomar grande cuidado com eles até os dias de hoje.

A cinco milhas de São Vicente encontra-se o povoado de Bertioga. É o primeiro lugar que os inimigos dos portugueses e dos tupiniquins alcançavam em suas expedições guerreiras a partir do norte, e dali eles continuavam, avançando por entre a ilha de Santo Amaro e o continente, até São Vicente. [...]

Seus inimigos, os tupinambás, cuja fronteira ficava a cerca de 25 milhas (40,2 km) de Bertioga, observaram-nos e se armaram. Certa noite, vieram em setenta barcos e atacaram, segundo é seu hábito, pouco antes do amanhecer. Os mamelucos e portugueses [habitantes de Bertioga] retiraram-se para uma casa de barro e defenderam-se. Os selvagens, no entanto, ficaram juntos em suas cabanas e defenderam-se ali tão bem quanto puderam, a ponto de numerosos atacantes tombarem. Mas, no fim, os tupinambás venceram. Colocaram em chamas o povoado de Bertioga e fizeram todos os selvagens prisioneiros. Contra os cristãos, que deviam estar em número de oito, e contra os mamelucos, no entanto, nada fizeram dentro da casa, pois Deus quis protegê-los.

Tão logo mataram, esquartejaram e distribuíram os pedaços dos corpos dos prisioneiros, os atacantes retornaram às suas terras. [...]

Eu tinha um selvagem da tribo dos carijós; ele era meu guarda-costas. Ele me trazia caça, e normalmente eu ia para a floresta com ele. [...]

Eu havia enviado meu escravo alguns dias antes para a floresta, onde ele devia caçar, e eu mesmo pretendia ir no dia seguinte buscar a caça, de forma que tivéssemos algo de comer, pois naquela terra só há o que se busca na natureza.

Quando eu estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. Os homens vieram na minha direção e eu reconheci que se tratava de selvagens. Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram. Então gritei: “Que Deus ajude minha alma!” Nem tinha terminado estas palavras, eles me bateram e empurraram para o chão, atiraram e desferiram golpes de lança sobre mim.

Feriram-me – Deus seja louvado – apenas numa perna, mas me arrancaram a roupa do corpo, um deles o casaco, um outro, o chapéu, o terceiro, a camisa, e assim por diante.<sup>246</sup>

Depois começaram a brigar por minha causa: um deles dizia ter sido o primeiro a me achar, o outro, que tinha me capturado. Enquanto isso, os outros batiam em mim com os arcos, e finalmente dois deles me levantaram do chão, onde eu estava estendido completamente nu; um deles me segurou por um braço, o segundo pelo outro, alguns à minha frente, outros atrás de mim, e assim caminharam rapidamente comigo pela floresta em direção ao mar, onde estavam suas canoas.

Quando me trouxeram para a praia, avistei a uma distância de um a dois arremessos de pedra suas canoas, que tinham puxado para a terra e escondido debaixo de árvores. Perto dos barcos ainda havia uma grande quantidade de selvagens, e assim que viram como eu estava sendo levado, todos correram na minha direção. Estavam, como é comum entre eles, ornados de penas e mordiam-se nos braços para fazer-me entender de forma ameaçadora que iriam me comer. À minha frente agitava-se um chefe com uma maça, como aquelas que usam para matar os prisioneiros. Ele falava e lhes contava que comigo eles tinham capturado um *peró* – assim chamavam os portugueses – e que me tinham feito escravo e que agora, comigo, iriam vingar a morte de seus amigos. Ao lado dos barcos, alguns deles me deram socos. A seguir apressaram-se em empurrar as canoas para a água, pois temiam que em Bertigoa o alarme fosse dado, o que de fato aconteceu.

Mas, antes de colocar as canoas na água, amarraram-me as mãos. Eram de várias aldeias e alguns estavam contrariados porque voltariam para casa sem presa. Por isso discutiram com os que tinham a minha posse. Alguns diziam que estiveram tão perto de mim quanto os outros, por isso também queriam um pedaço de mim; portanto, eu deveria ser morto na hora.

Eu estava ali e rezava e olhava ao meu redor, porque esperava o golpe a qualquer momento. Finalmente, o chefe que queria me guardar tomou a palavra e disse que deviam me levar vivo para casa, para que seus amigos também me vissem vivo e tivessem prazer comigo. Então iriam me matar, *cauim pepica*, isto é, preparar bebida, reunir-se, fazer uma festa e

---

<sup>246</sup> Vale a pena ressaltar que nem todos os grupos étnicos indígenas eram hostis aos homens brancos. Uma prova disto está no discurso do padre Antônio Rodrigues, que antes de se juntar à Companhia de Jesus era um explorador de ouro e riquezas. Numa destas incursões, ele e seus companheiros se perderam na mata e quase morreram de fome, mas foram salvos por um grupo de índios. Apesar de não informar de que grupo nativo se tratava, Rodrigues escreve: “São muito piedosos, porque, nos vendo muito fracos, por não comermos senão ervas, [...] nos carregaram nos braços e nos deram de comer e curaram-nos com tanto amor e caridade, que era de louvar a Deus Nosso Senhor ver em gente tão isolada de fé tanta piedade natural, que com tanta mansidão e amor tratavam a gente estrangeira que não conheciam.” Transcrito da carta do irmão Antônio Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra, escrita em São Vicente no dia 31 de maio de 1553. Vide: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, p.148.

comer-me, todos juntos. Assim foi decidido e me amarraram com quatro nós no pescoço. Eu devia subir em uma das canoas enquanto os selvagens ainda estavam na margem. Então amarraram as pontas da corda no barco e empurraram-no para a água, para voltar para casa. [...]

No dia seguinte, a julgar pelo sol, devíamos estar na hora das ave-marias, quando vimos suas habitações. Estávamos viajando havia três dias e desde Bertioga, onde fui capturado, havíamos percorrido trinta milhas (cerca de 48,3 km).

Ao nos aproximarmos, nos deparamos com uma pequena aldeia de sete cabanas. Chamavam o lugar de Ubatuba. Dirigimo-nos a uma praia dando para o mar aberto. Bem perto, as mulheres trabalhavam numa lavoura de plantas de raízes que chamavam de mandioca. Muitas mulheres estavam empenhadas em arrancar as raízes, e eu fui obrigado a gritar-lhes em sua língua: “*Aju ne xé pee remiurama*”, isto é: “Estou chegando, sou a vossa comida.” [...]

Levaram-me, então, até a caiçara, a fortificação de grossos e longos varapaus que cerca as cabanas como uma cerca faz com um jardim. Necessitam dela como proteção contra seus inimigos. No interior da caiçara as mulheres se jogavam sobre mim, golpearam-me com os punhos, arrancaram-me a barba e disseram na língua delas: “*Xe nama poepika aé!*”, “com este golpe vingo o homem que foi morto pelos teus amigos.” [...]

Seus costumes ainda não me eram tão conhecidos como o foram depois, e, portanto, pensei que agora estavam preparando para matar-me. Mas logo chegaram os irmãos Nhaêpepô-oaçu e Alkindar-miri, que haviam me aprisionado, e disseram que haviam me presenteado ao irmão do pai deles, Ipiru-guaçu, em sinal de amizade. Ele me guardaria e mataria quando quisesse me comer, o que faria, graças a mim, ganhar mais um nome. [...]

Todas as mulheres das sete cabanas correram e vieram receber-me, enquanto os homens se afastavam. Puxavam-me, algumas pelos braços e outras pela corda amarrada ao meu pescoço, com tanta força que eu mal conseguia respirar. Eu não sabia o que pretendiam comigo ao arrastar-me dessa forma. Nessa hora pensei no sofrimento de nosso salvador Jesus Cristo, inocentemente supliciado pelos vis judeus. Consolava-me com meus pensamentos e aceitava tudo com mais resignação. [...]

Na figura 13 temos duas cenas em sequência, ambas narradas pelo autor: na primeira, em segundo plano, do lado esquerdo, podemos ver Hans Staden entre quatro índias, sendo puxado por uma corda, amarrada em seu pescoço; na segunda, em primeiro plano, vemos o autor assumir o protagonismo da cena, ao ser posicionado no centro numa roda de

mulheres que dançam em volta dele. O ritual da dança fazia parte dos festejos que implicavam a captura do inimigo e na sua posterior execução. Os bebês também faziam parte da celebração e podemos ver dois deles carregados nas costas de suas mães. Destaque também para a (falta de) vestimenta de Hans Staden, mesmo que suas partes íntimas, de algum modo, sempre apareçam cobertas. No entanto, o autor parece usar um cocar, além de outros ornamentos indígenas nas pernas. Curiosamente ele é sempre representado de barba, apesar de seu relato contar que a mesma lhe fora arrancada durante sua captura. É igualmente interessante percebermos que o autor da gravura parece traçar um caminho, ou melhor, uma sequência de fatos descritos na narrativa: podemos observar que, a partir das canoas (segundo plano, à direita), meio de transporte indígena no qual Staden foi trazido à primeira aldeia, há uma espécie de traçado no chão, que passa pelo seu “desfile”, trazido pelas mulheres e chega à dança ritual, motivo principal da imagem. Ou seja: o artista traça aqui, numa só figura, a sequência de fatos narrados por Hans Staden. Trata-se de um recurso chamado “narrativa simultânea”, técnica de representar vários episódios de uma mesma história em uma imagem única, que aparece com frequência em pinturas, gravuras e esculturas de narrativa religiosa e cívica.



Figura 13- Autor desconhecido. Dança das mulheres ao redor de Hans Staden, em Ubatuba. c.1557.

“A quatro milhas (6,4 km) de nossa aldeia morava um francês. Quando soube de mim, veio e entrou na cabana que ficava em frente à minha. Os selvagens vieram então ao meu encontro e disseram: “Eis aqui um francês. Agora queremos ver se você é ou não é francês” [os franceses e os tupinambás eram aliados]. Fiquei feliz, pois pensei: ele é cristão e, sem dúvida, falará alguma coisa a meu favor.

Conduziram-me nu até a casa do francês. Era um homem jovem, que os selvagens chamavam de Caruatá-uára. Ele falou em francês comigo e não pude entendê-lo. Os selvagens estavam à nossa volta e nos ouviam. Como eu não podia responder ao que dizia, ele [o francês] disse na língua deles: “Matem-no, esse mau sujeito é um verdadeiro português, vosso e meu inimigo.” Isso eu pude compreender direito e pedi pelo amor de Deus que lhes dissesse para não me comerem. Mas ele respondeu: “Eles querem te comer.” Então pensei no versículo de Jeremias, no capítulo 17, onde está dito: “Amaldiçoado seja o homem que confiar nos homens.” [...]

Depois de alguns dias levaram-me para uma outra aldeia, que chamavam Ariró [...] Quando cheguei às proximidades da cabana, ouvi um grande barulho. Eles cantavam e tocavam seus instrumentos de sopro. Frente às cabanas havia cerca de quinze cabeças espetadas em mourões. Eram cabeças de maracajás, que faziam parte de seus inimigos e que haviam devorado. Enquanto passávamos, mostraram-me as cabeças, realçando que eram de seus inimigos, os maracajás. Fiquei aterrorizado. Pensei que me tratariam da mesma forma.

Fizeram-me cantar para eles e cantei cânticos religiosos. Tive de explicá-los na língua deles. Eu disse: “Cantei sobre o meu Deus.” Eles responderam que o meu Deus era uma imundície, *teõuira* na língua deles. Essas palavras doíam-me, e pensei: Ó, Deus misericordioso, quantas coisa você deve às vezes tolerar. [...]

Em meu quinto mês entre os selvagens, apareceu um navio vindo da ilha de São Vicente [...] A tripulação da embarcação vinda de São Vicente deu um tiro de canhão para que os selvagens soubessem que havia um navio [...] Então remaram até a distância de uma pedrada do navio, comigo tão nu quanto sempre andava entre eles. Dirigi a palavra aos que estavam a bordo e disse: “Deus Nosso Senhor esteja convosco, caros irmãos. Que apenas um de vocês fale comigo. Digam que eu sou francês e nada mais.” [...] Eles queriam falar mais comigo, mas os selvagens não permitiram que eu falasse mais tempo com eles, e voltaram comigo para as cabanas. [...]

Depois falaram entre si: “Ele certamente deve ser um francês. A partir de agora vamos tratá-lo melhor.” Assim vivi mais algum tempo entre eles, convencendo-os a me

tratarem bem, pois em breve um navio viria por minha causa. Repetidas vezes levaram-me para a floresta, uma vez que devia ajudá-los onde quer que tivessem afazeres. [...]

Entre os selvagens vivia um escravo da tribo Carijó [...] No ano de 1554, mais ou menos no sexto mês do meu cativeiro, o carijó adoecera [...] Quando o carijó estava doente havia nove ou dez dias [...] então pensaram: “Ele vai morrer. Vamos matá-lo antes que morra.” [...] Tiraram-no da cabana do chefe Guaratinga, e dois deles seguraram-no, pois ele estava tão doente que não percebia, o que pretendiam fazer com ele. Um homem a quem foi dada a incumbência de matá-lo avançou e desferiu-lhe um golpe na cabeça de forma que os miolos saltaram para fora. Depois deixaram-no em frente à cabana e quiseram comê-lo. Adverti-os de que não o fizessem, pois era um homem doente e eles poderiam ficar igualmente doentes. Aí não souberam o que fazer, até que veio um homem da minha cabana e disse às mulheres que fizessem uma fogueira junto ao morto. Ele cortou-lhe a cabeça, pois o carijó só tinha um olho e, devido à doença que o acometeu, tinha péssima aparência. Jogou a cabeça fora e fez chauscar o corpo sobre a fogueira para que a pele se desprendesse. Depois retalhou-o e dividiu os pedaços em partes iguais com os outros, como é costume entre eles. Eles o comeram com exceção da cabeça e das tripas, de que tiveram náusea, pois estava enfermo. [...]”

Na figura 14, mais uma vez, o artista enquadra vários tempos numa só imagem: podemos ver, no plano mais ao fundo, o prisioneiro carijó sendo levantado de uma rede (aparentemente pelo próprio Hans Staden); no plano mediano, ele já aparece ajoelhado, amarrado por uma corda no pescoço e seguro pelas mãos por um índio tupinambá. Um terceiro índio prepara para desferir o golpe final na cabeça, com a clava (*ibira-pema*); no primeiro plano, temos um Hans Staden gesticulante (mais uma vez destacado da cena pela barba e pela posição central) que parece revoltado ao ver o que se desenrola ao seu redor: à sua direita o corpo do escravo carijó é destrinchado; à sua esquerda a cabeça parece ser descartada por uma criança; ao seu redor, inúmeras fogueiras chauscam partes de corpos, assando-os e preparando-os para sua ingestão. Os gestos de Staden parecem apontar para o céu, quase como se denunciasse aquela cena e ao mesmo tempo chamam a atenção dos tupinambás para Deus e para os castigos<sup>247</sup> que receberiam caso prosseguissem com o ritual. Trata-se de um gesto típico, bastante comum em imagens religiosas de martírios. O fato das cabanas e das árvores serem totalmente desproporcionais em escala com o resto da cena,

<sup>247</sup> Podemos encontrar, neste âmbito de punição, uma ligação com a gravura *O Inferno*, de Theodor De Bry (figura 34), embora nesta última, o castigo seja imposto por diversos demônios e não por Deus.

possivelmente aponta não para uma falta de critério técnico mas sim para uma opção de destacar o mais importante, o tema central da gravura, ou seja, os índios, a execução e, principalmente, a antropofagia.



Figura 14- Autor desconhecido. A morte do escravo carijó e como o comeram. c.1557.

“Cerca de oito dias antes do início da expedição guerreira, um navio francês chegou a um porto, que os portugueses chamam de Rio de Janeiro e os selvagens, de Niterói. Lá, os franceses costumavam carregar pau-brasil. Num barco chegaram também na nossa aldeia, e, com os selvagens, negociaram pimenta, macacos e papagaios. [...]

Finalmente, os franceses quiseram partir, depois que o barco deles ficou ancorado durante uma noite frente à aldeia. Quando me dei conta, pensei: “Ó Deus bondoso, se esse navio também voltar para casa sem me levar, então realmente perecerei entre os selvagens, pois nesta gente não se pode confiar. [...]

Os selvagens seguiram comigo até Taguaraçu-tiba, onde queriam me entregar como presente. Quando já tínhamos nos afastado uma certa distância da terra, virei-me em direção das cabanas que tínhamos deixado para trás e vi uma nuvem negra pairando sobre elas. Mostrei-a para os selvagens e disse que meu Deus estava zangado com a aldeia, pois tinham comido carne humana, etc.

Quando finalmente chegaram a Taguaraçu-tiba, entregaram-me para um chefe chamado Abati-poçanga. Disseram-lhe que não me maltratasse ou deixasse maltratar, pois o

meu Deus era terrível contra os que me faziam mal. Isso eles tinham visto quando eu ainda estava entre eles, e eu mesmo adverti-o de que em breve meus irmãos e amigos viriam buscar-me num navio cheio de mercadorias, e que, se me tratassem bem, lhes darias as mercadorias. [...]

Eu estava há cerca de quatorze dias na aldeia de Taguaraçu-tiba, na casa do chefe Abati-poçanga, quando certo dia alguns selvagens vieram ao meu encontro e disseram ter ouvido tiros. Devia ser no porto de Niterói, que também chamam de Rio de Janeiro. Quando tive certeza de que havia ali um navio, pedi que me levassem, pois talvez fossem meus irmãos. Eles aceitaram, mas ainda assim me retiveram por mais alguns dias. [...] O capitão enviou duas pessoas de seu navio com alguns chefes de tribos com as quais tinha amizade para o lugar onde eu estava. [...] Perguntei por que tinham vindo. Responderam que por minha causa. Receberam ordens de me levar a bordo, e deviam fazê-lo por todos os meios.

Enchi-me, então, de alegria até o fundo do coração com a misericórdia de Deus, e disse a um deles, que se chamava Perot e conhecia a língua dos selvagens, que ele devia anunciar que era meu irmão e que tinha trazido alguns caixotes cheios de mercadorias, de modo que os selvagens me levassem até o navio e buscassem os caixotes. O francês ainda deveria dizer que eu queria ficar com eles, para colher pimenta e outras mercadorias, até que os navios voltassem no ano seguinte.

Depois dessas novas, finalmente levaram-me até o navio, e meu senhor em pessoa veio junto. A bordo todos tiveram pena de mim e trataram-me muito bem.

Depois de cinco dias no navio o chefe Abati-poçanga, para quem eu fui dado de presente, perguntou-me onde estavam os caixotes; eu devia fazer com que me fossem entregues, pra que a seguir pudéssemos voltar. [...]

Mas tínhamos combinado anteriormente que cerca de dez homens da tripulação, que fossem até certo ponto parecidos comigo, se reuniram e diriam ser meus irmãos, e que queriam me levar para casa. Esse pedido foi apresentado ao chefe. Meus irmãos não queriam de jeito nenhum que eu fosse novamente para a terra com ele. Eu devia voltar para casa, pois nosso pai desejava ver-me uma última vez antes de morrer. [...] No final o capitão lhe deu alguns objetos, facas, machados, espelhos e pentes, no valor aproximado de cinco ducados. Com isso retiraram-se para terra e foram para suas casas.

Assim, Deus todo poderoso [...] ajudou a me livrar do poder desses horríveis e cruéis selvagens. Seja Ele louvado, enaltecido e honrado na pessoa de Jesus Cristo, seu filho querido, nosso salvador. Amém.”

\* \* \* \* \*

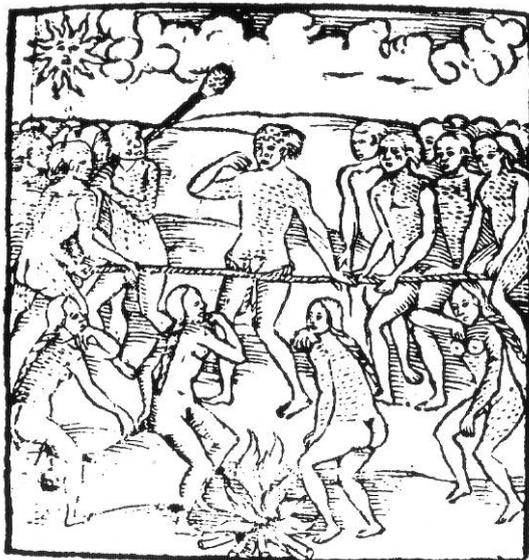
As figuras a seguir, acompanhando as anteriores, narram de forma exata o conteúdo do livro escrito por Hans Staden. São inteiramente descritivas e não parecem conter nada de teor fantástico (e assim seriam as famosas reproduções de De Bry, baseada nas mesmas, poucos anos depois). Destaque para os pontilhados que diversas vezes imprimem a pele dos índios (referência à pintura cutânea?), como podemos ver nas figuras 16, 17 e 20 e também para Hans Staden, que no lado direito da figura 18, parece fazer um gesto de oração ao ver uma cabeça sendo cozida.



15. Autor desconhecido. A carne é assada. c.1557.



16. Autor desconhecido. Dança em volta da ibira-pema que será usada para matar o prisioneiro. c.1557.



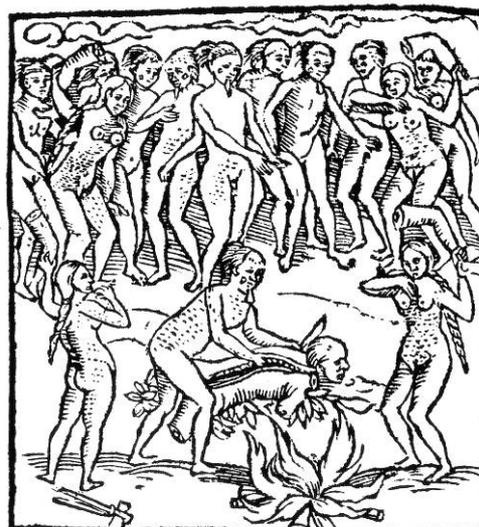
17. Autor desconhecido. O golpe mortal. c.1557.



18. Autor desconhecido. A cabeça é preparada para ser comida. c.1557.



19. Autor desconhecido. Mulheres e crianças comem um mingau de vísceras. c.1557.



20. Autor desconhecido. O corpo é despedaçado. c. 1557.

No final deste primeiro capítulo, podemos perceber que há muitas semelhanças e cruzamentos nos cinco diferentes discursos analisados. Entretanto, não pudemos encontrar nenhum indício ou evidência que apontam para uma leitura entre ambos. Em momento algum, um deles cita um ao outro. Porém, esse tipo de percepção, mesmo sem uma citação direta, possivelmente circulava amplamente na Europa daquela época, ainda que na cultura oral. Além disso, é preciso levar em consideração o fato de que, por exemplo, Pero de Magalhães

de Gândavo ter sido historiador e professor. Desta forma, não podemos descartar totalmente a possibilidade deste ter conhecimento – ao menos da existência – de alguns dos relatos descritos nesta parte.

Lemos as visões de cinco homens com cinco distintas ocupações: um cronista viajante, um historiador, um padre, um senhor de engenho e um soldado. De certa forma, suas descrições são produzidas mediante suas respectivas profissões e objetivos: encontramos num maravilhado e descritivo Pero Vaz de Caminha, o relato sobre a inocência daquele povo, que seria bem próximo de Adão e Eva, que deveriam ser cristianizados, segundo a vontade do rei português D. Manuel, e que estariam bem dispostos a isto, pois não tinham religião aparente e acompanhavam todo o ritual cristão, em outras palavras, eram “tabulas rasas”, prontas para serem preenchidas. Encontramos num esperançoso Manuel da Nóbrega, um discurso que de certa forma corrobora o de Caminha: a salvação da alma daquele povo era válida e sua integridade física deveria ser preservada, pois também eram filhos de Deus, embora vivessem – aqueles que optaram, até então pela não conversão religiosa – como pecadores e ignorantes das ordens divinas. Nóbrega também percebeu que através do entendimento das línguas dos nativos e sua respectiva alfabetização, o processo de conversão seria bem mais rápido e, sendo assim, valorizou e incentivou a criação de colégios nas aldeias jesuíticas. Já no discurso de Pero de Magalhães de Gândavo, bem como no de Gabriel Soares de Sousa e Hans Staden, podemos encontrar vários cruzamentos, interligados e sustentados basicamente sob o pilar do etnocentrismo – não que não possamos igualmente encontrá-lo em Caminha ou Nóbrega –, moldado sob seus respectivos prismas culturais: aqueles povos eram inclementes, pois a maioria matava e comia suas vítimas; eram belicosos, pois viviam em guerra entre si; viviam sem nenhum fé nem verdade, pois aparentavam não crer em deus algum; eram selvagens e bárbaros, pois andavam nus, viviam nas florestas e campos e tinham hábitos e costumes diferentes da civilização europeia; eram tolos, pois acreditavam em quase tudo que lhes diziam; eram desorganizados, pois não possuíam basicamente, em suas respectivas sociedades, nenhuma hierarquia, nem governo a ser seguido. Podemos, portanto, perceber que a mesma inocência vista antes por Caminha e Nóbrega, foi vista como ignorância e bestialidade por Gândavo, Staden e Sousa, que, diferentemente dos dois primeiros, não demonstraram em momento algum esperança e desejo de conversão religiosa, ou seja, de certa forma, seus discursos são marcados pelo segregacionismo. Por outro lado, foram reconhecidos por todos como ímpares manuseadores de arcos e flechas e habilidosos caçadores e pescadores, assim como grandes amantes da música e da dança.