

AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DO LITORAL BRASILEIRO NO SÉCULO XVI: TRANSFORMAÇÃO E RESISTÊNCIA

John Manuel Monteiro

Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, Brasil

O mosaico indígena

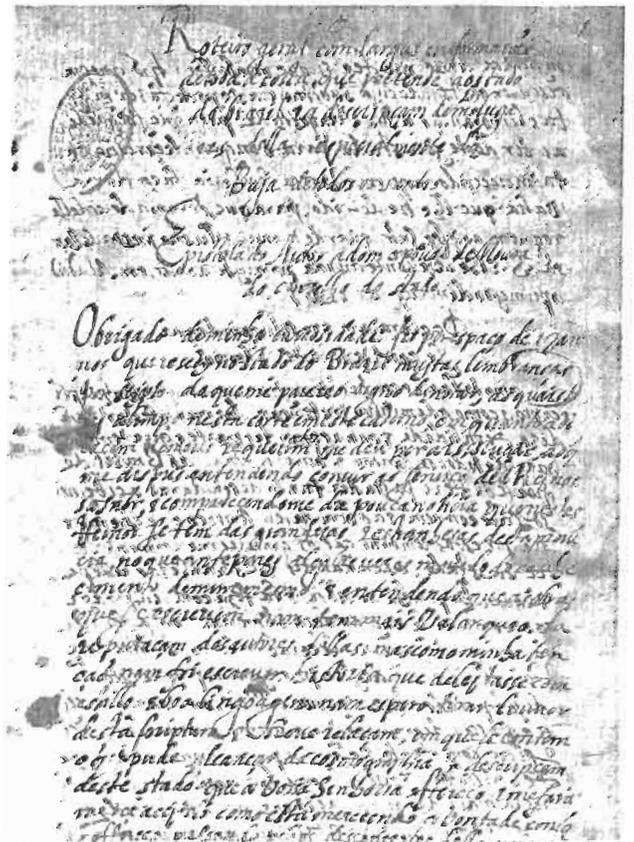
«Não se pode numerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil», escreveu o português Pêro de Magalhães Gândavo, por volta de 1570, em seu *Tratado da Terra do Brasil*¹. Desde o princípio da colonização europeia do Brasil, esta diversidade cultural e lingüística lançava um considerável desafio ao modo de ver dos ocidentais, que buscavam simplificar o quadro a um padrão minimamente compreensível. Sem outro recurso, apelava-se para um método de contraste: *Sem fê, nem lei e nem rei* tornou-se expressão corrente, não apenas ressaltando a ausência das letras *f*, *l* e *r* na língua da terra, como também denunciando a dificuldade em identificar instituições que fossem comparáveis às da civilização europeia.

Mesmo assim, os navegadores e comerciantes europeus que passaram a frequentar o litoral brasileiro com crescente avidez, ao longo do século XVI, determinaram que grande parte da costa estava habituada por povos que compartilhavam características culturais comuns. «A língua deste gentio todo pela costa é uma», observou Gândavo². Este conjunto de povos do litoral ficou conhecido, genericamente, como os Tupi e sua língua — aí incluídas inúmeras variantes locais — como a «língua geral» ou, também, a «língua brasílica».

Não obstante esta aparente homogeneidade, conforme descobriram os pioneiros escritores do século XVI, qualquer tentativa de apresentar uma

síntese unificada do quadro cultural brasileiro esbarra, fatalmente, em dois obstáculos. Por um lado, a afinidade cultural entre os povos Tupi não redundava em unidade política. Pelo contrário, para os Europeus, a característica mais saliente dos Tupi residia justamente no constante estado de guerra entre os diversos grupos.

1. Gabriel Soares de Sousa, *Roteiro Geral com largas informações de toda a costa que pertence ao Estado do Brasil e a descripção de mtos lugares della*, 1587, Évora, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora.



Referindo-se aos Índios de Porto Seguro e Espírito Santo, Gabriel Soares de Sousa ilustrava este paradoxo: «E ainda que são contrários os Tupiniquins dos Tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira».

Por outro lado, grande parte da América portuguesa, particularmente as regiões do interior, ainda pouco conhecidas no século XVI, encontrava-se ocupada por um vasto número de sociedades não-tupi. Esta constatação levou à elaboração de um outro bloco genérico, definido a partir de uma contraposição aos Tupi: inventou-se o *tapuia*, índios da «língua travada». Até certo ponto, a denominação *tapuia* representava uma tentativa de classificar os povos de uma cultura material mais simples, além de outras características que os separavam nitidamente dos Tupi. Contudo, ao mesmo tempo, também servia para descrever sociedades sobre as quais existiam poucas informações. Soares de Sousa, de modo quase apologético, reconhecia a precariedade do estado de conhecimento vigente: «Como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de sua divisão, vida e costumes». Portanto, acima de tudo, o designativo *tapuia* surgia do conceito do anti-Tupi.

De qualquer modo, o desenvolvimento do binômio Tupi/Tapuia revestia-se de algum fundamento material e histórico, uma vez que identificava a sucessão de formas distintas de organização social. Se todos os relatos quinhentistas ressaltavam esta divisão, foi o tratado de Soares de Sousa que mais se aprofundou no seu significado histórico. Ao esmiuçar a vida e costumes dos Tupinambá da Bahia, «segundo as informações que se têm tomado dos Índios muito antigos», Soares de Sousa afirmava que os primeiros povoadores da região haviam sido os Tapuias, «uma casta de gentio muito antigo». Em algum momento do passado remoto, foram os Tapuias expulsos do litoral pelos Tupinaés, povo este «que desceu do sertão à fama da fartura da terra e mar desta província». Após muitas gerações, «chegando à notícia dos Tupinambás a grossura e fertilidade desta terra», estes novos invasores tomaram as terras aos Tupinaés, «destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhe faziam rosto, sem perdourem a ninguém, até que os lançaram fora das vizinhanças do mar». Concluindo, Soares de



*Deys que acciderunt in redita post como familiarit .
mancipium.*

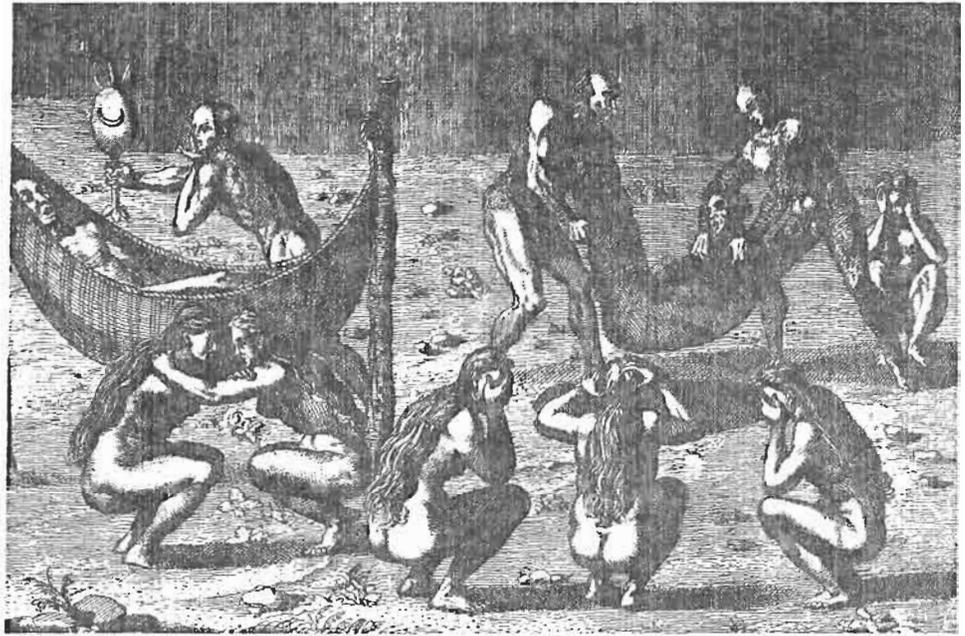


2. Índio Tupiniquan. Theodore de Bry, *Americae Tertia Pars*, Francofurt, 1592 (Viagem de Hans Staden, 1549-1555).

Sousa explicava que «assim foram possuidores desta província da Bahia muitos anos, fazendo guerra a seus contrários com muito esforço, até a vinda dos Portugueses a ela; dos quais Tupinambás e Tupinaés se tem tomado esta informação, em cuja memória andam estas histórias de geração em geração»⁵. Este relato, singular e sugestivo, contém a percepção de uma sucessão quase evolucionária de formas distintas de organização social, pois, em cada nova fase de conquista, instalava-se um povo técnico e numericamente superior. Vale ressaltar que, até certo ponto, Soares de Sousa buscava confeccionar um quadro histórico no qual a conquista portuguesa se encaixaria de forma harmoniosa. Porém, ao mesmo tempo, o relato tem o mérito de demonstrar a dimensão histórica da relação Tupi-Tapuia, mesmo na memória dos Índios. De forma significativa, as marcadas diferenças entre os dois tipos genéricos passariam a desempenhar um papel fundamental nas relações luso-indígenas ao longo do período colonial. À medida que o binômio Tupi/Tapuia ordenava a percepção européia do mosaico indígena, também mascarava uma complexidade que continua, até os dias de hoje, a desafiar etno-historiadores e

3. O rei Jeppipo Wasu, doente, volta a casa com os seus. Theodore de Bry, *Americae Tertia Pars*, Frankfurt, 1592 (Viagem de Hans Staden, 1549-1555).

4. Tira baixo, a guerra entre os povos Tupi. Theodore de Bry, *Americae Tertia Pars*, Frankfurt, 1592 (Viagem de Hans Staden, 1549-1555).



lingüistas. Adotando-se o critério lingüístico, pelo menos 40 famílias distintas estavam presentes, no século XVI, dentro do território hoje constituído pelo Brasil. A maioria destas faz parte de três troncos lingüísticos: tupi, macrojê e aruak, sendo

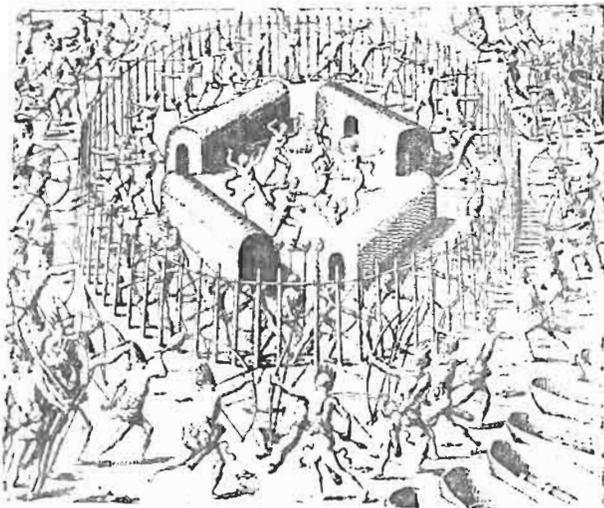
que as demais pertencem a famílias lingüísticas não enquadradas em troncos, destacando-se, na história colonial, as famílias karib, guaikuru e mura. Os povos classificados como Tupi nas fontes quinhentistas pertenciam à família lingüística tupi-guarani (tronco tupi), ao passo que as línguas dos chamados Tapuia, na sua maioria, aparentemente pertenciam à família jê (tronco macrojê). Contudo, diversos povos não-jê também foram denominados Tapuia ainda no século XVI. Tal seria o caso dos grupos Kariri do nordeste, os Goitacá do leste e os Puri do sudeste, cujas respectivas línguas foram consideradas, posteriormente, como isoladas. Já os povos pertencentes ao tronco aruak, bem como às outras famílias supracitadas, embora em contato com aventureiros e colonizadores espanhóis desde a primeira metade do século XVI, iriam desenvolver uma relação mais permanente com a América portuguesa apenas a partir do século XVII⁶.

No âmbito restrito do colonialismo português do século XVI, foram os grupos de língua tupi-guarani os principais interlocutores indígenas nas relações com os Europeus. Devido à sua mobilidade espacial — característica aliás intensificada, em termos de frequência e abrangência devido ao contato —, difícil é situar com precisão os povos nativos que os Europeus encontraram. Sabemos, no entanto, que um grande número de grupos locais, demonstrando notável proximidade em língua e organização social, ocupava um imenso território que se



CAPVT XXIX.

Tuppen Jhuhi, de quibus Regem pramonuerim, pagum in quo auertelar oppugnant, & tabernaculum, in quo morantur, disperse aggre-
diuntur.



latino



5. A guerra entre os povos Tupi.
Jean Lery, *Histoire d'un Voyage
fait en çã terre du Brésil,
autrement dite Amerique*, La
Rochelle, 1578. Lisboa,
Biblioteca Nacional.

estendia mais de 4000 km, desde a Amazônia à bacia do Prata. Na faixa litorânea, entre a foz do Amazonas até à capitania de São Vicente, habitavam vários grupos conhecidos colectivamente como os Tupinambá. Mais para o sul, entre o litoral sul-brasileiro e o complexo fluvial Paraná-Paraguai, viviam os Guaraní. As fontes quinhentistas evocam diversos etnônimos mais específicos, referentes a grupos locais Tupi, sendo que, no mais das vezes, sua identificação diferenciada se dava em função de suas relações hostis com outros grupos. Assim, na região correspondente à capitania de São Vicente, os Tupiniquim viviam em constante atrito com os Carijó (Guaraní) para o sul e os Tupinambá (ou Tamoio) para o norte. Estes mesmos Tupinambá, ocupando o litoral do atual estado do Rio de Janeiro, também mantinham contínuas guerras com os Tememinó, ocupantes da costa entre os rios Paraíba do Sul e Doce. Outros grupos tupiniquim dominavam o litoral desde o Espírito Santo praticamente até à Bahia de Todos os Santos, onde enfrentavam os inimigos Tupinambá, situados entre a mesma Bahia e a foz do rio São Francisco. Os Tupinã constituíam outro adversário destes Tupinambá, ocupando um território no interior, ao longo do rio Paraguaçu. A partir da margem setentrional do rio São Francisco até ao rio Paraíba, viviam os Caetés, também inimigos dos Tupinambá e adversários dos Tobajara, habitantes da futura capitania de Pernambuco. A partir da ilha de Itamaracá e seguindo a costa

leste-oeste quase até São Luís, grande parte do litoral achava-se ocupado pelos poderosos Potiguar, inimigos dos Caetés, dos Tobajara e, finalmente, dos Tupinambá, que habitavam desde a ilha de São Luís até à foz do rio Amazonas. Ao longo do litoral, bem como nas partes do interior acessíveis aos Portugueses, viviam diversos grupos considerados Tapuia. No sul, os Guaianá — prováveis ancestrais dos modernos Kaingang —, estavam em permanente contato com os Tupiniquim e Tamoio do litoral sul. Nas imediações da foz do rio Paraíba, os Goitacá ofereciam forte resistência às incursões tupi e, posteriormente, portuguesas. Mais para o norte, no interior das futuras capitânicas de Espírito Santo, Porto Seguro e Ilhéus, outro grupo destacava-se mais ainda na defesa de seu território perante invasores indígenas e europeus, tornando-se talvez o arquétipo do Tapuia: os Aimoré. Existiam muitos outros grupos Tapuia dos sertões do nordeste já conhecidos no século XVI — Fernão Cardim arrolava, sem grande esforço, 76 grupos diferentes em 1583 —, porém foi a partir do século XVII que estes povos entraram de forma decisiva na história da América portuguesa.

Se é difícil estabelecer com muita precisão a distribuição geográfica dos povos indígenas do Brasil quinhentista, tarefa muito mais árdua e incerta é a de calcular a sua população. Tratando-se, na sua maioria, de populações totalmente extintas — dos grupos citados, apenas

os Potiguar e os Guarani contam hoje com alguns poucos remanescentes no litoral —, os consagrados métodos empregados para calcular a população nativa de outras partes das Américas têm pouca utilidade neste caso. De fato, torna-se precária qualquer tentativa de estimativa global, a não ser pela soma de todos os cálculos feitos dentro do âmbito restrito de cada grupo individual. Foi com esta estratégia que John Hemming, em apêndice ao seu livro *Red Gold*, busca uma nova estimativa da população nativa do território brasileiro em 1500. Arrolando todos os grupos de que se tem menção na bibliografia histórica e etnológica, Hemming avalia caso por caso a população dita original, adotando critérios diversos para chegar a seus resultados: notícias em fontes coloniais, o tamanho de sociedades hoje em dia, entre outros. O resultado apresentado é de 2 431 000 Índios, dos quais os Tupi do litoral (excluindo os Guarani) somariam pelo menos 625 000⁷. Os cálculos de Hemming, hoje considerados os

estagnação implícita no marco zero de 1500, a partir do qual as populações começaram o seu declínio rumo à extinção. Portanto, a história destes povos anteriormente «sem história» passa a ser a crônica de sua extinção, o que, aliás, é a perspectiva adotada ao longo das páginas de *Red Gold*. Seria necessário, também, para o tracejamento do problema, uma reflexão sobre a dinâmica populacional pré-colonial, bem como sobre as múltiplas transformações ocorridas após o contato, que foram mais variadas e complexas do que simplesmente o declínio numérico. A discussão em torno do tamanho da população nativa do Brasil na era do contato ainda irá longe. Independente disso, no decorrer do século XVI, a presença e as ações de todos os grupos do litoral influíram de forma decisiva nas relações luso-indígenas. Variadas, inconstantes e até contraditórias — pelo menos a partir do ponto de vista europeu —, importante é reconhecer que tais ações constituíram muito mais que meras reações à presença portuguesa, pois antes eram



6. Sacrifício de prisioneiros de guerra entre os índios Tupi. Hans Staden, *Wahrhaftig Historiã und beschreibung einer Landtschafft der Wilden Nackelen Grimmigen Menschfresser Leutben in der Newen welt America gelegen*, 1.^a edição, Alemanha (Marburg), 1557.

mais razoáveis, merecem algumas ressalvas. O aspecto mais complicado desses cálculos reside na necessária compressão de cinco séculos de informações desiguais em um momento histórico congelado. Isto reflete duas distorções no estudo vigente da demografia histórica dos Índios que, por sua vez, demonstra um problema central na história indígena como um todo. Primeiro, fica em evidência uma perspectiva unidimensional dos processos demográficos, na qual teria havido uma

informadas por uma dinâmica histórica própria dos Índios.

A dinâmica histórica tupi

Em que medida se pode falar em uma dinâmica histórica destes povos primitivos, fragmentados, ágrafos? Não se trata de considerar, estritamente, apenas as formas objetivas de reprodução social



7. São Vicente, Santos, Santo Amaro. *Rotario de Todos os Santos* (1) do Brasil, atribuído a Luis Teixeira, ca. 1580. Lisboa, Biblioteca da Ajuda.

mas, outrossim, os eventos e processos do passado que foram integrados à memória histórica dos povos aborígenes. Conforme veremos adiante, foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para a sua ação perante a situação historicamente nova da conquista. Destacam-se, aqui, os seguintes elementos dessa dinâmica: o processo de fragmentação e reconstrução dos grupos locais, os papéis de liderança desempenhados pelos chefes e xamãs e, finalmente, a fundamental importância do complexo guerreiro na afirmação da identidade histórica destes grupos.

Entre os Tupi do litoral, a aldeia constituía a principal unidade da organização social. Em termos da vida material, cada aldeia permanecia funcionalmente independente das demais unidades locais. No entanto, ao mesmo tempo, nota-se a existência de uma identidade comum a várias aldeias, concretizando-se sobretudo em situações de guerra, que afirmava a clara distinção entre grupos tupi, divididos enquanto Tupiniquim, Tupinambá, Tememinó, Caeté, e assim por diante. Esta identidade assentava-se, evidentemente, num conjunto de valores e tradições comuns, reproduzido no interior das principais unidades de interação social mas, especialmente, no âmbito da aldeia⁷.

As aldeias não constituíam povoados fixos e permanentes pois, após alguns anos, os grupos tendiam a mudar-se para um novo local. De

modo geral, diversos motivos podiam contribuir para o deslocamento de uma aldeia: o desgaste do solo, a diminuição das reservas de caça, a atração de um líder carismático, uma disputa interna entre facções ou a morte de um chefe. Contudo, qualquer que fosse a razão, a repetida criação de novas unidades de povoamento constituía um evento importante, envolvendo a reprodução das bases principais da organização social e indígena. É importante reconhecer o papel fundamental desempenhado pelo chefe na composição original e na proliferação de cada aldeia, pois a identidade — histórica e política — da mesma associava-se de forma intrínseca ao líder da comunidade⁸.

A emergência de novas unidades independentes estava ligada à capacidade do chefe em mobilizar parentes e seguidores. Apesar de a principal fonte de autoridade do chefe provir do seu papel de liderança em situações bélicas, suas responsabilidades eram também atinentes à organização da vida material e social. De acordo com Soares de Sousa, após determinar o deslocamento de uma facção, o chefe escolhia o local da nova aldeia, supervisionava a construção das malocas e selecionava o terreno para a horticultura. Ele não apenas trabalhava ao lado dos seus seguidores, como também fornecia o exemplo: «quando faz [as roças] com a ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro mão do serviço que todos»⁹. Este último detalhe é revelador pois, a despeito de sua maior responsabilidade e prestígio, o chefe permanecia igual a seus seguidores na execução das tarefas produtivas. Ademais, os limites da autoridade dos chefes sempre permaneciam sujeitos ao consentimento de seus seguidores. Ao descrever a liderança nas comunidades tupinambá e tupiniquim, o artilheiro alemão Hans Staden comentou: «Cada um obedece ao principal da sua cabana. O que o principal ordena, é feito, não à força ou por medo, porém de boa vontade»¹¹.

No seu conjunto, as fontes quinhentistas refletem a dificuldade dos Europeus em identificar as fontes de autoridade política entre as sociedades indígenas. Utilizando a designação de principal, os primeiros relatos projetavam três níveis distintos de liderança política. Este termo aplicava-se aos chefes das malocas, das aldeias e a lideranças a nível supra-aldeia. Esta última categoria não aparece com muita frequência, sendo notada, geralmente, apenas no contexto da guerra, quando grupos distintos aliavam-se perante um inimigo comum. Assim, em diversas

ocasiões, o chefe Tibiriçá dos Tupiniquim, ou Cunhambebe dos Tupinambá, comandaram guerreiros de diversas aldeias para o campo de batalha, cada qual adquirindo fama de líder valente e respeitado¹².

Efetivamente, a maior fonte de autoridade repousava na habilidade do chefe em mobilizar guerreiros; no entanto, estes possuíam outros atributos significativos, como, por exemplo, a habilidade oratória, que figurava na formação de um grande líder indígena. De acordo com Fernão Cardim, todos os dias antes do amanhecer o chefe «por espaço de meia hora lhes prega, e admoesta que vão trabalhar como fizeram seus antepassados, e distribui-lhes o tempo, dizendo-lhes as cousas que hão de fazer»¹³.

Além de demonstrar o papel organizativo do chefe, os comentários de Cardim indicam outro atributo não-militar nesta figura: o de guardião da tradição, realçado no seu papel de instruir as ações futuras em termos daquilo que fora estabelecido no passado. Sem dúvida, a preservação das tradições era elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social. O chefe tupinambá Japi-açu, ao ceder às pressões francesas para erradicar o sacrifício humano, explicou claramente como a tradição ditava a prática, quando a sua vontade foi vetada no conselho tribal: «Bem sei que esse costume é ruim e contrário à natureza, e por isso muitas vezes procurei extingui-lo. Mas todos nós, velhos, somos quase iguais e com idênticos poderes; e se acontece um de nós apresentar uma proposta,

embora seja aprovada por maioria de votos, basta uma opinião desfavorável para fazê-la cair; basta alguém dizer que o costume é antigo e que não convém modificar o que aprendemos dos nossos pais»¹⁴.

Este mesmo papel — guardião da tradição — era compartilhado com os xamãs, ou pajés, que às vezes acumulavam, também, autoridade política¹⁵. De acordo com o capuchinho francês Yves d'Évreux, na sua descrição dos Tupinambá do Maranhão, os xamãs «ocupam entre os selvagens a posição de mediadores entre os espíritos e o resto do povo»¹⁶. Com efeito, enquanto intermediários entre o sobrenatural e o quotidiano, os xamãs desempenhavam diversas funções essenciais, tais como o curandeirismo, a interpretação de sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Sua autoridade derivava principalmente do conhecimento esotérico que possuía, resultado de longos anos de aprendizado com xamãs experientes. A importância e prestígio dos pajés foi enfatizado pelo chefe Porta Grande, principal de uma aldeia na Bahia, que contou ao jesuíta Vicente Rodrigues que os pajés «lhes davam as coisas boas, *scilicet*, mantimentos»¹⁷. Além dos pajés, residentes nas aldeias, a vida espiritual dos povos tupi-guarani era, igualmente, marcada pela eventual presença de profetas ambulantes, chamados caraíbas. Apesar de estranhos à comunidade, os caraíbas exerciam grande influência sobre os habitantes das aldeias. Segundo Nóbrega, «de certos em certos anos vêm uns feiticeiros de terras distantes, fingindo trazer santidade; e ao tempo de sua vinda, mandam



8 Sacrifício de prisioneiros de guerra entre os índios Tupi.
Hans Staden: *Wierhaffting*
Historia 1, 2, edição, 1592

limpar os caminhos e recebem-nos com danças e festas segundo é costume.¹⁸

Oradores dotados, estes profetas transitavam de aldeia em aldeia, deixando uma mensagem messiânica entre os Índios. Nóbrega ofereceu alguma indicação de seu recado apocalíptico: «O feiticeiro lhes diz, que não cuidem de trabalhar, nem de ir à roça, que o mantimento crescerá por si, e nunca lhes faltará que comer, e que por si virá a caça; e que os paus agudos se irão cavar, e as flechas se irão ao mato caçar para seu senhor, e que hão de matar muitos de seus contrários e muitos captivarão para comer».¹⁹ O discurso profético convencia aldeias inteiras a embarcarem em longas viagens em busca de uma terra sem mal. Estes movimentos, por sua extensão geográfica e características milenares, obedeciam a uma lógica completamente distinta dos deslocamentos periódicos de unidades locais, acima mencionados.²⁰

9. Índio Tupinambá com cacete de madeira usado para a matança ritual dos prisioneiros de guerra. Jean Lery, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, La Rochelle, 1578.



Entre os Tupi, a liderança política e espiritual atingia sua maior expressão no contexto da guerra. Nestas ocasiões, os chefes preparavam os planos de batalha e comandavam os guerreiros; e os xamãs, através da interpretação de sonhos e outros signos, determinavam quando os ataques seriam mais proveitosos. Na sua longa descrição da organização social indígena, Soares de Sousa resumia bem a posição central da guerra na sociedade tupi: «Como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários».²¹

Todos os relatos coloniais concordavam que o motivo principal dos constantes conflitos entre grupos locais repousava na sede por vingança. «Essa gente tem arraigado no coração o sentimento da vingança», escreveu o calvinista Jean de Léry.²² Já o jesuíta Manuel da Nóbrega, logo após a sua chegada ao Brasil, observou: «E não têm guerra por cobiça, porque ninguém tem nada mais que aquilo que pescam e caçam, e o fruto que toda a terra dá: senão somente por ódio e vingança».²³

Apesar do ceticismo de muitos autores modernos, a trama da vingança, na verdade, é bastante elucidativa. Ao definir os inimigos tradicionais e reafirmar papéis tradicionais dentro das unidades locais, a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram importantes na medida em que situavam os povos tupi dentro de uma dimensão histórico-temporal. Durante a sua estada entre os Tupinambá, Jean de Léry transcreveu um interessante discurso indígena, que sugeria o significado da guerra na preservação da memória do grupo local. De acordo com o mesmo, os Tupinambá mais velhos relembravam aos demais índios as tarefas tradicionais a ela ligadas: «Nossos predecessores, dizem falando sem interrupção, uns após outros, não só combateram valentemente mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá [Tememinó] e os pero-angaipá [portugueses desalmados] que nada valem, invistam contra nós?».²⁴ Assim, ao que parece, a guerra indígena fornecia um laço essencial entre o passado e o futuro dos grupos locais.²⁵ A vingança em si consumava-se



10. Índio Tupinambá com cacete de madeira usado para a matança ritual dos prisioneiros de guerra. Desenho dos finais do século XVII do Sylvanus Brownover, baseado em Lery amanuense do filósofo John Locke. Londres, The British Library.

em duas maneiras tradicionais: através da morte do inimigo durante a batalha ou através da captura do mesmo e execução posterior em terreiro. Estes últimos sofriam um prolongado cativeiro na aldeia inimiga, o que culminava numa grande festa, onde os cativos eram mortos e comidos. Apesar dos relatos coloniais procurarem, por motivos evidentes, equivar cativos a escravos, a tomada de prisioneiros destinava-se unicamente a estes eventos. A importância do rito sacrificial estendia-se, também, à esfera das relações entre aldeias. A festa que marcava o fim do cativeiro foi muitas vezes um evento que aglutinava aliados e parentes de diversas unidades locais. Segundo Nóbrega, era a matança «para a qual se juntam todos os da comarca para ver a festa»²⁶. Mesmo quando a influência dos jesuítas de São Vicente começava a impor-se entre os Tupiniquim, um grupo recusou-se a interromper «uma grande matança de escravos», a despeito dos apelos insistentes dos padres. •Desculpam-se os Índios

ao dizer que não podia ser por todos os convidados já estarem juntos e por serem todos os gastos já feitos com vinhos e outras coisas»²⁷. Assim, a guerra, o cativeiro e o sacrifício dos prisioneiros constituíam as bases para as relações entre aldeias tupi no Brasil pré-colonial. As batalhas frequentemente congregavam guerreiros de diversas unidades locais; na capitania de São Vicente, por exemplo, mesmo na presença dos Jesuítas, os Tupiniquim hospedavam outros grupos locais na preparação de ataques contra os Tupinambá²⁸. Igualmente, no que se seguia às vitórias ou às derrotas, aliados e parentes reuniam-se nas aldeias anfitriãs; nas vitórias, para saborear a vingança ou, nas derrotas, para reconstruir aldeias destruídas e recompor populações destroçadas. A dinâmica das relações entre unidades locais, expressa em termos de conflito ou de aliança, por sua vez forneceu uma das chaves do êxito — ou fracasso — dos Europeus, na sua busca pelo controle sobre a população nativa.

Os povos indígenas face à expansão portuguesa

Nas primeiras décadas do século XVI, a mera presença de navegadores e comerciantes europeus ao longo do litoral teve, na verdade, pouco impacto sobre os povos nativos do litoral, que recebiam os forasteiros com perplexidade, porém amistosamente. Contudo, à medida que a ocupação européia começava a firmar pé, com o estabelecimento de povoados fixos e o desenvolvimento de atividades econômicas contínuas, as sociedades indígenas começaram a sofrer profundas transformações. Como resultado, os Índios viam-se na necessidade de desenvolver novas estratégias para garantir a preservação de seu modo de ser.

Para os colonizadores, os Índios do Brasil apresentavam, de uma só vez, o problema e a solução para o desenvolvimento da América portuguesa. Havia, em primeiro plano, a questão da terra, problema espinhoso tanto na sua dimensão jurídica quanto na logística. A experiência em outros continentes já demonstrara que o descobrimento em si não dava direito de posse, a não ser que as terras descobertas fossem desabitadas. Assim, os direitos dos Europeus sobre as terras das Américas foram sistematicamente contestados desde os primeiros «descobrimientos», não apenas pelos Índios — para quem as determinações do papa ou os tratados firmados em terras longínquas faziam pouco sentido —, como também pelos próprios Europeus, que perceberam que estas terras já tinham donos. De fato, já a partir do início do século XVI, importantes juristas ibéricos afirmavam que os Índios eram os «senhores naturais e possuidores da terra». Esta constatação do direito dos Índios a seu território original foi incorporada, posteriormente, a quase todas as leis coloniais que trataram da liberdade e das terras indígenas²⁹.

Por outro lado, ainda sob o ponto de vista europeu, os Índios representavam uma considerável fonte de mão-de-obra para os futuros empreendimentos coloniais. Com tempo, o recrutamento desta mão-de-obra mostrava-se uma tarefa nada fácil, pois, além de suscitar a resistência nativa, também provocava atritos entre os principais agentes colonizadores, isto é, os colonos particulares, os missionários jesuítas e a Coroa portuguesa. Na verdade, apesar de a questão da terra figurar com certo destaque, foram as lutas em torno ao trabalho indígena que

mais marcaram a formação inicial da América portuguesa.

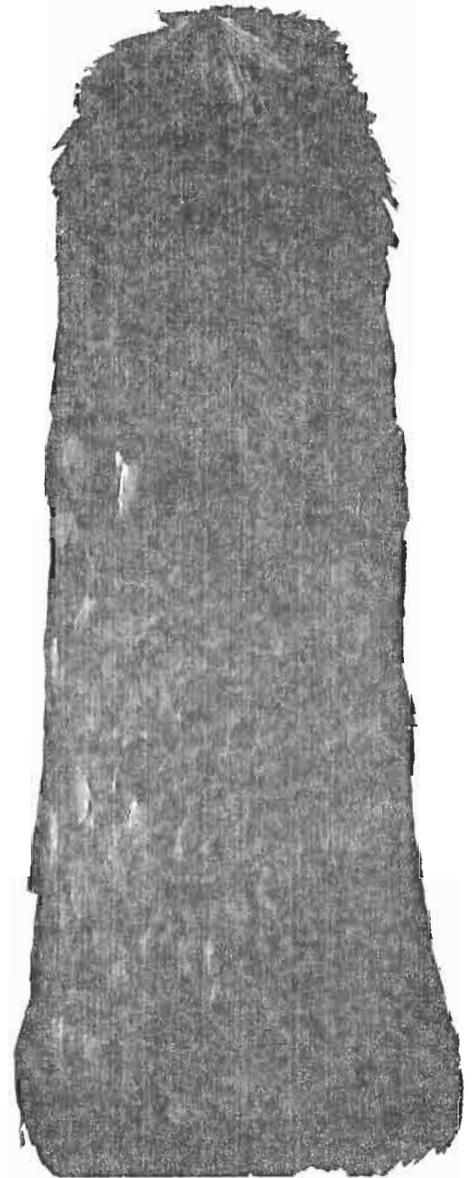
À medida que o povoamento europeu do litoral avançava, as relações luso-indígenas foram submetidas a sérias provas. O lento crescimento das empresas açucareiras, sobretudo a partir da década de 1540, aumentava a demanda pela mão-de-obra indígena. Embora algumas unidades maiores, como a da família Schetz de Antuérpia, houvessem chegado a importar escravos da África ocidental, a maioria buscou entre a população indígena sua força de trabalho. Em 1548, segundo um relato da época, a capitania de São Vicente já dispunha de seis engenhos de moer cana e uma população escrava superior a 3000 nativos. Na procura por trabalhadores indígenas, os colonos buscavam suprir-se, inicialmente, de duas maneiras: através do escambo ou através da compra de cativos. Na primeira forma de recrutamento, os Portugueses ofereciam ferramentas, espelhos e bugigangas aos chefes indígenas, na expectativa de estes orientarem mutirões para as lavouras européias³⁰. Embora útil na derrubada das matas para preparo das roças, esta forma mostrou-se inadequada, esbarrando na aparente inconstância dos Índios. Na segunda forma de recrutamento, os Portugueses procuravam fomentar a guerra indígena, com o intuito de produzir um fluxo significativo de cativos que, ao invés de sacrificados, seriam negociados com os Europeus como escravos. Entretanto, nenhuma das duas estratégias se mostrou eficiente, devido sobretudo à recusa dos Índios em colaborar à altura das expectativas portuguesas. Com o passar do tempo, a postura dos Índios começou a subverter o projecto dos Europeus, justamente porque a transformação das sociedades nativas não caminhava na direcção desejada pelos Portugueses.

Um problema imediato surgiu com o fracasso do sistema escambo enquanto mecanismo que visava o suprimento das necessidades dos colonizadores, sobretudo no abastecimento de géneros alimentícios. Os horticultores tupi-guarani produziam excedentes com facilidade e parecia possível expandir esta produção com a ajuda de utensílios de ferro. Os relatos quinhentistas, por exemplo, contêm numerosas referências a aldeias indígenas que apresentavam abundantes estoques de milho ou farinha de mandioca. Para o desagrado dos colonizadores, no entanto, os Índios forneciam provisões apenas esporadicamente e de maneira limitada, ao passo que os Portugueses começaram a depender mais



11. «...e andava todo (...) cheio de penas, pegadas pelo corpo...» (Pero Vaz de Caminha, *Carta a el-rei D. Manuel (...)*, 1500). Manta Tupinambá de penas vermelhas, recolhido antes de 1689. Copenhagen, National Museum of Denmark.

12. Manta Tupinambá de penas, recolhido antes de 1689. Copenhagen. National Museum de Denmark.



e mais na produção e mão-de-obra indígena para seu próprio sustento. É verdade que, em meados do século XVI, as relações de troca chegaram a florescer mas cada parte atribuía-lhes um sentido radicalmente distinto. A oferta de gêneros por parte dos Índios não foi — como querem Alexander Marchant e outros autores subsequentes — uma simples «resposta» económica a uma situação de mercado³¹. Muito pelo contrário, tanto a aquisição quanto a oferta de «mercadorias» devem ser compreendidas mais em termos da sua carga simbólica do que pelo seu significado comercial. Por exemplo, o padre Antônio Pires assim explicou o suprimento de gêneros por um principal tobajara, em Pernambuco: «O seu intento é que lhe demos muita vida e saúde e mantimento sem trabalho

como os seus feiticeiros lhe prometem». Do mesmo modo, o jesuíta Leonardo Nunes revelou que os Guarani traziam os seus «grandes presentes» na expectativa de uma contrapartida espiritual por parte dos Jesuítas³². Assim, cabe ressaltar que o escambo ganha sentido apenas à medida em que se remeta à lógica da dinâmica interna das sociedades indígenas. Longe de se enquadrarem no contexto de uma economia de mercado em formação, as relações de troca estavam vinculadas intrinsecamente ao estabelecimento de alianças com os Europeus. Portanto, os Índios aceitaram e até promoveram semelhantes relações desde que elas contribuíssem para a realização de finalidades tradicionais. Paradoxalmente, foi nesta postura ostensivamente conservadora que os

grupos tupi contribuíram para a transformação acelerada das relações intertribais e luso-indígenas.

Na medida em que o escambo se mostrou um modo pouco eficaz para atender às necessidades básicas dos Europeus, estes procuraram reformular a base da economia colonial através da apropriação direta da mão-de-obra indígena, sobretudo na forma da escravidão. Inicialmente, a aquisição de escravos permanecia subordinada à configuração das relações intertribais. Ao passo que o envolvimento dos Portugueses no Brasil se aprofundava, estes reconheceram com maior clareza a importância fundamental da guerra nas relações intertribais. Procurando racionalizar o fenômeno, convenceram-se de que os intermináveis conflitos representavam pouco mais que vendetas sem maior sentido; ao mesmo tempo, porém, perceberam que podiam conseguir muito através da manipulação desta prática tradicional. Considerando o estado de fragmentação política que imperava no Brasil indígena, as perspectivas de conquista, dominação e exploração da população nativa dependiam necessariamente do envolvimento dos Portugueses nas guerras intestinas, através de alianças esporádicas.

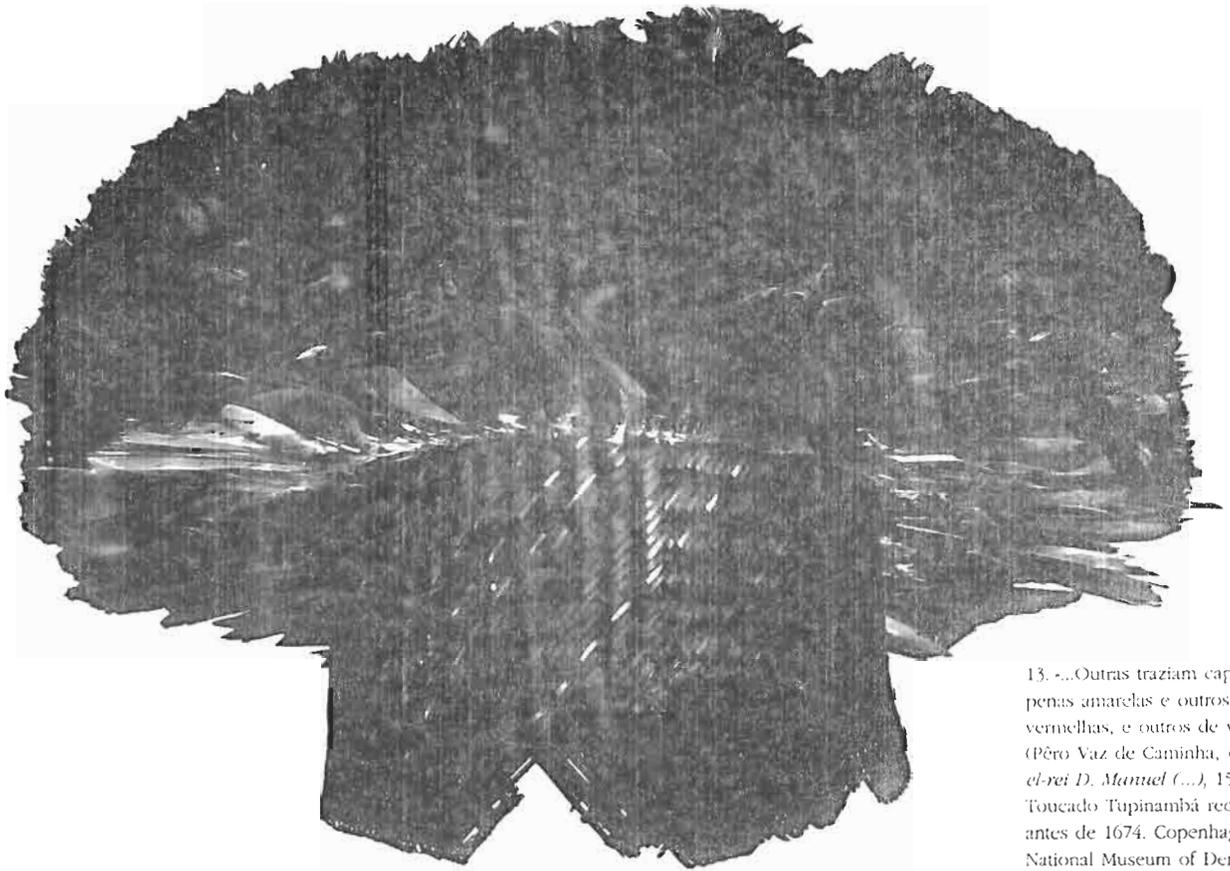
Os Índios, por sua vez, possivelmente percebiam outras vantagens imediatas na formação de alianças com os Europeus, particularmente com respeito aos ataques conduzidos contra os inimigos mortais. Mas, estes logo descobriram claramente os efeitos nocivos de semelhantes alianças. A intensificação da guerra, agravada pelos frequentes surtos de doenças contagiosas, criaram sérias rupturas na organização interna das sociedades indígenas. Mais importante ainda, o apetite insaciável dos novos aliados por cativos — porém não no sentido tradicional — ameaçava subverter a principal finalidade da guerra indígena: o sacrifício em terreno.

De fato, o resultado principal destas relações iniciais foi a intensificação da guerra entre grupos indígenas. Com a crescente presença dos Europeus, as guerras intertribais passaram a adquirir características de «saltos», promovidos com o objetivo de cativar escravos para as empresas coloniais. Ora, os Portugueses acreditavam que o aumento de prisioneiros de guerra redundaria na formação de um considerável mercado de escravos; até a legislação imperial apoiava esta forma de mobilizar trabalhadores³⁴. Mas os cativos não se transformavam em escravos tão facilmente. Os

Europeus enfrentavam a resistência à venda de prisioneiros não apenas entre os captosres como também entre os próprios cativos. Assim, por exemplo, quando o jesuíta Azpilcueta ofereceu comprar um prisioneiro tupinambá na hora do sacrifício deste, foi a vítima que impediu a transação: «pedia que não o vendessem, porque cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão»³⁴.

Paulatinamente, ficava cada vez mais claro para os Portugueses que a transformação do prisioneiro em escravo, através da manipulação da guerra, envolvia antes a redefinição ritual e social do sacrifício humano. Apesar da maior parte dos grupos locais lutarem pela preservação das suas tradições, as relações euro-indígenas acabaram provocando mudanças significativas. Alguns grupos tupi, por exemplo, sobretudo após a chegada dos Jesuítas, abandonaram a antropofagia e passaram a dar um enterro cristão aos inimigos mortos. Porém, recusavam-se a abandonar por completo o sacrifício dos prisioneiros. Até o chefe tupiniquim Tibiriçá, considerado pelos Jesuítas um caso exemplar de conversão, chegou a repugnar o irmão Anchieta quando insistiu em sacrificar um prisioneiro guainaná «à moda gentílica». Mais desconcertante, foi a manifestação entusiasmada dos demais índios presentes, «até os próprios Catecúmenos, por ser isso exactamente o que desejavam, e gritavam à uma que se matasse»³⁵.

A partir da década de 1550, o litoral inteiro era tomado por conflitos envolvendo não apenas tradicionais rivais indígenas, como também Portugueses e Franceses. Estas guerras refletiam importantes mudanças na estrutura dos conflitos intertribais no Brasil. Se, no início, a guerra estava arraigada na lógica das relações e rivalidades pré-coloniais, agora ficava claro que as ações bélicas passavam a ser subordinadas às pressões e demandas do colonialismo nascente. À medida que os grupos indígenas resistiam aos avanços do colonialismo português, as represálias — calcadas numa política indigenista cada vez mais repressiva — tornavam-se crescentemente agressivas. Surgia, neste contexto, a aplicação do conceito da «guerra justa», onde a destruição deliberada e a escravização de cativos de guerra eram sancionadas pelo próprio estado português. Certamente este dispositivo respondia às reivindicações dos colonos, que viam seus escravos rapidamente consumidos pelas frequentes epidemias. É de se notar, por exemplo, que a decisão condenando os Caetés



13. ...Outras traziam capuçes de penas amarelas e outros de vermelhas, e outros de verdes... (Pêro Vaz de Caminha, *Carta a el-rei D. Manuel (...)*, 1500). Toucado Tupinambá recolhido antes de 1674. Copenhagen, National Museum of Denmark.

ao cativo, em 1562, antes atendia à falta de escravos do que à necessidade de castigá-los por terem, seis anos antes, trucidado e comido o primeiro bispo do Brasil, apetitosamente apelidado Sardinha³⁶.

Mas a política indigenista não se resumia apenas a assuntos militares; o impacto nitidamente destrutivo das guerras levou os Portugueses à busca de caminhos alternativos de dominação e transformação dos povos nativos. Neste quadro de rápidas mudanças, provocadas pela intensificação da guerra e pelos surtos contagiosos, o papel dos Jesuítas começava a fazer-se notar em outros aspectos das relações luso-tupi. Ao implementar um projeto de aldeamentos, os Jesuítas buscaram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena. De fato, apesar de nunca atingir plenamente as suas metas, o projeto jesuítico logo tornou-se um dos pilares da política indigenista no Brasil colonial.

Entre 1550 e 1580, nas áreas próximas aos

assentamentos portugueses, os aldeamentos jesuítas começaram a substituir as aldeias independentes, transferindo para a esfera portuguesa o controle sobre a terra e o trabalho indígena. Em princípio instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, na verdade os aldeamentos aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades. À medida em que os Jesuítas subordinaram novos grupos à sua administração, os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas. No contexto do século XVI, a expectativa positiva que o projeto jesuítico suscitava, empolgava não apenas os interesses dos missionários como também os da Coroa e até os dos colonos. Já para os colonos, a existência de aldeamentos robustos e produtivos ofereceria uma reserva de trabalhadores livres disponíveis para a economia colonial, assim conciliando o ideal da liberdade com o objetivo maior de desenvolver a colônia. Tal perspectiva agradou o bispo Antônio Barreiro que, escrevendo ao papa em 1582, enfatizou que os Jesuítas, além de continuarem a luta a favor

da liberdade dos Índios, ao mesmo tempo serviam generosamente os interesses temporais com os seus aldeamentos, «donde também ajudam os moradores para o plantar de suas canas e mantimentos e mais coisas necessárias às suas fazendas»³⁷.

Por sua vez, os colonos demonstravam alguma simpatia ao projeto de aldeamentos enquanto alternativa à escravidão, desde que este garantisse mão-de-obra abundante e barata. Em certo sentido, a política indigenista nos primeiros tempos visava desenvolver uma estrutura de trabalho na qual os colonos contratariam os serviços dos Índios aldeados.

O aldeamento proporcionaria uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho, preservando-se algumas características da organização social pré-colonial — tais como a moradia, a roça, a família e mesmo a estrutura política —, modificadas, é claro, pelo projeto cultural dos Jesuítas. Nesse sentido, o valor dos salários permaneceria bem abaixo dos custos de reprodução da força de trabalho, custos estes absorvidos pelas mesmas estruturas dos aldeamentos.

De fato, os aldeamentos mostraram-se incapazes de proporcionar as estruturas adequadas para sustentar e reproduzir uma reserva de trabalhadores. Já na década de 1560, os Jesuítas temiam pela sobrevivência dos aldeamentos, frequentemente assolados por surtos de contágios: «Há de quando em quando grandes mortandades entre eles, como aconteceu pouco tempo há, que pedaços lhe caíam, com grandes dores e um cheiro peçonhentíssimo», observou sombriamente o padre Baltasar Fernandes³⁸. Certamente ele referia-se à epidemia de varíola que, em 1563, atingiu boa parte da população local, fazendo dos aldeamentos vítimas particularmente visadas. Com suas altas taxas de mortalidade, os aldeamentos dependiam fundamentalmente da introdução constante de novos grupos, para recompor as suas populações. Por conseguinte, estas missões foram caracterizadas pela mistura de povos e culturas, o que, por um lado, contribuía para a estratégia jesuítica de homogeneização, porém, por outro, desarticulava a sociedade indígena. De fato, no seu esforço em transformar os aldeamentos em mecanismos ideais para a manipulação e controle dos povos indígenas, os Jesuítas buscavam, de forma meticulosa, desmontar os elementos fundamentais da organização social e cultural de diversos grupos locais, substituindo-os com um modelo

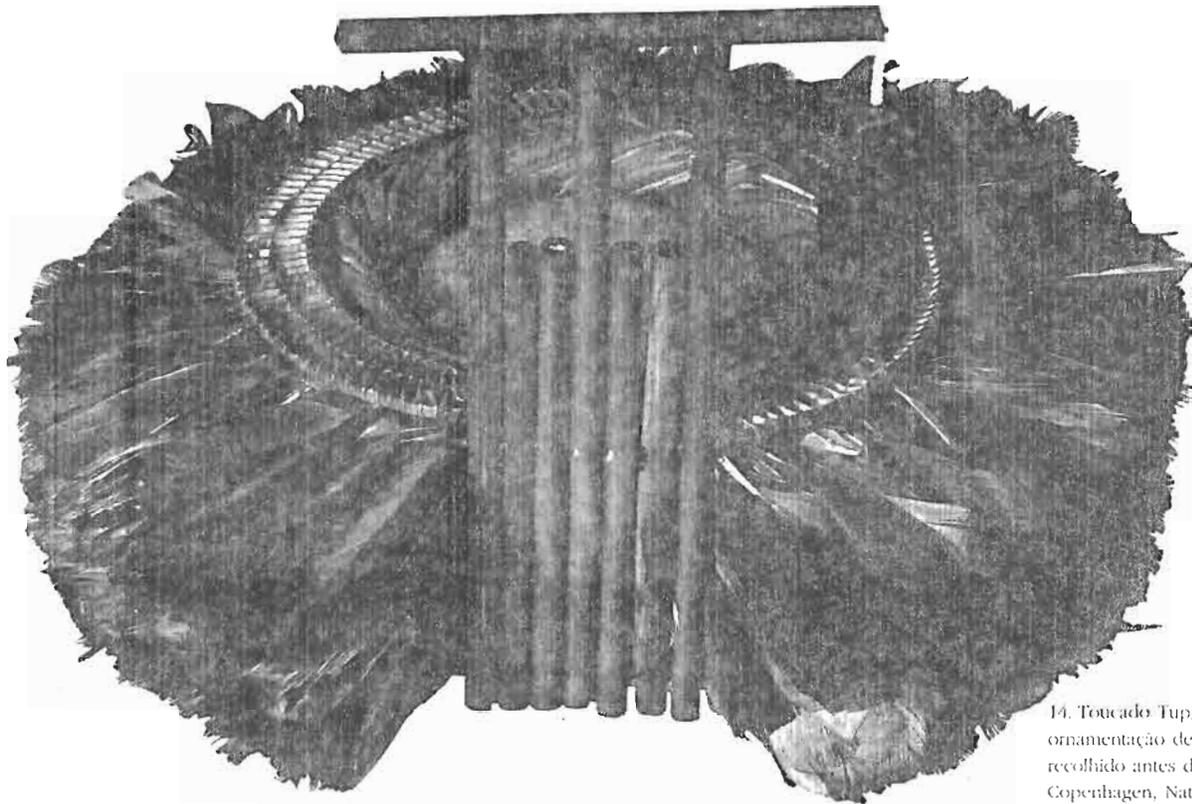
radicalmente divergente.

De modo geral, os Jesuítas concentravam as suas estratégias em três áreas de ação: a conversão dos «principais», a doutrinação dos jovens e a eliminação dos pajés. Mas, a cada passo, encaravam resistência em maior ou menor grau. A conversão de um chefe, por exemplo, não garantia a adesão de seus seguidores. Citando um caso na Bahia, Nóbrega relatou que um chefe chegou a «estar mal com todos seus parentes» por ter aceite a conversão e colaborado com os padres³⁹.

Mas a principal frente de ação adotada foi a luta contra os pajés e caraibas, que, certamente, apresentavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. A ofensiva contra os «feiticeiros» foi concentrada porque a presença e influência carismática dos pajés ameaçava subverter o trabalho dos próprios padres. Certa vez, Anchieta observou que a obra missioneira em São Paulo encontrava o seu rival num profeta carismático «ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo», que intentava destruir a Igreja Católica⁴⁰. No interior dos aldeamentos, segundo Nóbrega, os pajés espalhavam que a água do batismo constituía a causa das doenças que assolavam, naquela altura, as populações nativas⁴¹.

Esta associação entre os contágios e a obra dos Jesuítas estendia-se além das preleções de pajés. Segundo um padre: «Na Aldea com as velhas não há cousa que as mova da nossa parte pera quererem receber o baptismo, porque tem por muy certo que lhe deitão a morte com o baptismo»⁴². Este receio não deixava de ter algum fundamento, considerando que os padres concentravam os batismos nos casos à beira da morte. Curiosamente, os próprios padres guardavam suspeita quanto à eficácia do batismo. Após testemunhar inúmeros exemplos de Índios que readotaram seus «modos gentílicos» apesar de conversos, o padre Afonso Brás, trabalhando entre os Tupiniquim e Tememinó em Porto Seguro e Espírito Santo, afirmou: «Não ousou aqui batizar estes gentios tão facilmente, a não ser que peçam muitas vezes, porque temo de sua inconstância e pouca firmeza, senão quando estão à ponto da morte»⁴³.

Neste sentido, não bastava apenas desacreditar os pajés; os Jesuítas também teriam de apropriar-se do papel de líder espiritual carismático. De fato, nas suas atividades missionárias, os Jesuítas frequentemente adotavam práticas que acreditavam ter efeito, por emularem as práticas



14. Toucado Tupinambá com ornamentação de bambú, recolhido antes de 1674. Copenhagen, National Museum of Denmark.

pré-coloniais. Era comum, por exemplo, os Jesuítas pregarem de madrugada, do modo que os chefes ou pajés discursavam. Anchieta, ao buscar a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, expressou-se de maneira semelhante aos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava. «Falando em voz alta por suas casas como é seu costume», Anchieta colocava «que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes»³¹. Na medida em que os colonos e Jesuítas apresentaram múltiplas estratégias nos seus respectivos projetos visando controlar os Índios do litoral, as sociedades indígenas começavam a desenvolver novas posturas diante do invasor, configurando-se claramente, pela primeira vez, a resistência. De fato, diante da tríplice ameaça da escravização, das epidemias e do aldeamento, surgiram novos movimentos coletivos, demonstrando a articulação entre elementos tradicionais indígenas e a expansão dos interesses europeus no Novo Mundo. Esta articulação manifestava-se em diversos episódios de maior ou menor duração, abrangendo pelo menos quatro formas de protesto e rebelião: a formação de novas alianças de guerra, muitas vezes chamadas

«confederações», com o expresse intuito de expulsar o invasor; as migrações para longe e a subsequente reconstituição da sociedade nativa, como no caso dos Tupinambá de Pernambuco que se estabeleceram no médio Amazonas, ainda no século XVI; as rebeliões armadas de Índios escravos ou aldeados; ou, ainda, o complexo movimento messiânico da Santidade, no interior da Bahia, que integrava não apenas elementos do profetismo tupi-guarani, como também do catolicismo luso-brasileiro.

Considerações finais

Ainda pouco estudada, a história indígena do Brasil permanece um duro desafio para os historiadores interessados na problemática colonial. Não se trata, evidentemente, apenas de sublinhar o papel do índio numa história essencialmente colonial; mais do que isso, faz-se necessário repensar o significado da história indígena propriamente dita, isto é, aquela vivida e refletida pelos povos nativos. Ao longo deste capítulo salientamos a maneira pela qual a fragmentação e regeneração de unidades locais, o papel dos líderes e o complexo bélico, todos representavam bases da dinâmica histórica que

situava os povos tupi no tempo e no espaço. Assim como tantas outras sociedades nativas nas Américas, os Tupi enfrentaram a situação historicamente nova da conquista através de formas variadas de adaptação e resistência. Igualmente, estas formas, arraigadas numa dinâmica que se formou ao longo de séculos, ironicamente serviram para acelerar o processo de mudança nestas mesmas sociedades. Neste sentido, a reação indígena à conquista mostrou-se um fator de capital importância na formação inicial da colônia. Com certeza, os povos indígenas ao longo do

litoral brasileiro começaram a sofrer profundas transformações no século XVI. O desafio do contato e da conquista introduziu novas pressões que a longo prazo subverteram padrões já antigos e contribuíram para o declínio do Brasil indígena. Mas, mesmo enfrentando adversários desiguais como as doenças contagiosas, os exércitos coloniais e, sobretudo, uma economia atlântica em franca expansão, as sociedades nativas tiraram do seu passado tanto estratégias de sobrevivência quanto a consciência para resistir ao avanço da dominação colonial.

- ⁶ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, cód. 67, fl. 25. Ofício de Martinho de Melo e Castro a Luís de Vasconcelos e Sousa, de 18 de Fevereiro de 1981.
- ⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, Pará, cx. 37, doc. sem número, de 1777.
- ⁸ Silvestre, 1872, p. 122.
- ⁹ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 21-1-30, de 31 de Outubro de 1787.
- ¹⁰ Para descrição mais pormenorizada veja-se Domingues, 1991, cap. 3.2.1.
- ¹¹ AHU, Rio Negro, cx. 14, doc. 19 de 26 de Setembro de 1787.
- ¹² BNRJ, I-21-2-2, n.º 5.
- ¹³ AHU, Rio Negro, cx. 4, doc. 5 de 22 de Setembro de 1781.
- ¹⁴ ANRJ, cód. 99 vol. 5, fl. 10, doc. de 6 de Fevereiro de 1784.
- ¹⁵ AHU, Pará, cx. 13, doc. s.d.
- ¹⁶ BNRJ, I-21-1-10 de 8 de Novembro de 1794.
- ¹⁷ Link, 1801, p. 229.
- ¹⁸ Museu Bocage, Diversos, 16a, Ferreira, 1912, p. 377.
- ¹⁹ MB, Diversos 16b, Almacá, 1985, p. 24.
- ²⁰ MB, Diversos, 21.
- ²¹ Ganelhas, 1983, p. 14.

O impacto cultural da colonização: a mestiçagem no Brasil

- ¹ Freyre, 1940, *passim*.
- ² Salvador, 1982, p. 274.
- ³ Salvador, 1982, p. 251.
- ⁴ Matos, 1986, p. 170.
- ⁵ Cabral de Mello, 1975, *passim*.
- ⁶ Taques, 1980, *passim*.
- ⁷ Lavradio, 1843, *passim*.
- ⁸ Alencastro, 1984, pp. 969-77.
- ⁹ Bastide, 1960, *passim*.
- ¹⁰ Brandão, 1943, p. 99.
- ¹¹ Goulart, 1975, p. 169.
- ¹² Hegel, 1978, p. 234.
- ¹³ Brookshaw, 1983, p. 14.
- ¹⁴ Boxer, 1963, cap. V.
- ¹⁵ Felner, 1940, I, p. 160.
- ¹⁶ Cadornega, 1972, III, p. 384.
- ¹⁷ Fanon, 1952, *passim*.
- ¹⁸ Antonil, 1982, p. 90.
- ¹⁹ Genovese, 1974, *passim*.
- ²⁰ Schwartz, 1988, pp. 137 e 278.
- ²¹ Raeders, 1988, p. 241.

A interação europeia com as sociedades indígenas brasileiras entre os séculos XVI e XVIII

- ¹ Dean, 1984, p. 10.
- ² Léry, 1980, p. 204.
- ³ Gândavo, 1924, p. 48.
- ⁴ Alencastro, 1986, cap. III.
- ⁵ Cardim, 1978, p. 102.
- ⁶ Cardim, 1978, pp. 41, 47.
- ⁷ Gândavo, 1924, p. 25.
- ⁸ *Ibid.*, p. 40.
- ⁹ Nóbrega, 1988, p. 198.
- ¹⁰ Beozzo, 1983, *passim*.
- ¹¹ Vasconcelos, 1977, II, p. 104.
- ¹² Thomas, 1982, pp. 129-36.
- ¹³ Daniel, 1976, II, pp. 32-40.
- ¹⁴ Varnhagen, 1978, I, 1, p. 220.
- ¹⁵ Magalhães Godinho, 1983, VI, p. 184.
- ¹⁶ Salvador, 1982, pp. 407-8.
- ¹⁷ Taunay, 1924, II, pp. 3-150.

- ¹⁸ Monteiro, 1989, p. 173.
- ¹⁹ Gonçalves de Mello, 1987, pp. 208-9.
- ²⁰ Salvador, 1982, pp. 392-4.
- ²¹ Barléu, 1971, pp. 212-5.
- ²² Kern, 1982, p. 168.
- ²³ Monteiro, 1989, p. 190.
- ²⁴ Vieira, 1926, I, doc. LXVI.
- ²⁵ Ennes, 1937, p. 115.
- ²⁶ Goulart, 1975, p. 126.
- ²⁷ Vieira, 1926, I, pp. 579-83.
- ²⁸ Azevedo, 1930, pp. 403-9.
- ²⁹ Luna e Costa, 1981, *passim*.
- ³⁰ Beozzo, 1983, pp. 128-67.
- ³¹ Azevedo, 1930, pp. 339 sg.
- ³² Alencastro, 1986, cap. VII.
- ³³ MacLachlan, 1973, pp. 221-2.
- ³⁴ Souza Silva, 1854, cap. I.

As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência

- ¹ Gândavo, 1980 (1570), p. 52.
- ² Gândavo, 1980 (1570), p. 52.
- ³ Soares de Sousa, 1971 (1587), p. 88.
- ⁴ Soares de Sousa, 1971 (1587), p. 338.
- ⁵ Soares de Sousa, 1971 (1587), pp. 299-300.
- ⁶ Sobre as línguas indígenas, ver Rodrigues, 1986 e Ribeiro, 1983.
- ⁷ Hemming, 1978, pp. 487-501.
- ⁸ Fernandes, 1975, pp. 12-13.
- ⁹ Para análises interessantes da relação histórica entre a chefia e o fracionamento de unidades locais entre grupos tupi, ver Gallois, 1987, pp. 60-62 e Kracke, 1978, pp. 50-69.
- ¹⁰ Soares de Sousa, 1971 (1587), p. 303.
- ¹¹ Stüden, 1974 (1557), p. 164.
- ¹² Para uma discussão da relação entre distintos níveis de liderança política, ver P. Clastres, 1978, pp. 52-53.
- ¹³ Cardim, 1978 (1583), p. 105.
- ¹⁴ Abbeville, 1975 (1614), p. 234.
- ¹⁵ Sobre o xamanismo, ver: H. Clastres, 1978, esp. cap. II; Métraux, 1979, cap. VII; e P. Clastres, 1982, pp. 75-77.
- ¹⁶ Apud. H. Clastres, 1978, p. 35.
- ¹⁷ Leite, 1956-60, I: 304 (traduzido do espanhol). Esta associação com o fornecimento dos mantimentos está ligada aos mitos de criação que enfatizam o conhecimento da agricultura. Métraux, 1979, pp. 148-49.
- ¹⁸ Leite, 1956-60, I: 150 (traduzido do espanhol).
- ¹⁹ Leite, 1956-60, I: 150-51.
- ²⁰ Sobre estes movimentos, ver: H. Clastres, 1978; Métraux, 1979, pp. 175-94; P. Clastres, 1978, pp. 110-17.
- ²¹ Soares de Sousa, 1971 (1587), p. 320.
- ²² Léry, 1980 (1557), p. 191.
- ²³ Leite, 1956-60, I: 137.
- ²⁴ Léry, 1980 (1557), p. 184.
- ²⁵ A respeito, ver Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1987.
- ²⁶ Leite, 1956-60, I: 152.
- ²⁷ Leite, 1956-60, 2: 67.
- ²⁸ Leite, 1956-60, 2: 108.
- ²⁹ Carneiro da Cunha, 1987.
- ³⁰ Marchant, 1942.
- ³¹ O debate em torno do significado do escambo não é recente a respeito, ver Marchant, 1942, e a crítica em Schwartz, 1983, pp. 33-35.
- ³² Leite, 1956-60, I: 339.
- ³³ Ver, por exemplo, a lei de 24 de Fevereiro de 1587, que permitia a escravização de Índios -se fizesse ou for comprado por não ser comido dos outros índios-. Thomas, 1981.
- ³⁴ Leite, 1956-60, I: 279.
- ³⁵ Leite, 1956-60, 2: 206-207.

- * Sobre os contornos institucionais da guerra justa, ver Perrone-Moisés, 1989-90.
- ⁵ Bispo Antônio Barreiro ao Papa, 26 de Março de 1582, *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Roma), Brasília 15, fls. 330-330v.
- ⁶ Leite, 1956-60, 4: 426-427. Para uma discussão mais geral do impacto das doenças sobre a demografia e cultura indígenas, ver Hemming, 1978, pp. 139-46.
- ⁷ Leite, 1956-60, 1: 112-113.
- ⁸ Leite, 1956-60, 2: 366-367.
- ⁹ Leite, 1956-60, 1: 143.
- ¹⁰ Leite, 1956-60, 3: 20.
- ¹¹ Leite, 1956-60, 1: 274.
- ¹² Anchieta, 1984 (1565), p. 212. Sobre uma situação paralela entre os Guarani do Paraguai, ver Necker, 1979, pp. 88-91.

Escravidão indígena e despovoamento na América portuguesa: S. Paulo e Maranhão

- ¹ Vieira, 1925, 1: pp. 383-416.
- ² Veja-se o capítulo «O Sertão», in Abreu, 1982.
- ³ Rodrigues, 1605-1607.
- ⁴ Manuscrito do Arquivo Histórico Ultramarino, catalogados em São Paulo, doc. 3. Nota-se que o termo *pombeiro* também era utilizado no Maranhão seiscentista, Ferreira, 1894, p. 57.
- ⁵ Jesuíta anônimo, «Relação Certa do modo em que se cativa o gentio», *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Fondo Gesuítico, Missiones 721/1.
- ⁶ Ruiz de Montoya, 1878 [1639], pp. 235-36.
- ⁷ Techo, 1673, p. 41.
- ⁸ O texto da Breve encontra-se in Thomas, 1982.
- ⁹ Kern, 1982, pp. 149-207.
- ¹⁰ Ruyer, 1905 [1641].
- ¹¹ Araújo, 1937, pp. 103-110.
- ¹² Inventário inédito de Catarina Tavares, 1671, Arquivo do Estado de São Paulo, caixa 12.
- ¹³ *Atas*, 1914, 7: 92.
- ¹⁴ Taunay, 1924-51, 4: 271-274.
- ¹⁵ «Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores da Cidade (sic) de São Paulo», 12 de Julho de 1692, Instituto de Estudos Brasileiros, Coleção Lamego 42: 3.
- ¹⁶ Testamento inédito de Antônio Domingues e Isabel Fernandes, 1684, Arquivo do Estado, caixa 18.
- ¹⁷ Ennes, 1938, p. 67.
- ¹⁸ Justiça vs. Bartolomeu Fernandes de Faria, 1718, Arquivo do Estado, Autos Cíveis, caixa 6.
- ¹⁹ Antônio Bororo vs. João Lopes Fernandes, 1733, *Boletim do Arquivo do Estado*, 7: 53-54.
- ²⁰ *Atas*, 1914, 5: 261, 295; 6 bis: 216, 382.
- ²¹ Testamento inédito de Grácia de Abreu, 1660, Arquivo do Estado, caixa 5.
- ²² Acção Cível de Francisco Cubas contra os herdeiros José Ortiz de Camargo, 1664, Arquivo de Estado, caixa 6033-1.
- ²³ *Inventários e Testamentos*, 1921, 20: 55-56.
- ²⁴ Registo de Petições Criminais, diversas datas (século xvii), AESP, caixa 437-79.
- ²⁵ Fernandes, 1949, p. 45.
- ²⁶ Berredo, 1989 [1749], p. 120.
- ²⁷ Citado in Renôr, 1982.
- ²⁸ Renôr, 1984, pp. 62-63.
- ²⁹ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 45-46.
- ³⁰ Abreu, 1982, pp. 123-24.
- ³¹ Alden, 1983, pp. 93-94.
- ³² Bettendorf, 1990 [1699], p. 97.
- ³³ Sweet, 1974, pp. 122.
- ³⁴ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 80-82.
- ³⁵ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 56-57.
- ³⁶ Citado in Fernandes, 1949, p. 36.
- ³⁷ Ferreira, 1894, p. 80.
- ³⁸ Sobre a população nativa, ver Denevan, 1978.
- ³⁹ Bettendorf, 1990 [1699], p. 80.
- ⁴⁰ Hemming, 1978, cap. 15.
- ⁴¹ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 158-59.
- ⁴² Bettendorf, 1990 [1699], p. 95, pp. 198-201; Hemming, 1978, pp. 332-33.
- ⁴³ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 90-92, 112-13.
- ⁴⁴ Hemming, 1978, p. 325.
- ⁴⁵ Hemming, 1978, pp. 335-336.
- ⁴⁶ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 108-9.
- ⁴⁷ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 201-3.
- ⁴⁸ Ferreira, 1984, pp. 132-33.
- ⁴⁹ Bettendorf, 1990 [1699], p. 205.
- ⁵⁰ Bettendorf, 1990 [1699], p. 217.
- ⁵¹ Alden, 1983, pp. 100-1.
- ⁵² Alden, 1983, pp. 101-2; MacNicoll, 1978.
- ⁵³ Sobre a política e legislação, ver Alden, 1983; Beozzo, 1982; Kieman, 1954.
- ⁵⁴ Bettendorf, 1990 [1699], p. 116.
- ⁵⁵ Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão caixa 8, doc. 10. Trechos deste documento foram publicados in Renôr, 1989-90. Agradeço ao prof. Renôr por ter fornecido cópias desta matéria.
- ⁵⁶ Renôr, 1989-90. Sobre a epidemia de 1695, ligada a chegada de escravos africanos, ver Alden e Miller, 1987.
- ⁵⁷ Ferreira, 1894, p. 85.
- ⁵⁸ BCEDEAM, 1987, p. 151.
- ⁵⁹ Leite, 1938-50; Ferreira, 1894, p. 117.
- ⁶⁰ Bettendorf, 1990 [1699], pp. 69-70, 239 segs.
- ⁶¹ Ferreira, 1894, p. 117.
- ⁶² Ferreira, 1894, p. 92.
- ⁶³ «Manifesto a Sua Majestade», ms. s/d, Biblioteca da Ajuda, cód. 51-1X-33, fls. 370-373v.

As sociedades e as culturas indígenas face à expansão territorial luso-brasileira na segunda metade do século XVIII

- ¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, *Pombalina*, cód. 159, fl. 61, doc. de 18 de Novembro de 1757.
- ² Dias, 1968; idem, 1961; Macedo, 1954, p. 91.
- ³ B. N. L., *Pomb.*, cód. 159, fl. 26 v. e segs.
- ⁴ Directório, 1758.
- ⁵ Neto, 1988, pp. 20 e 27.
- ⁶ Alvará estabelecendo... Lei de 7 de Junho de 1755. (BNL., *Res.*, NCB, 264-493).
- ⁷ Alvará estipulando... Lei de 4 de Abril de 1755. (BNL., *Res.*, NCB, 264-493).
- ⁸ *Ibidem*.
- ⁹ Directório, § 14, p. 7, § 92, p. 73, e § 93, p. 38.
- ¹⁰ *Ibidem*, § 80, p. 35.
- ¹¹ Fernandes, 1975, cap. iii, pp. 84 e segs.
- ¹² Directório, § 27, p. 12, § 28, 29, 30, p. 13; §§ 31 e 32, p. 14, § 33, p. 15.
- ¹³ Fortificações..., 1982; Domingues, 1990.
- ¹⁴ Reis, 1959.
- ¹⁵ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arq. 1-1-1, fl. 22, 21 de Julho de 1781; BNL, *Pomb.*, cód. 159, fl. 19, 16 de Novembro de 1755.
- ¹⁶ BNL, *Pomb.*, cód. 622, fl. 10, 29 de Janeiro de 1753.
- ¹⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, *Rio Negro*, cx. 3, doc. 5, 20 de Setembro de 1754.
- ¹⁸ Jourdin, 1978, p. 305.
- ¹⁹ Valiente, 1988, p. 166.
- ²⁰ *Idem*, p. 165.
- ²¹ Voget, 1965, p. 86.
- ²² Jourdin, 1987, p. 308.
- ²³ S. José, tomo IX, 1847, p. 61.