

**CENTRO UNIVERSITÁRIO BARÃO DE MAUÁ
LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

LARISSA DE PAULA DOS SANTOS

**NEGROS DA TERRA: REPRESENTAÇÕES NEGATIVAS SOBRE OS “OUTROS”
INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL (SÉCULO XVI)**

Ribeirão Preto

2022

LARISSA DE PAULA DOS SANTOS

**NEGROS DA TERRA: REPRESENTAÇÕES NEGATIVAS SOBRE OS “OUTROS”
INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL (SÉCULO XVI)**

Trabalho de conclusão de curso em História do
Centro Universitário Barão de Mauá, para
obtenção do título de licenciada.

Orientador: Me. Yuri Araujo Carvalho.

Ribeirão Preto

2022

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

S236n

Santos, Larissa de Paula dos

Negros da terra: representações negativas sobre os "outros" indígenas no Brasil Colonial (século XVI) / Larissa de Paula dos Santos - Ribeirão Preto, 2022.

50p.

Trabalho de conclusão do curso de História do Centro Universitário Barão de Mauá

Orientador: Me. Yuri Araújo Carvalho

1. Representações 2. Indígenas 3. Brasil Colonial I. Carvalho, Yuri Araújo II. Título

CDU 94(81).02

Bibliotecária Responsável: Iandra M. H. Fernandes CRB⁸ 9878

LARISSA DE PAULA DOS SANTOS

**NEGROS DA TERRA: REPRESENTAÇÕES NEGATIVAS SOBRE OS “OUTROS”
INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL (SÉCULO XVI)**

Trabalho de conclusão de curso de História do
Centro Universitário Barão de Mauá, para
obtenção do título de licenciada.

Data de aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Me. Yuri Araujo Carvalho
Centro Universitário Barão de Mauá – Ribeirão Preto

Dra. Nainora Freitas
Centro Universitário Barão de Mauá – Ribeirão Preto

Me. Rafael Cardoso
Centro Universitário Barão de Mauá – Ribeirão Preto

Ribeirão Preto

2022

RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso analisa as representações dos povos indígenas da América do Sul, tendo como foco as elaborações de cunho pejorativo, que se desenvolveram ao longo do Brasil Colonial do século XVI. Para tal estudo, utilizamos cartas, relatos e escritos de tal período histórico elaborados por visitantes, padres em missões ao Brasil, viajantes, aventureiros, colonos, senhores de engenho, entre outros, que se posicionaram a respeito dos povos originários. Além disso, através das falas, pudemos examinar as convicções predominantes entre os europeus lusitanos, desde a esfera social e cultural, até a religiosa e econômica, as quais influenciaram de maneira direta no tratamento dado aos nativos do Brasil. Portanto, através do estudo de tais fontes, procuramos rastrear a gênese histórica que fundamentou o racismo estrutural a respeito dos povos indígenas existente no Brasil atual do século XXI, baseando-nos na hipótese de que tal preconceito surgiu nos anos iniciais de colonização na América do Sul do século XVI.

Palavras chave: Representações. Indígenas. Brasil Colonial.

ABSTRACT

This Course Completion Work analyzes the representations of the indigenous peoples of South America, focusing on the pejorative elaborations that developed throughout Colonial Brazil in the 16th century. For this study, we used letters, reports and writings from that historical period prepared by visitors, priests on missions to Brazil, travelers, adventurers, settlers, plantation owners, among others, who took a position regarding the original peoples. In addition, through the speeches, we were able to examine the predominant convictions among Lusitanian Europeans, from the social and cultural sphere, to the religious and economic sphere, which directly influenced the treatment given to the natives of Brazil. Therefore, through the study of such sources, we seek to trace the historical genesis that underpinned the structural racism regarding indigenous peoples that exists in Brazil today in the 21st century, based on the hypothesis that such prejudice arose in the initial years of colonization in South America. South of the 16th century.

Keywords: Representations. Indigenous. Colonial Brazil.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 6 |
| 2 OS NEGROS DA TERRA: HUMANOS OU BESTAS?..... | 11 |
| 2.1 Os motivos da chegada e colonização dos portugueses no Brasil | 11 |
| 2.2 A esfera indígena pré-cabralina | 15 |
| 2.3 As primeiras e posteriores reações e imagens entre indígenas e europeus..... | 20 |
| 3 NEGROS DA TERRA: INCOMPREENDIDOS EM SUA ALTERIDADE..... | 26 |
| 3.1 Estereótipos hediondos sobre os indígenas | 26 |
| 3.2 Os povos nativos: inocentes selvagens..... | 28 |
| 3.3 A demonização dos indígenas: a representação dos povos originários, incorporada em uma dança da morte através das palavras | 33 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 42 |
| REFERÊNCIAS | 47 |

1 INTRODUÇÃO

No dia 15 de outubro de 2021 o jornal *EL PAÍS* publicou a seguinte reportagem:

No dia 12 de outubro, dois meninos yanomami, de 4 e 7 anos, usavam um pedaço de plástico como se fosse uma prancha enquanto brincavam nas margens do Rio Parima, em Roraima. Na comunidade Macuxi Yano, as crianças aprendem cedo a nadar e sobreviver ao rio. Mas a brincadeira daquele dia terminou em uma tragédia: os dois meninos teriam sido sugados pelo maquinário usado por garimpeiros ilegais na região e depois arrastados pela correnteza, conforme denuncia o Conselho de Saúde Indígena Yanomami e Ye'kuana. Ambos morreram afogados. [...] A morte das crianças, apontam lideranças yanomami, é mais uma tragédia na esteira da constante exploração ilegal de minério no território indígena, mesmo oficialmente demarcado. [...] “A situação exposta é gravíssima e deixa explícita a negligência do Governo com os povos yanomami que vivem à mercê dos invasores”, afirmou o Conselho Distrital de Saúde Indígena Yanomami e Ye'kuana (Condisi-YY), em uma publicação feita nas redes sociais. [...] Em entrevista ao *EL PAÍS*, ele [Júlio Yanomami] conta que havia uma draga de garimpo grande, de dois andares, a 250 metros do local. “Esse maquinário grande suga terra, suga água, come tudo atrás do ouro”, explica. “Acreditamos que a força da draga derrubou as crianças e as arrastou pela correnteza.” Junior Yanomami conta que os dois meninos sabiam nadar e provavelmente caíram em um dos vários buracos deixados pelo garimpo. [...] Agora, afirma Júnior, os yanomami vão solicitar uma investigação à Polícia Federal sobre o caso. “Nós, yanomamis, sofremos muito com os ataques de garimpeiros. Estas crianças tiveram malária e nem haviam terminado o tratamento”, conta. [...] O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por sua vez, manifestou “profunda dor pela morte das duas crianças”. “Também expressamos nossa indignação diante da permanência e o aumento expressivo do garimpo na Terra Indígena Yanomami, sustentados pela inação do Estado brasileiro, omissão a suas responsabilidades constitucionais e às decisões da Justiça, bem como evidenciada ineficácia das operações pontuais dos últimos anos”, criticou. [...] No ano passado, dois yanomami foram assassinados em um conflito com garimpeiros, segundo o mesmo relatório. Indígenas também têm relatado que estão vendo garimpos ilegais cada vez mais perto de suas aldeias. [...] A morte das duas crianças é mais um triste resultado da presença do garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami”, afirma a nota da Hutukara Associação Yanomami, que representa o povo indígena na região. A etnia tem enfrentado nos últimos anos as crises sanitária e ambiental com uma forte escalada de violência pela chegada cada vez maior de garimpeiros. Se antes eles já impactavam regiões como as de Waikás, Aracaçá, e Kayanau, agora avançam por novas áreas, como Xitei e Homoxi, onde a atividade teve um aumento de 1000% entre dezembro de 2020 e setembro de 2021, segundo estimam os indígenas. “Cada mês, cada semana, aumenta o movimento dos garimpeiros. Eles chegam armados em comunidades onde antes não existia garimpo”, conta Junior Yanomami. “[Este aumento] está se refletindo em mais insegurança, violência, doenças e morte para os Yanomami e Ye'kwana”, reclama a Hutukara Associação Yanomami, que pede uma ação enérgica do Governo. [...] a liderança indígena Dario Kopenawa usava suas redes sociais para mais uma vez cobrar atenção das autoridades para os impactos da presença de garimpeiros. “Na Terra Indígena Yanomami, as nossas crianças estão usando água suja e muito volume de mercúrio dos garimpeiros ilegais, cada vez mais os invasores estão crescendo. Governo Federal, retire imediatamente os garimpeiros”, clamava (JUCÁ, 2021).

A partir da notícia, percebemos o quanto a questão de luta social dos povos indígenas é constante na atualidade; contudo, devemos reforçar que a resistência dos nativos começou ainda no século XVI, a partir da invasão do território da América do Sul executada

pelos portugueses, processo o qual contextualiza, a princípio, o tema desse Trabalho de Conclusão de Curso.

Nesse sentido, o presente estudo tem como objeto as representações pejorativas atribuídas aos povos indígenas, elaboradas pelos europeus (mais especificamente os lusitanos), ao longo do século XVI, no Brasil Colonial¹. Buscaremos compreender como essas referidas representações interferiram, de maneira direta e ativa, na forma pela qual os portugueses se comportaram frente aos povos originários.

Com isso, a hipótese inicial desse trabalho era a de encontrar, a partir de relatos, cartas, escritos e registros do século XVI, fossem de cronistas e/ou aventureiros, fossem de padres e/ou colonos, representações detratoras acerca dos povos nativos do Brasil, e como tais elaborações do passado histórico influenciaram diretamente o tratamento dado aos indígenas. Primordialmente, em como tais representações negativas da época configuraram estratégias germinais do tratamento agressivo que os indígenas ainda recebem na contemporaneidade, isto é, supomos que as representações pejorativas do início do período colonial constituem a gênese de parte da atual condição precária dos povos originários.

Isto posto, tal estudo é importante a partir da esfera acadêmica, pois o intuito é possibilitar uma nova contribuição a um tema já trabalhado e explorado por diversos historiadores e antropólogos que colaboraram para uma percepção histórica dos povos indígenas no contexto social, a saber Laura de Mello e Souza, Manuela Carneiro da Cunha, John Manuel Monteiro, Darcy Ribeiro, entre tantos outros.

Para além disso, esse Trabalho de Conclusão de Curso visa uma relevância e valor social para a compreensão da dinâmica histórica do país: o passado do Brasil foi permeado de preconceitos, devido à falta de empatia com a alteridade. De tal modo, é fundamental reconhecer a importância cultural dos povos indígenas como parte integrante da nação brasileira, sendo-lhe intrínsecos os hábitos e costumes cotidianos dos referidos povos. Ademais, entender a violência que ainda assola os nativos, e, com a compreensão da gênese desses atos, objetivar para uma sociedade que respeite e lute por igualdade de cultura e diversidade étnica, garantindo os princípios dos Direitos Humanos.

Somado a esses fins acadêmicos e sociais, o maior impulso para estudar tal tema é fruto do grande interesse desenvolvido pela cultura e sociedade dos povos indígenas na graduação de Licenciatura em História, mais especificamente pela disciplina denominada

¹ Nessa pesquisa, empregaremos os termos "Brasil Colonial" e "Brasil Colônia", a fim de promovermos diálogos com os autores clássicos visitados ao longo dos capítulos, embora saibamos que pesquisas mais recentes têm atribuído aos referidos período e espacialidade o termo "América Portuguesa".

História do Brasil Colônia, na qual não só me identifiquei como historiadora, mas também experimentei momentos reflexivos sobre a realidade étnica brasileira, os quais me fizeram sentir pertencente a uma luta histórica pelo reconhecimento e respeito tanto dos povos indígenas, quanto de todo o movimento negro existente no país. Ou seja, meu entusiasmo e interesse pela História Colonial concebeu essa pesquisa, a fim de mobilizar pensamentos e ações em prol de uma causa humanitária: combater a crueldade que persegue desde o século XVI os indígenas brasileiros.

Nossa pesquisa dialoga com o campo da História Cultural, dentro do qual mobilizamos o conceito de “representações sociais”. Tal conceito foi discutido por Sandra Pesavento, professora do Departamento de História da UFRGS, que durante vinte anos dedicou-se, junto aos demais pesquisadores da área, à História Cultural. Sobre tal enfoque de estudo, Pesavento escreve que, para além da cultura, há

[...] um outro conceito, vital para os estudos da cultura, e que diz respeito às representações. Trata-se, digamos, de uma redescoberta dos historiadores na sua maneira de enxergar o mundo e, sobretudo, o passado, proporcionando uma renovação nos domínios de Clío, no que diz respeito a novas questões e problemas, tal como novos temas e objetos. As representações são a presentificação de uma ausência, onde representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamento (PESAVENTO, 2006, p. 49).

Com isso, a pesquisadora denota a importância do conceito de representações sociais para o âmbito acadêmico, tendo em vista que é uma diferente forma de compreender o passado histórico e seus respectivos fatos. Ainda sobre o conceito das representações e a sua relevância para os historiadores, Pesavento continua:

No início do século XX os etnólogos Marcel Mauss e Émile Durkheim chamavam a atenção para esta construção de um "mundo paralelo de sinais que se colocava no lugar da realidade", entre os povos primitivos que estudavam. Conceito apropriado pelos historiadores, as representações deram a chave para a análise deste fenômeno presente em todas as culturas ao longo do tempo: os homens elaboram idéias sobre o real, que se traduzem em imagens, discursos e práticas sociais que não só qualificam o mundo como orientam o olhar e a percepção sobre esta realidade. Ação humana de re-apresentar o mundo - pela linguagem e pela forma, e também pela encenação do gesto ou pelo som -, a representação dá a ver e remete a uma ausência. É, em síntese, "estar no lugar de". Com isto, a representação é um conceito que se caracteriza pela sua ambigüidade, de ser e não ser a coisa representada, compondo um enigma ou desafio que encontrou sua correta tradução imagética na blague pictórica do surrealista René Magritte, como suas telas "Isto não é um cachimbo, ou "Isto não é uma maçã" [...] O mundo, tal como o vemos, nos apropriamos e transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. Este é o nosso "verdadeiro" mundo, mundo pelo qual vivemos, lutamos e morremos. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima, existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também sobre os sonhos, os desejos e os medos de cada época, sobre o não tangível e o não-visível visível, mas que passa a existir e ter força de real para aqueles que o

vivenciam. [...] Capturar as razões e os sentimentos que qualificam a realidade, que expressam os sentidos que os homens, em cada momento da história, foram capazes de dar a si próprios e ao mundo, constituiria o *crème de la crème* da história, a meta buscada por cada pesquisador! Funcionaria como o reduto mais íntimo da *enargheia*, esta impressão de vida ou força vital deixada pelos homens no mundo (PESAVENTO, 2006, p. 49-50).

Por mais que a presente pesquisa relacione-se com a linha da História Cultural, ao longo desse estudo entramos em contato, quando necessário, com as esferas das Histórias Política e Econômica, para explicitar ou contextualizar certos momentos históricos que foram importantes para a construção das representações negativas dos povos originários. Por exemplo, tivemos de discutir a economia de Portugal para compreender o motivo da expansão comercial e marítima, que culminou, entre outras causas, na invasão do território brasileiro.

Dessa forma, em relação ao quadro metodológico-documental, chancelamos que nossa análise trata-se de uma pesquisa qualitativa, haja vista que investigamos um aspecto sociocultural que aglutina as contribuições de historiadores e antropólogos, que se debruçaram, primordial e essencialmente, sobre documentos históricos produzidos na época colonial do Brasil do século XVI, fossem produzidos na própria colônia, fossem produzidos na Europa do mesmo século. Entre tais documentos, destacamos cartas, relatos manuscritos e livros organizados a partir desse tema, elaborados no referido século. No tocante à significância da pesquisa qualitativa, as autoras Denise Silveira e Fernanda Córdova, em diálogo com Minayo, discutem que a pesquisa qualitativa “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (SILVEIRA; CÓRDOVA, 2009, p. 32).

A pertinência de tais fontes, no âmbito do tema da pesquisa, se encontra em demonstrar como os indivíduos pensavam e agiam em determinada época, não só aqueles que viveram em certo período histórico, mas também os autores de cartas e relatos em geral. Através dos escritos próprios de época, pode-se questionar a respeito de interesses políticos, mentalidades sociais, ações conduzidas no período, a religião predominante, entre outras questões. Nesse sentido, as cartas e relatos foram fundamentais para se construir um panorama das representações vilipendiosas construídas acerca dos povos indígenas durante o século XVI.

Em suma, o objetivo principal dessa pesquisa consiste em analisar as representações sociais pejorativas que foram desenvolvidas em torno dos povos indígenas brasileiros no período colonial, adotando-se o recorte histórico-temporal concentrado no século XVI, através da investigação de cartas, relatos e escritos, nos quais os autores designavam aos povos

originários termos relacionados à bestialidade, à selvageria, à violência, à inocência, à luxúria, entre outros termos deturpadores.

A pesquisa foi dividida em dois capítulos, tendo, respectivamente, três subcapítulos, para melhor entendimento e desenvolvimento do estudo. Assim, o primeiro capítulo foi nomeado como “*Os negros da terra: Humanos ou bestas?*”. O primeiro subcapítulo consiste em uma análise detalhada da sociedade europeia lusitana, e os motivos da expansão comercial de Portugal, tendo como consequência a chegada de tal povo ao Brasil; já o segundo subcapítulo constitui uma investigação sobre a cultura e vida indígena no Brasil pré-cabralino; e, por fim, o último subcapítulo promove um diálogo acerca de como ocorreu o primeiro contato entre indígenas e portugueses, e o desenvolvimento do comportamento e tratamento entre ambos os povos ao longo dos primeiros trinta anos de colonização (com atenções direcionadas ao escambo, à instalação dos europeus na costa brasileira, e assim por diante).

O segundo capítulo, nomeado como “*Negros da terra: incompreendidos em sua alteridade*”, traz em seu primeiro subcapítulo uma contextualização da mentalidade europeia lusitana, desde a esfera social até a esfera religiosa, com o intuito de embasar os possíveis princípios que fundamentaram a forma como os portugueses agiram frente aos povos nativos; o segundo subcapítulo desenvolve a análise das primeiras representações que se formaram dos indígenas: inocentes, ingênuos, moldáveis, etc.; finalmente, o último subcapítulo examina as posteriores representações negativas dos indígenas, as quais, por sua vez, manifestam-se como heranças sociais violentas para os nativos até os dias atuais.

2 OS NEGROS DA TERRA: HUMANOS OU BESTAS?

Para refletir sobre toda a dinâmica pretendida nesse estudo, se faz de suma importância analisar e compreender o passado, em certa medida, no ponto culminante do início do atual racismo étnico e cultural, que advém de uma estrutura socioeconômica vivenciada por alguns países europeus a partir da transição medievo-moderna.

Tal configuração pode ser entendida, inicialmente, a partir dos séculos XV e XVI, em que as ações, pensamentos e decisões construíram e deram rumo a um futuro que mesclava um potencial ganho econômico, a propagação da fé cristã – obtendo, então, o contentamento e bênçãos de Deus – e, não menos importante, alimentar, finalmente, determinada curiosidade acerca dos possíveis mundos que não a Europa, antes desconhecidos por ela.

2.1 Os motivos da chegada e colonização dos portugueses no Brasil

No tocante ao entender as configurações históricas iniciais do Brasil, com vistas aos povos indígenas, as exposições sobre o Império Colonial Português trarão a percepção e a amplitude necessárias, abrindo caminhos fundamentais para conceber: a paisagem da chegada e invasão dos portugueses ao atual Brasil, as relações econômicas – tanto internas no território, quanto externas e estabelecidas com outros impérios e nações –, assim como as novas relações sociais que já se encontravam entre indígenas, e, posteriormente, entre esses povos e os europeus, mapeando todos os processos de escravização e subordinação que perduraram e se modificaram ao longo do tempo, chegando ao atual século XXI, no qual ainda perdura o estrutural racismo étnico.

À vista disso, entendemos que a população de Portugal (cuja mentalidade propiciou as navegações e expansões marítimas que levaram ao “descobrimento” do Brasil) era composta socialmente pela nobreza, pelo clero e pelo povo. Contudo, essas ordens sociais eram complexas o suficiente para existirem camadas dentro delas, e entre as mesmas, uma outra parte da população que tinha suas profissões dentro de um âmbito de desenvolvimento em expansão (BOXER, 2002).

A nobreza era composta por todos aqueles que possuíam a maior concentração de riquezas, e normalmente estavam mais próximos ao Rei, aconselhando-o ou acompanhando-o. O clero também era complexo, pois a Igreja Católica tinha em seu interior sua própria hierarquia religiosa, somado ao fato de existirem "bispos de sangue real como padres de aldeia quase iletrados [...]" (BOXER, 2002, p. 29). Em tal configuração, os fidalgos, os cavaleiros e os

possuidores de terras colocavam-se ao lado do clero enquanto elementos socialmente privilegiados, configurando a classe dominante no aspecto econômico (BOXER, 2002).

Por último, e não menos importante, havia o povo, composto não apenas por camponeses e pescadores - considerados a maior parte da população de Portugal -, mas também por ricos donos de terras (os quais, inclusive, conseguiam contratar mão de obra), por artesãos e por pobres dependentes da agricultura de subsistência familiar (BOXER, 2002). Além deles, havia médicos, mercadores, advogados e oficiais da Coroa, os quais, mesmo compondo um setor social minoritário, viram sua influência crescer de pouco em pouco (BOXER, 2002).

No tocante à parte territorial em si, a maior porção de Portugal era rochosa, cheia de pedras, escorregadia, e seu solo praticamente era deficiente em nutrientes necessários para o plantio, com colheitas escassas. As chuvas eram totalmente instáveis e imprevisíveis, de modo que ou chovia muito ou era totalmente inexistente a precipitação (BOXER, 2002).

Com relação às cidades, eram afastadas geograficamente e encontradas em montes altos. A respeito da demografia, temos o seguinte quadro: mesmo que Portugal já tivesse sofrido com a Peste Negra (1348-1349) e com as guerras contra Castela, ocasionando inúmeras mortes, a população contava à época das expansões marítimas mais ou menos um milhão de habitantes. Nesse sentido, é importante salientar que a maior parte da população era formada por camponeses – os mesmos que se sobrecarregavam com os impostos da Coroa, isto é, a parte da sociedade que mais pagava os tributos. Com relação à distribuição demográfica, a maioria da população se encontrava em Porto, Braga, Guimarães, Coimbra e Bragança (BOXER, 2002).

Em vista disso, a vida nos campos não era fácil para aqueles que não eram donos de terras, pois tinham uma economia baseada em trocas, plantando cereais (como trigo ou milho), ou dedicando-se à produção de vinho e azeite, caso a terra fosse fértil o suficiente. No que concerne aqueles que se localizavam na área urbana, tais como artesãos, médicos e advogados, por exemplo, tinham seu próprio negócio, e todos que desejassem seus serviços já sabiam onde encontrá-los, tendo, nesse caso, suas respectivas rendas próprias, mas não tão estimados socialmente (BOXER, 2002).

Posto isso, a economia de Portugal no que diz respeito à relação comercial com os outros países, através dos mares, era baseada na exportação de peixes, vinho, frutas, sal, cortiça, azeite e favas, sendo negociados com Flandres, Marrocos, Inglaterra e o Mediterrâneo; em contrapartida, os portugueses compravam da Europa Setentrional os tecidos, trigo, madeira, ferro, ouro e prata, e, através do Marrocos, compravam moedas de ouro (BOXER, 2002).

Não obstante, mesmo que o país realizasse transações econômicas via ultramar, os portugueses não eram inatos grandes navegadores e exploradores, bastando analisar as

diferenças entre o litoral e o interior do país, com numerosos habitantes nesse último, e poucos marinheiros no primeiro, ocorrendo, inclusive, durante vários momentos, a falta de navegadores. Além disso, a própria condição costeira rochosa de Portugal limitava os portos em apenas dois deles (BOXER, 2002).

Com isso, indaga-se como uma população tão desigual, com poucos rendimentos agrícolas devido à própria terra, tendo a falta, diversas vezes, de marinheiros especializados, obteve impulso e motivos tão fortes para, durante tempos seguintes, angariar êxito comercial no mar, através das Índias e suas respectivas especiarias, somado à invasão da América, subjungando os povos indígenas, escravizando tanto esses quanto africanos, lucrando com o comércio de pau-brasil e açucareiro. As respostas para tais dúvidas não atingem um veredito entre os historiadores, devido a vários processos e fatos que são considerados (BOXER, 2002).

No impulso inicial a toda uma trama histórica social e política que envolve a América do Sul, está uma curiosidade entre o povo português que foi construída ao longo dos anos, através de relatos de viagens misteriosas e, na maioria das vezes, extremamente fantasiosas, que revelavam as belezas do mundo oriental. E, em um primeiro momento, tal motivo para desbravar novos mares e terras pode parecer pouco influente, contudo era o que mais predominava na mente de muitos indivíduos de Portugal, perpassando algumas classes sociais (BOXER, 2002; SOUZA, 2000).

Relatos como o de sir John Mandeville e as histórias de Marco Polo contribuíram em demasia para aflorar a imaginação portuguesa (BOXER, 2002). Em outras palavras, "no século XII, o maravilhoso ganhou força nova e passou a se mesclar a descrições geográficas do mundo desconhecido ou pouco conhecido dos europeus [...]" (SOUZA, 2000, p. 23), isto é, no imaginário português difundia-se a ideia de que os seres humanos e a natureza (inclusive os animais) eram fantásticos, diferentes e totalmente exuberantes; a noção de território em outras partes do mundo era incorporada pela ideia de haver seres humanos gigantes, homens que possuíam somente um olho na face, sereias e monstros marinhos, entre outros que parecem habitar o âmbito mitológico (SOUZA, 2000).

Concomitantemente, existia um impulso de grande influência entre os portugueses, motivando-os a atravessar os mares e enfrentar seus medos: o fantástico e misterioso rei Preste João. Sobre este soberano, existia uma lenda que já perdurava há mais de um século antes das expansões ultramarinas, na qual acreditava-se que essa figura era descendente dos reis magos, os quais, segundo o cristianismo, teriam visitado Jesus Cristo após seu nascimento para homenageá-lo (SOUZA, 2000).

Além disso, por ser considerado inimigo atroz dos “infieis”, a ideia dos europeus em conhecê-lo era obter ajuda contra os mouros (muçulmanos). O hipotético antagonismo entre o misterioso monarca e os “sarracenos” vinha do tempo da primeira Cruzada, no século XI, quando uma suposta carta vinda de Preste João surgiu e começou a circular. Contudo, há uma certa ambiguidade sobre a quem se destinava a carta, pois o possível primeiro registro do texto é de Otan de Freising, de 1145, e logo após vinte anos, teria o Rei escrito também a Alexandre III, Manuel Comneno e Frederico Barba-Ruiva (SOUZA, 2000).

Quanto à suposta carta escrita ao imperador Manuel Comneno, percebe-se que há um contexto sagrado e outro secular: o relato apresenta Preste João como um sacerdote cristão, tendo incontáveis vassallos ao seu redor, e relatos encantadores acerca do mundo que o cercava, desde riquezas até monstros, com palácios extravagantes, águas miraculosas, pedras preciosas, e também centauros, homens com cabeça de cachorro, gigantes, e outros seres mitológicos. A localização de seu fantástico reino era incerta, passando por Mesopotâmia, China, Índias, Arábia, África Ocidental e culminando na Etiópia. Tal figura expressa o quanto do imaginário europeu influenciou o desbravar dos mares, e os portugueses tiveram papel fundamental nessa busca (SOUZA, 2000).

Para mais, a crença era tão enraizada e fortemente acreditada que em 1487 D. João II deu ordens para Afonso de Paiva e Pero da Covilhã, descobrirem o trajeto terrestre as Índias e identificarem a Terra do Preste João. Portanto, o rei soberano foi um dos grandes impulsos para os portugueses iniciarem as expansões marítimas (BOXER, 2002).

Por outro lado, a procura de especiarias orientais foi mais um dos propulsores fundamentais para que os europeus investissem nas viagens, surgindo conjuntamente com o desejo de encontrar Preste João, pois a deslumbrante carta do monarca misterioso trazia menções a pimenta, cravo-da-índia, incluindo as redes comerciais estabelecidas em África, já vislumbradas pelos portugueses (VILHENA, 2001).

De outra forma, o incessante desejo de ouro da Guiné movimentou não só esforços físicos, mas também lucrativos, quando finalmente iniciaram o comércio com os africanos. Tal interesse surgiu com a ocupação portuguesa de Celta (1415), ao obterem informações acerca das terras negras do Alto Níger e Senegal, onde, segundo os relatos, existia ouro. Além disso, poderiam já ter esse conhecimento com acesso ao mapa catalão, de 1437, ou de falas de comerciantes judeus (BOXER, 2002). Então, em 1442, conseguiram o pó de ouro na África Ocidental e o levaram até Portugal; a partir de então, os mercadores africanos começaram a desviar o ouro para rotas distantes das feitorias lusitanas (uma fortificada em Arguim, e as demais não fortificadas na costa da Senegâmbia para os barcos e postos comerciais

portugueses). O ouro desviado vinha dos reinos de Mali e de Gana, e ia até Tungubutu, para ser comercializado com árabes e mouros, que com a ajuda de camelos ao longo do Saara, carregavam a mercadoria aos Estados Islâmicos do Norte da África (BOXER, 2002).

2.2 A esfera indígena pré-cabralina

Após a investigação acerca da realidade lusitana que não somente antecede as expansões ultramarinas, mas também sobre os efeitos sociais e comerciais consequentes de tais navegações em outros territórios, é significativo e fundamental nesse subcapítulo analisarmos a vida dos povos indígenas sob diversas esferas. Tal discussão é de suma importância para compreendermos como se encontravam os povos nativos antes da invasão dos portugueses no que hoje é o Brasil, isto é, onde se localizavam, como enxergavam o ambiente que os cercava, o que cultuavam, plantavam, de que modo se organizavam socialmente, entre tantas outras particularidades. Para além disso, o presente subcapítulo visa dialogar com a extraordinária e tão diversa cultura indígena, a fim de realizar um contraponto com as visões de ausência impostas aos indígenas através dos portugueses (essas que serão analisadas no segundo capítulo desse trabalho), devido à falta de empatia e compreensão da alteridade ao representarem os comportamentos cotidianos dos povos originários como inferiores.

O indígena antes da chegada dos europeus tinha seus modos de vida, religiosidade, cultura e uma forma de enxergar a realidade de maneira única, isto é, tratava-se de um conjunto de povos que, assim como outros, tinha (e ainda tem) a sua identidade. Após a invasão dos portugueses no litoral da América do Sul, hoje Brasil, desde então, pouco ou nada se valorizou ou compreendeu da cultura tão diversa que é a indígena. Contudo, atualmente, devido às próprias lutas desses povos e da transformação e mudança das Ciências Sociais, busca-se resgatar a essência desses indivíduos que sabiam respeitar a natureza, os animais e a si próprios, com sabedoria milenar. É notório que a conjuntura atual necessita dos povos indígenas devido a tal compreensão que possuem do caráter natural do planeta Terra e de valores que extrapolam o ganho do trabalho exclusivo em forma de dinheiro.

Os incontáveis povos indígenas ocuparam toda a costa atlântica da América do Sul durante milênios a fio, e estavam em um ritmo de habitar o local, desocupar e voltar ao mesmo território. Contudo, acredita-se que nos últimos séculos os indígenas de fala Tupi iniciaram, então, uma ocupação desse território à beira-mar, expulsando os moradores que lá estavam, além de se alojarem também pelo estado do atual Amazonas acima, e ao longo dos rios Paraguai, Guaporé, Tapajós, chegando às suas nascentes (RIBEIRO, 1995).

Esse conjunto de indígenas que se expressavam através do Tupi e que se encontravam em toda costa brasileira denomina-se Tupi-Guarani; e dessa família, havia a ramificação linguístico-cultural para os chamados Tupinambá e os Guarani. Os primeiros ocupavam a faixa litorânea que viria a ser o Norte, até a atual Cananéia; já os segundos habitavam a bacia dos rios Paraná e Paraguai, assim como o espaço territorial da Cananéia e o extremo sul do Brasil. Diante disso, a nomenclatura geral dos Tupinambá e dos Guarani como pertencentes à família Tupi-Guarani é resultado da similitude dos modos de vida desses povos (FAUSTO, 2006).

Para além dos povos da família Tupi-Guarani na extensão litorânea do Brasil, havia também os Goitacazes, na foz do Rio Paraíba; os Aimorés, vivendo no que é hoje o sul da Bahia, até o norte do Espírito Santo; e os Tremembés, que ocupavam o trecho do que viria a ser o Ceará e o Maranhão. Esses grupos, de conhecimento dos Tupi-Guarani, eram chamados por eles de Tapuia, visto que não falavam a mesma língua (FAUSTO, 2006). Tais indígenas descontinuavam a ocupação dos Tupi-Guarani, e comprovam a diversidade dos povos originários.

Embora não tenhamos acesso aos números exatos, estima-se que os povos nativos contabilizavam cerca de um milhão de habitantes, que se dividiam em grupos tribais, e em sua complexidade se juntavam em aldeias que variavam entre trezentos a dois mil indígenas (RIBEIRO, 1995). Por outro lado, também há a possibilidade de moradia no território de aproximadamente dois milhões de indígenas em toda costa, e cinco milhões na Amazônia; esses dados sem precisão advêm do fato de haver dificuldades em obtê-los (FAUSTO, 2006).

Assim, mesmo que se encontrassem em uma mesma etnia, não se reconheciam como nação, e, portanto, não se uniam politicamente - muito embora tenham se aliado, exclusivamente, contra os portugueses -, visto que a matriz Tupi se separava em outras raízes culturais autônomas, que ao não manterem contato umas com as outras, iam se transformando em únicas e singulares e rivalizando entre si mesmas (RIBEIRO, 1995).

Já o cotidiano dos povos indígenas era marcado pela subsistência, rituais sociais e religiosos, com a participação especial da natureza e o respeito a ela dedicado. Desse modo, a agricultura era um dos meios que encontravam para o consumo próprio, sustento e manutenção da vida (RIBEIRO, 1995). Com a ajuda de outras populações, os grupos Tupi conseguiram domesticar plantas diversas para cultivar em seus terrenos, objetivando consumi-las. Nesse sentido, a mais admirável realização foi a de aprender a lidar com a mandioca: sendo venenosa, para poder ingeri-la era necessário retirar o ácido cianídrico da mesma, e assim o fizeram

(RIBEIRO, 1995); através disso, conseguiram produzir a farinha, a qual, com a invasão europeia, sustentou os portugueses na colônia (FAUSTO, 2006).

Para além da mandioca, plantavam outros alimentos como: batata-doce, abóbora, feijão, milho, amendoim, carauá, cabaças, abacaxi, guaraná, mamão, cará, cuias, erva-mate, tabaco, algodão, pimenta, entre outras, como o caju e pequi, que advém de árvores (RIBEIRO, 1995). Ao passo que a agricultura propiciava alimentação, também possibilitava fontes de matéria-prima, diversos estimulantes, condimentos, inclusive venenos, e com isso não tinham dificuldades alimentares, exceto em certas estações do ano, em que ocorria carência ou fartura de alimentos, e, por esse fator também eram adeptos da caça e da pesca (RIBEIRO, 1995).

Afim de plantarem, escolhiam os melhores territórios, derrubavam as árvores com machados e queimavam o local para limpeza (FAUSTO, 2006; RIBEIRO, 1995). Contudo, não se instalavam definitivamente no local, visto que partiam para outro ambiente quando a terra não conseguia mais fornecer alimentos.

À vista disso, dentre os vários costumes do modo de vida indígena se encontra também a forma de se morar. Levando em consideração que cultura é a maneira que determinado povo se alimenta, comunica, enxerga a si mesmo e ao universo, entre outros, a moradia também é peculiar a cada cultura (MUNDURUKU, 2010; RIBEIRO, 1987).

Assim, os povos nativos dormem em habitações que variam de acordo com a necessidade de cada sociedade indígena; e, também, são organizadas e construídas de maneiras diferentes devido ao mesmo motivo. Dessa forma, o conjunto de moradias indígenas denomina-se aldeias, que podem ser fixas ou não, tendo em vista que os povos seminômades constroem suas casas, porém estão sempre se deslocando, e, portanto, as habitações são arquitetadas de maneira a suprir as exigências de cada modo de vida, seja pela sobrevivência, seja por mudanças sazonais (MUNDURUKU, 2010; RIBEIRO, 1987).

Posto isso, as aldeias podem ser classificadas das seguintes formas: aldeia circular; aldeia retangular e aldeia linear (MUNDURUKU, 2010). A primeira consiste na disposição das casas em círculos, tendo um espaço interno para que ocorram diversas cerimônias e interações próprias da sociedade; em relação a segunda, as casas são construídas em um formato de "U", e também possuem um espaço ao meio para atividades específicas; já a terceira, foi influenciada por populações regionais, pois as habitações são ordenadas paralelamente umas às outras (MUNDURUKU, 2010).

Nesse sentido, para cada tipo de aldeamento, há um povo específico. Como exemplo, as aldeias circulares são encontradas nas construções dos Bororo; as retangulares,

com os povos Xavante, Asuriní, Surui; e as lineares, entre os Karajá e os Munduruku (MUNDURUKU, 2010).

Já na esfera das relações sociais, no tocante às cerimônias, o casamento é uma maneira de unir e construir famílias, visto que o namoro é quase inexistente entre os nativos. Nesse sentido, cada povo indígena enxerga e compreende a união matrimonial, havendo, portanto, cerimônias e formas diferentes de se casar indivíduos indígenas (MUNDURUKU, 2010).

Assim, para certos povos, há ritos de maioridade, isto é, uma celebração que marca o momento na vida de um indígena da transição da menoridade à maioridade, ou melhor, da infantilidade ao momento de responsabilização de seus atos e falas próprios. Com isso, após tais rituais, há regras específicas a serem seguidas para quem deseja se casar (MUNDURUKU, 2010).

Por outro lado, existem os casamentos planejados entre famílias no intuito de se unirem, a fim de se ajudarem ou formar alianças sociais. Para tal, podem se casar tanto após a maioridade, quanto serem declarados noivos desde muito jovens. Inclusive, em certas sociedades indígenas, o casamento pode acontecer entre uma menina e um homem já adulto, desenvolvido. Contudo, não há uma obrigação efetiva do matrimônio acontecer, pois o noivado, em certos momentos, pode não se efetivar de fato (MUNDURUKU, 2010).

Além disso, a separação entre os unidos pelos laços matrimoniais pode acontecer de forma natural, o que difere da vida e olhar do europeu português, sendo que o mesmo teria julgado tal ato social como imoral, aquilo que iria contra os preceitos da Igreja Católica (MUNDURUKU, 2010).

Ao que se refere à organização política das sociedades indígenas, como são resolvidos os conflitos, como são escolhidas e pensadas as decisões, a figura do chefe é essencial para representar a comunidade. Isto significa que os povos nativos valorizam a liderança sob a forma de um líder, e, para que o mesmo seja escolhido, é necessário que tenha qualidades sociais e políticas essenciais para exercer sua função social, haja vista que há grupos que competem entre si para o cargo (CLASTRES, 2012; MUNDURUKU, 2010).

Dentre as virtudes, encontra-se a generosidade; o saber as histórias e trajetórias de seu próprio povo; boa comunicação para ser compreendido; exemplar ao realizar os trabalhos que precisam ser feitos dentro da comunidade, entre vários outros atributos próprios de um chefe. Além disso, ter amizades, estabelecendo relações com outros indivíduos, é crucial para que sua boa imagem política permaneça sendo vista com admiração pela população (CLASTRES, 2012; MUNDURUKU, 2010).

Nesse sentido, a autoridade de um chefe é limitada, pois o mesmo comanda a população, e esta também comanda o chefe, isto é, as sentenças do líder têm de fazer sentido e ser aceitas por todos, caso contrário perderá sua influência e respeito, e, conseqüentemente, a capacidade de evitar e apaziguar conflitos (CLASTRES, 2012; MUNDURUKU, 2010).

Já em relação a punições específicas, dentre certos povos indígenas, o chefe não irá decidir sobre o veredito, pois a família afetada irá determinar a melhor ação cabível, ou seja, o chefe se abstém para que os envolvidos possam entrar em um acordo. Contudo, se toda a comunidade estiver sendo prejudicada por diversas questões, o chefe convida todos da aldeia para um diálogo conjunto - assembleia -, ou realiza o Conselho dos Anciãos para, entre si, solucionar o problema (MUNDURUKU, 2010).

Sob outro enfoque, dentre as várias perspectivas constitutivas da vida indígena, encontra-se a religião, envolta por mitos e mistérios, que logo após a chegada dos europeus ao continente sul-americano será vista como maligna pelos mesmos, posto ser repleta de deuses e histórias incompreensíveis aos portugueses. Assim, a religião dos povos indígenas é complexa e diversa, uma vez que toda a rede de crenças advém de variados grupos indígenas, que possuem sua própria visão de mundo e modo de vida peculiar (SILVA, 1994).

Com isso, é de suma importância compreender a consequência do afastamento e o isolamento geográfico que ocorreram ao longo da passagem do tempo entre os povos Tupi-Guarani, dando origem a diversas mudanças e variações na religião, e, por isso, a multiplicidade da mesma existe. Contudo, há semelhanças e bases que não se transmutaram durante todo o transcorrer do tempo, permitindo uma afinidade entre as crenças, gerando uma identidade de fé própria dos povos nativos (LARAIA, 2005).

Inicialmente, a religião indígena é permeada por mitos profundos, com histórias extraordinárias e surpreendentes, seres de muito poder, mas que acima de tudo traduzem e fazem alusão à vida cotidiana, filosofia e ao modo de viver dos povos nativos. Assim, dentro da lógica dos mitos, no universo "há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia, categorias inclusivas e exclusivas [...]" (SILVA, 1994, p. 81), e, nesse sentido, a fé contribuirá em todo o aspecto da realidade indígena, guiando a forma de enxergar a vida, de se portar frente a si mesmo e aos demais da comunidade, inclusive na resolução de problemas (SILVA, 1994).

Nessa perspectiva, para os povos da família linguística Jê, existem diversos seres que vivem em um mundo subterrâneo, terrestre, subaquático e celeste; além disso, Sol e Lua são irmãos gêmeos, frutos da vivência de heróis míticos; antes de tudo ser criado, a desordem imperava (JECUPÉ, 1998; SILVA, 1994). Em contrapartida, na religiosidade dos povos de língua Tukano, na região do Alto Rio Negro, tudo que existe foi criado por seres míticos;

contudo, de dentro de uma anaconda ancestral que realizava o percurso do rio, emergiram, em locais específicos, os povos originários de cada região, com suas atribuições e especificidades (JECUPÉ, 1998; SILVA, 1994).

E a religiosidade interage de forma tão contínua no cotidiano indígena, que todo o universo, o espaço no qual estão inseridos e a própria moradia - a maloca - se moldam para reproduzir o padrão social e cultural, de acordo com o grau de parentesco dos indivíduos (SILVA, 1994).

De outra forma, para os Bakairi, há uma energia chamada de *Ekuru*, que transmite vida a todos os seres vivos e não vivos, que se movimenta em fluxos contínuos de renovação através da morte e da vida. Assim como para o povo Karib, há inúmeras dimensões que dialogam de forma a integrar o todo (SILVA, 1994).

Para além disso, um dos atores fundamentais na prática da fé indígena é o *xamã*, que tem o poder de se deslocar entre dimensões, garantindo o fluxo adequado de energia, além de proporcionar a cura de diversas doenças ao saber controlar e afastar espíritos que causam enfermidades (LARAIA, 2005; SILVA, 1994). Tal termo, *xamã*, é utilizado por etnólogos para representar todo aquele que entre as sociedades indígenas é dotado de poder mágico; em língua Tupi-Guarani, o termo correto para tal indivíduo é *pai'é*, que traduzido para o português significa pajé (LARAIA, 2005).

Outro fator de grande relevância na prática religiosa indígena é o próprio ritual, momento no qual pode-se realizar transformações, curas, renovações, inclusive, reviver o momento de criação do cosmos, através da habilidade e saber do *pa'ie* (LARAIA, 2005; SILVA, 1994).

Sendo assim, a fé indígena, de um modo geral, se fundamenta em uma filosofia de respeito à natureza, equilíbrio ao usufruir da mesma, haja vista que o descontrole pode trazer consequências danosas, como doenças, causadas por espíritos que habitam o todo; uma forma diferente de enxergar a morte, como sendo parte de uma renovação necessária, e uma concepção de que o ser humano é apenas uma pequena parte de toda uma complexa rede existente no cosmos (MUNDURUKU, 2010; SILVA, 1994).

2.3 As primeiras e posteriores reações e imagens entre indígenas e europeus

Devido à expansão marítima portuguesa, com suas inúmeras razões econômicas e sociais, no dia 22 de abril de 1500, chegou, à costa do Brasil, a frota de treze navios chefiada e

liderada pelo fidalgo Pedro Álvares Cabral, em uma idade de mais ou menos 30 anos (BETTENCOURT, 1994; FAUSTO, 2006).

A missão é envolta por mistérios, pois não se sabe ao certo se realmente o comandante estava em direção às Índias e devido a forças marítimas, acidentalmente, chegou em terras brasileiras, ou se devido à real existência de conhecimentos prévios do Novo Mundo, Cabral, secretamente, tentava chegar ao local de terras novas, que propiciavam histórias e desabrochar da imaginação; de qualquer modo, é certo que todos no navio avistaram terras no dia 21 de abril de 1500, porém só ancoraram no dia 22 do mesmo mês (FAUSTO, 2006).

Nesse sentido, entre os viajantes e tripulantes, se encontrava um passageiro que seguia rumo a Calicute chamado Pêro Vaz de Caminha, que tinha em sua posse o cargo de escrivão geral na ida às Índias. Contudo, com a nova realidade posta à sua frente, escreveu, detalhadamente, aos olhos dos portugueses, a nova terra, e, sobretudo, a respeito dos povos indígenas, dando origem a uma obra primordial (BETTENCOURT, 1994).

Em contrapartida, mesmo que Caminha tenha realizado grandes descrições românticas, e sua carta seja considerada, atualmente, uma das obras-primas da literatura da época, os primeiros trinta anos após a "descoberta", por parte dos europeus, da nova terra, passaram despercebidos aos olhos dos portugueses, não sendo vista como relevante ou significativa para que fosse colonizada; o Rei Dom Manuel III nomeou a terra - que antes pensava ser apenas uma ilha - de Vera Cruz, seguida de Santa Cruz, e praticamente ficou conhecida apenas como um local exótico (BETTENCOURT, 1994; FAUSTO, 2006).

No entanto, mesmo que não houvesse um grande interesse, iniciou-se uma atividade econômica – tornando-se a principal daquele momento – que se baseou na extração de pau-brasil, feita a partir do escambo entre portugueses e indígenas, no qual aqueles ofereciam certos utensílios para os povos nativos, tais como machados, foices, facas, tecidos, entre outros, em troca da madeira de pau-brasil, além de papagaios, araras e farinha de mandioca (CUNHA, 1992; FAUSTO, 2006).

Dessa forma, foram empreendidas as primeiras formas de exploração do território a partir do sistema de feitorias (a mesma realizada pelos portugueses na costa africana). A partir disso, as terras foram arrendadas a comerciantes de Lisboa, tendo como dirigente Fernão de Noronha, que ganhou o monopólio comercial. Sua função como tal era a de percorrer 2 mil quilômetros da costa com a ajuda de seis navios e construir uma feitoria a cada ano. Contudo, em 1505, a Coroa decidiu realizar a gestão por si própria (FAUSTO, 2006).

Assim, mesmo que inicialmente a Coroa Portuguesa não tenha dado tanta atenção a descoberta do Novo Mundo, decidiu que era preciso, enfim, colonizar a terra, já que também

estava em disputa pela mesma, não só com espanhóis, mas também com franceses, esses que mais ameaçaram o mercado português, pois também comercializaram a madeira de pau-brasil, enquanto que o Tratado de Tordesilhas (1494) sustentava uma política que os territórios do hemisfério oeste eram de posse da Espanha, e as do Hemisfério leste de Portugal (FAUSTO, 2006).

Nesse sentido, com a expedição de Martim Afonso de Sousa em 1531, inaugurou-se uma nova exploração da costa para colonização, além da concessão não-hereditária de territórios; somado a isto, em 1534 Dom João III formulou o sistema de capitanias hereditárias, segundo o qual toda a costa leste do Brasil foi dividida em quinze partes, e cada uma tinha como responsável um capitão-donatário, sendo apenas administradores e não proprietários; com isso, houve a construção de engenhos de açúcar, depósitos e moinhos de água (FAUSTO, 2006).

Como resultado dessa nova forma de enxergar o Novo Mundo e se fixar nele, também se transformou a forma de negociar e se comportar com os indígenas. A partir do momento que o rei Dom João III instaurou o Governo Geral no Brasil, em 1548, novos personagens surgiram na História competindo em favor de seus próprios interesses, a saber os colonos, a própria Coroa Portuguesa e os missionários das ordens religiosas da Igreja Católica (CUNHA, 1992).

Com efeito, os europeus não mais se satisfaziam com o desenvolvimento econômico via escambo até então realizado, pois precisavam de uma numerosa e sedentária mão-de-obra, visto que era preciso produzir nos engenhos; foi nessa circunstância que a escravização dos povos indígenas começou (CUNHA, 1992; MONTEIRO, 1994).

Para melhor compreensão, a partir de 1540 houve um aumento no sucesso das empresas coloniais ao longo do litoral, tendo como exemplo a capitania de São Vicente que já se estimava ter seis engenhos, com mais de três mil escravizados; com isso, uma maior produção era necessária, assim como outros gêneros, tais como alimentos (MONTEIRO, 1994). Mesmo que houvesse certos latifundiários que utilizavam negros escravizados oriundos da África Ocidental através da compra, quase todos preferiram a mão de obra dos povos nativos (MONTEIRO, 1994).

Com isso, o escambo não supria a alta demanda dos europeus devido ao novo momento econômico, além da ajuda dos indígenas se tornar escassa, pois as trocas que os nativos realizavam se baseavam em um ato simbólico próprio de sua cultura, haja vista que quando ajudaram os portugueses visavam uma aliança com os mesmos, não havendo, portanto, uma intenção mercadológica (MONTEIRO, 1994).

Dessa forma, para além do escambo, os europeus começaram a incentivar guerras entre os povos originários, para que surgissem cativos, e os mesmos pudessem ser negociados como escravizados. Contudo, essa medida se tornou pouco produtiva aos europeus, visto que dentro do tronco linguístico Tupi havia uma dinâmica ritual e de sacrifício denominada antropofagia (MONTEIRO, 1994).

Nesse processo ritualístico, um capturado de outro povo era sacrificado através de um golpe, e digerido por todos os indígenas, como crianças, mulheres, idosos; o único que não participava do repasto era o próprio guerreiro indígena que realizava a morte do prisioneiro, ganhando notoriedade social e política; é importante ressaltar que o guerreiro a ser sacrificado se comportava de maneira soberba e corajosa com o matador, visto que era questão de honra agir dessa forma (CUNHA, 1990; RIBEIRO, 1995).

Devido a tais relações e dinâmicas culturais ligadas à “guerra intrínseca” dos povos indígenas Tupi, os europeus encontraram severas resistências (tanto de captadores quanto de cativos) para a negociação e posterior transformação dos vencidos em escravos coloniais (MONTEIRO, 1994).

Para além disso, as missões se tornaram mais uma alternativa não só de catequizar os indígenas, mas também de adaptá-los ao trabalho da colônia, ajudando na produção e rendimento da mesma. Nesse sentido, os jesuítas se destacaram em tal empreendimento, ao criarem aldeamentos, no quais os padres impunham a fé católica e estabeleciam uma forma de trabalho própria do sistema europeu, diferente da cultura indígena (FAUSTO, 2006; MONTEIRO, 1994).

Em suma, os indígenas eram capturados sob três formas para serem escravizados: os resgates, que consistiam na obtenção de nativos que já se encontravam como cativos para o ritual antropofágico (modalidade mencionada acima); os cativos, permitidos por autoridades da metrópole, que aprisionavam as vidas inteiras de indígenas através da "guerra justa", em combate contra determinados grupos nativos, como uma forma de condenação por atos de antropofagia, alianças com europeus não-portugueses, rejeição da fé cristã e ataques aos povoados lusitanos; e, através dos descimentos, práticas as quais obrigavam os indígenas a se locomoverem para os locais mais próximos habitados por europeus, nos já citados aldeamentos (ALENCASTRO, 2000; FAUSTO, 2006).

Nessa perspectiva, é importante frisar o grande impacto causado na vida indígena pelo contato com o europeu: o morticínio e a desestruturação cultural dos povos originários. A chegada dos portugueses trouxe, também, diversas doenças, contra as quais os nativos não

tinham imunidade, causando epidemias, que entre 1562 a 1563 mataram cerca de sessenta mil indígenas (ALENCASTRO, 2000; CUNHA, 1992; FAUSTO, 2006).

Tais doenças eram a varíola, escarlatina, tuberculose, rubéola, doenças venéreas, lepra e dermatoses. Além disso, a entrada de novos animais trazidos com os europeus, como galinhas, porcos, patos, cachorros, entre outros, facilitou o contágio com a cólera. Somado a isto, os aldeamentos impulsionaram a difusão de moléstias, haja vista que os próprios padres transmitiam doenças aos indígenas, como a tuberculose, e os nativos em aglomeração facilitaram a disseminação; tal era a mortandade, que os povos originários associaram a morte ao batismo católico, visto que normalmente os padres batizavam diversos indígenas à beira do falecimento (ALENCASTRO, 2000; MONTEIRO, 1994).

Contudo, é de suma importância compreender que a resistência indígena contra os abusos e violências dos europeus existiu; as ações se deram a partir de guerras contra os portugueses, como é o caso de uma revolta ocorrida em 1590 no aldeamento de Pinheiros, quando os nativos se rebelaram contra colonos e jesuítas, ocasionando vítimas e destruição, além de quebrarem a imagem de Nossa Senhora do Rosário, simbolizando um ato de resistência contra a catequização forçada (MONTEIRO, 1994, 2000).

Não só se negavam a trabalhar para os colonos, como também realizavam fugas em massa, recorrentes em todo o período do século XVI. Inclusive, inúmeros indígenas se aliavam com os africanos, que também fugiam da escravidão, e ambos os povos faziam negociações em florestas, montanhas e outros locais de possível esconderijo, bem como viviam em conjunto nos quilombos, locais nos quais tanto indígenas quanto africanos se reorganizavam socialmente para recomposição e defesa (FAUSTO, 2006; GOMES; SCHWARCZ, 2018).

Logo, analisando desde o período no qual os europeus chegaram a terra de Vera Cruz no dia 22 de abril de 1500, até o momento em que os engenhos começaram a ter lucro (período no qual o escambo mostrou-se deficitário), percebe-se o quanto a relação entre portugueses e indígenas foi se transformando radicalmente, tendo em vista não só a questão econômica, mas também devido a considerações e concepções que foram circulando tanto na metrópole, quando na própria colônia a respeito dos povos nativos; isto é, toda a dinâmica entre os povos originários e europeus foi impactada não só, mas fundamentalmente pelas visões e mentalidades que se tinham a respeito dos indígenas.

Tais ideias eram escritas e discutidas por viajantes que visitavam a colônia; padres que vinham para catequizar; degredados que escreviam o que pensavam acerca do que viam e viviam, entre outros, nos quais atualmente se tem registros históricos (LAPLANTINE, 2003).

Portanto, o capítulo seguinte analisará relatos e documentos históricos, para delinear as imagens e representações negativas que se discutiam acerca dos indígenas, e como tais ideias permearam e influenciaram as ações europeias contra os nativos no século XVI, bem como o quão e como essas representações se tornaram tão afamadas à época, para que até a conjuntura atual tais considerações ainda estejam presentes.

3 NEGROS DA TERRA: INCOMPREENSÍVEIS EM SUA ALTERIDADE

Questões antropológicas iniciaram seu desenvolvimento concomitantemente a "descoberta" do Novo Mundo, isto é, com indagações acerca do ser humano em sua origem, diferença, costumes, crenças, entre outros. Contudo, a Antropologia (enquanto ciência) iniciou seus passos apenas no final do século XVIII (LAPLANTINE, 2003).

Isto posto, é de suma importância compreender que o contato com a alteridade colocou os europeus frente uma nova realidade. Mesmo havendo teorias, e, inclusive, relatos - como é o caso de Cristóvão Colombo - de monstros marinhos, sereias e homens de um olho só -, o encontro causou não só encanto, mas também espanto frente aos habitantes da América do Sul, os indígenas (LAPLANTINE, 2003; SOUSA, 2000).

3.1 Estereótipos hediondos sobre os indígenas

Frente a essa nova realidade, dentro da mentalidade dos portugueses, alguns questionamentos e certezas foram surgindo entre os europeus que não compreenderam os indivíduos diferentes de si mesmos: se os indígenas poderiam ser considerados humanos; a Igreja Católica avaliando se tinham almas, ou se cometiam pecados; se a terra descoberta era edênica (possivelmente, um paraíso terreal), dentre outras que serão discutidas ao longo do capítulo (LAPLANTINE, 2003; SOUSA, 2000).

Assim, antes de analisar as imagens e representações que se formaram dos povos nativos, é necessário entender certas ideias que circulavam em Portugal, principalmente as do âmbito religioso, para construir um panorama das possíveis origens do contato e tratamento estabelecido com os indígenas que portugueses acreditaram serem corretos, de acordo com suas crenças.

Para tal, é essencial examinar as bulas papais promulgadas ainda na época dos descobrimentos iniciais realizados pelos portugueses, pois as mesmas representam o que significa a colonização para os europeus, assim como explicam variados tipos de comportamentos para com os indígenas. Entre tais bulas, as principais são denominadas: *Dum diversas*; *Romanus Pontifex*; *Inter caetera*. Assim, em cada uma, há permissões e, inclusive, certos movimentos a serem realizados perante uma nova terra e seus respectivos habitantes (BOXER, 2002).

Na primeira, *Dum diversas*, documento de 18 de junho de 1452, o papa Nicolau V permitia a total liberdade do rei Afonso V, e a seu tio Infante D. Henrique - navegador e

explorador das primeiras viagens de descobrimentos de Portugal, tendo como êxito o envio de caravelas ao Sul, na costa ocidental da África, chegando a Guiné, sendo, inclusive, administrador do comércio existente nas mesmas -, de atacar e submeter os habitantes Sarracenos, pagãos e todos aqueles que não servissem a Cristo, bem como escravizá-los até o fim de suas vidas, além de apreender o território e os bens dos mesmos para o Rei e a família (BOXER, 2002; NEMÉSIO, 2006; OLIVEIRA, 2018). De acordo com a bula:

Nós vos concedemos pleno e livre poder, por meio da autoridade apostólica por este edito, para invadir, conquistar, combater, subjugar os sarracenos e pagãos, outros infiéis e outros inimigos de Cristo, e onde quer que estejam estabelecidos seus Reinos, Ducados, Palácios Reais, Principados e outros domínios, terras, lugares, propriedades, acampamentos e quaisquer outras possessões, bens móveis e imóveis encontrados em todos esses lugares e mantidos em qualquer nome e possuídos pelos mesmos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, reinos, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, terras, lugares, propriedades, acampamentos, possessões do rei ou príncipe ou dos reis ou príncipes, e conduzir esses povos em escravidão perpétua e aplicar e apropriar domínios, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, bens e bens deste tipo para você e seu uso e seus sucessores os Reis de Portugal (NICOLAU V, 1452 apud OLIVEIRA, 2018, p. 82-83).

Já a segunda, *Romanus pontifex*, promulgada em 8 de janeiro de 1455, inicialmente elogia os feitos do Infante D. Henrique, realizados desde 1419, salientando a fé e dedicação em Cristo, além de ser elogiado por apresentar o nome de Jesus em regiões diversas, e impor a servi-lo quem assim não o fazia. Em suma, na referida bula, o Infante obtém a permissão de converter pagãos entre Marrocos e Índias; para além, destaca o fato de africanos que foram levados a Portugal, escravizados, se converterem e batizarem (BOXER, 2002).

Assim, entre outras descrições, a que interessa nesta pesquisa se detém no fato que o papa Nicolau V decretou, *motu próprio*, a hegemonia lusitana nas expansões ultramarinas, isto é, que tal monopólio “realmente diz respeito não só a Ceuta e às regiões já conquistadas pelos portugueses, como também a quaisquer outras descobertas que possam ocorrer no futuro, ao sul dos cabos Bojador e Não, e até as Índias” (BOXER, 2002, p. 38), onde poderiam construir igrejas, mosteiros, e destinar sacerdotes para administração.

Por fim, na bula *Inter caetera*, de 13 de março de 1456, há apenas uma reafirmação do que foi exposto na *Romanus pontifex*, pelo papa Calisto III, este também cedendo aos desejos do Rei e seu tio Infante, já mencionados, para que o último fosse administrador das questões religiosas nos territórios invadidos, tais como, por exemplo, estabelecer censuras e funções eclesiásticas, entre outras (BOXER, 2002).

Logo, ao analisar as referidas bulas, promulgadas antes da invasão do Brasil, nota-se que certas ideologias já habitavam a mentalidade e ações europeias a respeito de outros povos

que habitavam diversos territórios. É interessante notar que, vistos sob outra perspectiva, os portugueses assumiram uma postura de superioridade na crença de que Deus os incumbiu a missão de descobrir e colonizar terras antes desconhecidas, que, através do olhar atual, sem o intuito de produzir anacronismos, poder-se-ia pensar em um egocentrismo português (SOUZA, 2000).

A respeito dessa responsabilidade que os portugueses acreditavam ser de seu domínio, um holandês chamado Jan Huigen van Linschoten, que habitou durante seis anos em Goa, nos fins do século XVI, apontou uma crítica direcionada aos lusitanos ao dizer que é “vergonhoso orgulho e presunção” a ação dos mesmos, “porque em todos os lugares querem ser donos e senhores, desprezando e aviltando os seus habitantes” (LINSCHOTEN, 159? apud BOXER, 2002, p. 46).

Após tal preâmbulo sobre as ideologias anteriores, que afetaram violentamente o tratamento recebido pelos indígenas sul americanos, é importante, a partir de agora, examinar as imagens e representações estabelecidas sobre os povos ameríndios.

Nesse sentido, duas "ideologias concorrentes" (LAPLANTINE, 2003, p. 26) desenvolveram-se e manifestaram-se durante os séculos XVI, XVII e a posteriori – não só na dinâmica dentro da colônia, mas também na metrópole –, a partir do momento no qual portugueses se defrontaram com os povos originários: o repúdio à alteridade, devido a uma suposta “falta” característica dos indígenas (conforme o olhar europeu); e o encantamento diante dos nativos, o qual reconfigurava o olhar do europeu sobre si mesmo, chocando-o ao perceber como a sua própria sociedade seria historicamente perversa (LAPLANTINE, 2003).

3.2 Os povos nativos: inocentes selvagens

Assim, em um primeiro instante, quando o português se aproximou dos nativos, inicialmente se estabeleceu uma imagem de um indígena bonito, forte, saudável e inocente, o qual poderia, inclusive, ser facilmente catequizado. Tal ideia foi consolidada, principalmente, pelo escrivão Pero Vaz de Caminha, em seu relato – o primeiro da época – ao conhecer as terras brasileiras (BETTENCOURT, 1994; CAMINHA, 1981; CHAUI, 1994; CUNHA, 1990).

Ligada ao campo da religiosidade e das histórias fantasiosas que circulavam à época, existia, também, a crença segundo a qual os europeus haviam desembarcado no paraíso terreal, a saber, o próprio Éden, devido à exuberante natureza (SOUZA, 2000).

Por outro lado, com as ações de colonização e a chegada de missionários (após 1549), viajantes e cronistas, consolidou-se, aos poucos, uma outra personificação sobre os

povos originários, totalmente oposta ao lirismo inicial – e no que diz respeito a ações concretas, completamente violenta: o indígena passou a ser agressivo, pagão, vingativo, bestial, não confiável, isto é, um selvagem. Sendo assim, a última imagem se instaurou como a mais inalterável; contudo, durante os últimos 500 anos as duas personificações alternaram-se na mentalidade do Brasil, e ambas afetaram (e ainda afetam) diretamente as vidas e as sociedades indígenas (CHAUÍ, 1994; CUNHA, 1990).

Abordemos, primeiramente, a chamada “inocência indígena”. A personificação de pureza foi discutida por Pero Vaz de Caminha, escrivão que acompanhava a frota de Pedro Álvares Cabral. Assim, a forma pela qual Caminha narrou os momentos durante nove dias sugere uma leitura de criação de mundo, levando em consideração o desconhecido. À vista disso, na carta, havia uma nova sugestão do que já se sabia, possivelmente, da existência do Novo Mundo, visto que o escrivão utilizava o termo "achar", oferecendo a possibilidade de que as instruções dadas a Cabral pela Coroa lusitana tivessem sido propositalmente ignoradas (BETTENCOURT, 1994; CUNHA, 1990).

Assim sendo, percebe-se o fascínio de Caminha frente aos habitantes da nova terra. Toda a sua atenção de olhar e escrever, inicialmente, dirigia-se aos nativos, sendo que a natureza seria detalhada somente algumas páginas depois, em que surgiriam terras férteis, águas limpas, entre outras particularidades (BETTENCOURT, 1994).

Foi nesse momento que se iniciaram as primeiras interpretações acerca dos indígenas, que ao longo do tempo transformar-se-iam de ingênuos e atraentes, para malignos e demoníacos. Contudo, é preciso compreender esse primeiro olhar de surpresa e admiração, encontrado inicialmente em Pêro Vaz de Caminha (BETTENCOURT, 1994). À primeira vista, o que mais chamou atenção do escrivão - a primeira descrição a ser feita dos indígenas - foi a forma na qual esses se apresentavam:

E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que, quando o batel chegou à boca do rio, eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos, e suas setas [...].

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas; e estão acerca disso com tanta **inocência** como têm em mostrar o rosto. Traziam, ambos, os beijos de baixo furados e, metidos por eles, ossos. Ossos brancos, do comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e o que lhes fica entre o beijo e os entes é feito como um roque de xadrez, e em tal maneira o trazem ali encaixado que não os magoa, nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber.

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas

de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. A qual andava pegada nos cabelos, pena a pena, com uma confeição branda como cera, e não no era. De maneira que andava a cabeleira mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia minguá mais lavagem para a levantar (CAMINHA, 1981, p. 15-19, grifos nossos).

Além disso, o escrivão admirava as penas de aves e os desenhos à base de tinta que ornamentavam o corpo dos povos originários, descrevendo as cores, e contemplando um deles "[...] todo cheio de penas, pegadas pelo corpo, que parecia assetado como S. Sebastião [...]" (CAMINHA, 1981, p. 32); observando outros que "[...] traziam carapuças de penas amarelas; outros de vermelhas; e outros de verdes. E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima, daquela tintura [...]" (CAMINHA, 1981, p. 33 apud BETTENCOURT, 1994, p. 39).

Com base nisso, nota-se que a nudez é o primeiro aspecto que representa a inocência indígena (retratada não apenas pelo escrivão, mas por outros cronistas coloniais). Porém, há uma violência simbólica² contra as mulheres indígenas, pois, entre outros tratamentos que serão analisados adiante, a maneira de descrever a nudez entre ambos os sexos é diferente; verifica-se, então, que frente aos olhos europeus as mulheres indígenas são como “objetos sexuais”³ (CUNHA, 1990; JULIO, 2015).

Caminha escreveu que “ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha” (CAMINHA, 1981, p. 30-31). Ainda de acordo com o escrivão lusitano, “uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima, daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (CAMINHA, 1981, p. 33-34). Novamente de acordo com Caminha:

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, assim nuas, que não pareciam mal; entre as quais andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que não havia aí nenhuma vergonha (CAMINHA, 1981, p. 47).

² Para Pierre Bourdieu, a violência simbólica possui relações umbilicais com o chamado “poder simbólico”: “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

³ O termo “objetos sexuais” advém da pesquisa “Mulheres indígenas na América Colonial”, realizada por Suelen Siqueira Julio, Mestra em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense (UFF), que utiliza tal termo para enfatizar e contextualizar no preâmbulo do artigo como as mulheres indígenas foram vistas aos olhos europeus, no passado colonial da América (JULIO, 2015).

Assim, a partir das leituras de tais trechos dos escritos de Caminha, entende-se que suas descrições advêm de uma estrutura e uma crença social existentes na Europa, segundo as quais as mulheres seriam inferiores em aspectos biológicos e mentais em relação aos homens. Tal ideologia se materializou na colônia, e, como consequência, solidificou a imagem dessas mulheres como procriadoras, o que proporcionará a prática de “cunhadismo” (RIBEIRO, 1995).

Além disso, o escrivão não compreendia o modo de viver indígena, desprezando toda a agricultura e o artesanato dos mesmos, ao escrever que os nativos não tinham agricultura própria, não domesticavam animais, não possuíam casas para se abrigarem (o que será refutado durante a própria experiência do escrivão) e por não adorarem nenhuma entidade religiosa. Somado a isto, os europeus não conseguiram compreender que entre os povos nativos havia chefias, divindades e organizações sociais específicas. Porém, a considerada inocência abria caminho para os indígenas serem modificados conforme a vontade dos portugueses, desde a forma de viver, até a vida religiosa, como o escreve Caminha (CUNHA, 1990):

Parece-me gente de tal inocência que, se se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, porque eles não têm, nem entendem em nenhuma crença, segundo parece [...] E imprimir-se-á com ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, e por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais, e tão rijos, e tão nédios, que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos (CAMINHA, 1981, p. 74-75).

A partir disso, foi inaugurada uma das primeiras representações indígenas que perdurará durante os primeiros quase cinquenta anos do século XVI - e que tem suas raízes até os dias atuais -, de serem "gente bestial, e de pouco saber" (CAMINHA, 1981, p. 53), inocentes e sem cultura o suficiente para os portugueses catequizarem e transformá-los conforme suas regras sociais (CUNHA, 1990).

Entretanto, com o majoritário encantamento português pelo Oriente, o Novo Mundo “descoberto” não incitou (ao menos, inicialmente) aguçadas curiosidades na mentalidade colonizadora no início do século XVI, ou mesmo desejo de conhecimento a respeito dos povos e da natureza. Tal desinteresse foi alimentado pelo fato de as novas terras não terem despertado interesses comerciais e exploratórios de grande porte durante os trinta primeiros anos após o desembarque da frota cabralina. Somado a isto, as cartas de Caminha ficaram armazenadas nos

arquivos portugueses, e desconhecidas entre a população europeia até o ano de 1773 (CUNHA, 1990).

Porém, a nudez seria citada novamente por Américo Vespúcio, cosmógrafo que embarcou na segunda expedição em 1501 para analisar a costa brasileira, desde o cabo de São Roque até São Vicente, no período de dez meses, a mando de Dom Manuel. Como consequência, suas descrições formaram o lastro final da primeira imagem indígena, ao citar a ausência de cobiça entre os nativos (devido à suposta inexistência de propriedade), e salientar a longa vida dos ameríndios (CUNHA, 1990). Convém salientar que Vespúcio conviveu durante vinte e sete dias com os povos nativos brasileiros, escrevendo a respeito deles as seguintes palavras:

Encontramos naquelas regiões tanta multidão de gente quanto ninguém poderá enumerar, como se lê no *Apocalipse*, gente, digo, mansa e tratável. Todos, de ambos os sexos, andam nus, sem cobrir nenhuma parte do corpo; como saem do ventre materno, assim vão até a morte. Com efeito, têm os corpos grandes, quadrados, bem-dispostos e proporcionais, com cor tendendo para o vermelho, o que lhes acontece, julgo, porque, andando nus, são bronzeados pelo sol. Têm o cabelo amplo e negro: são ágeis no andar e nos jogos, de rosto afável e bonito, que, contudo, eles mesmos destroem. Com efeito, eles perfuram as maçãs do rosto, os lábios, as narinas e a orelha [...]. Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Nem têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns (VESPÚCIO, 2013, p. 6-7).

A respeito da longevidade indígena, Vespúcio encontrava explicações essencialmente ligadas a um suposto determinismo geográfico, inibidor de moléstias (embora ineficaz para o apaziguamento de certas atividades consideradas “bestiais”):

Vivem 150 anos. Raramente ficam doentes. Se adoecem, curam- -se com raízes de algumas ervas. Essas são as coisas mais notáveis que conheci sobre eles. Ali o ar é muito temperado e bom, e – pelo que pude conhecer da relação com eles – nunca [houve] peste ou outra doença oriunda da corrupção do ar. Se não morrem de morte violenta, vivem longa vida. Creio [nisso] porque aí sempre sopram os ventos austrais e, principalmente, o que chamamos euro, que é tal para eles o que para nós é o aquilão (VESPÚCIO, 2013, p. 9).

Por outro lado, as discussões em torno dos povos nativos efervesceram em tamanha proporção na Europa, em torno da metade do século XVI, que se transformaram em uma questão pública, gerando, ao longo de meses em Valladolid, na Espanha de 1550, debates a respeito de tais perspectivas: inocência ou não dos indígenas (LAPLANTINE, 2003).

Com isso, entre ambiguidades a respeito dos povos originários, Bartolomeu de Las Casas, conhecido como “Patrono das Nações indígenas”, por defender os povos nativos e tentar valorizar a cultura dos mesmos no século XVI, em sua fala crítica, trouxe ângulos que refletiam a pureza e a inocência indígenas, devido aos seus modos de viver, comparando-os com as

sociedades europeias que, em sua visão, se tornaram corrompidas ao longo da história (NASCIMENTO FILHO, 2005). De acordo com Laplantine:

Aqueles que pretendem que os índios são bárbaros, responderemos que essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. [...] Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. [...] Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações do mundo conhecidas como policiadas e razoáveis, e não eram inferiores a nenhuma delas. Assim, igualavam-se aos gregos e os romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. Eles superavam também a Inglaterra, a França, e algumas de nossas regiões da Espanha. [...] Pois a maioria dessas nações do mundo, senão todas, foram muito mais pervertidas, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua forma de se governarem e exercerem as virtudes morais. Nós mesmos fomos piores, no tempo de nossos ancestrais e sobre toda a extensão de nossa Espanha, pela barbárie de nosso modo de vida e pela depravação de nossos costumes (LAS CASAS, 1551 apud LAPLANTINE, 2003, p. 26).

Ainda mais, possivelmente, com a chegada de diversos navios à costa brasileira, seguindo as primeiras expedições já citadas, tais representações indígenas se incorporaram definitivamente na mentalidade europeia, devido aos degredados, aos intérpretes e outros indivíduos, que ou somente visitaram, ou se fixaram em terras brasileiras. À exemplo disso, o italiano Antonio Pigafetta (1491-1534), que embarcou na expedição de Fernão de Magalhães, somente à título de visitação, em seus escritos resumiu os povos nativos apenas em sua nudez, e na longevidade de suas vidas (CUNHA, 1990).

Logo, a imagem do indígena nu, inocente e moldável se consolidou firmemente nas concepções dos europeus que praticaram o escambo entre os povos originários, e tal noção perduraria até a década de 1530, época na qual foram implantadas as capitânicas hereditárias na colônia (CUNHA, 1990).

3.3 A demonização dos indígenas: a representação dos povos originários, incorporada em uma dança da morte através das palavras

Se, de um lado, à primeira vista, os indígenas foram representados como inocentes e "moldáveis", contrariamente, a partir de 1530, as personificações se tornaram totalmente diferentes. Basicamente, os nativos foram representados tanto por aqueles que estavam vinculados à terra através da colonização (a saber, administradores locais, missionários [padres] e residentes portugueses), quanto por autores que não eram de origem ibérica, mas que tinham ligações comerciais com os povos originários; ademais, houve uma disputa entre protestantes e católicos no âmbito religioso que influenciou diretamente a forma de enxergar as terras brasileiras e os nativos (CUNHA, 1990).

Todavia, para contextualizar as origens de tais formulações hediondas acerca dos indígenas, se faz necessário compreender a mentalidade europeia frente ao desconhecido: isto é, tanto as terras, quanto os habitantes. Assim, estes últimos sempre despertaram a curiosidade dos portugueses, e, por isso, imaginaram que os residentes de locais desconhecidos fossem uma humanidade diferente, exótica, mas também monstruosa (SOUZA, 2000).

Nesse sentido, a cada localidade "descoberta", migrava-se o referido imaginário para outro lugar desconhecido. Logo, assim como acreditaram os europeus que o Brasil fosse o próprio Éden, ou seja, um paraíso terreal, também projetaram as crenças da existência de monstros e uma humanidade totalmente distinta (SOUZA, 2000).

Por um lado, no século XV, a imagem do monstro se demonizou cedendo lugar a uma fusão de "monstros humanos individuais" (SOUZA, 2000, p. 53); por outro, o ser humano dito na época "selvagem", isto é, aquele que morava entre as matas, florestas e rios, e distante da "civilização", se fundiu também a ideia de monstruosidade (SOUZA, 2000).

Por exemplo, para François Gagnon, intelectual francês autor do artigo *Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique*, a "humanidade monstruosa" representava um afastamento geográfico, enquanto o "homem selvagem" traduzia a própria hierarquia que existia na sociedade (GAGNON, 1975 apud SOUZA, 2000, p. 53-54). Com isso, ambas as imagens se homogeneizaram: o indígena passou a ser monstro, devido à distância, e selvagem por andar nu, vivendo entre as matas. Em síntese, para a então Santa Terra de Vera Cruz se destinaram as concepções acerca de monstros e locais nunca antes visitados, que intervíram de forma direta na relação entre portugueses e os povos originários (SOUZA, 2000).

Sendo assim, a partir do diferente modo europeu de enxergar os nativos como não-inocentes, entre a visão de monstros e de humanidade díspar, não houve uma sequência de pensamentos ou uma condição temporal que demarcasse uma possível primeira imagem entre ambas as concepções, pois as mesmas convergiam simultaneamente entre os portugueses (tendo, inclusive, influenciado os 500 anos da existência do Brasil no que se refere aos povos indígenas, gerando frutos de tais ideias até os dias atuais) (CUNHA, 1990; SOUZA, 2000).

Porém, entre os relatos, a partir da instalação das capitânicas hereditárias, o termo "bárbaro" foi muito empregado para descrever os povos indígenas, e, conseqüentemente, tal denominação foi palco de justificativas para não somente colonizar as terras brasileiras, mas também para apresentar uma certa cultura aos indígenas (a qual seria inexistente para os silvícolas, conforme a visão europeia), evangelizá-los, ou até escravizá-los, e, dependendo da

circunstância (sendo ela favorável aos portugueses ou não) exterminá-los, e assim o foi na História entre indígenas e europeus (CUNHA, 1990; SOUZA, 2000).

Dessa forma, entre os escritores que vislumbraram nos povos indígenas uma humanidade diferente, se encontra Pero de Magalhães Gandavo, cronista da época colonial, que escreveu sobre a natureza (um edenizador da mesma), as plantas e os nativos; detalhou a terra a fim de despertar o interesse dos portugueses para morarem no local. Sua obra *O Tratado da Terra do Brasil* foi redigida anteriormente a 1573, e não se sabe especificamente onde se instalou, sendo provável que esteve na capitania de São Vicente (GANDAVO, 2008; SOUZA, 2000). Assim narrou sobre os nativos:

Não se pode numerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fosse os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente [...] Estes índios são mui belicosos e têm sempre grandes guerras uns contra os outros; nunca se acha neles paz nem é possível haver entre eles amizade; porque umas nações pelejam contra outras e matam-se muitos deles, e assim vai crescendo o ódio cada vez mais e ficam inimigos verdadeiros perpetuamente (GANDAVO, 2008, p. 65-66).

Além disso, ao que se somou ao grande conjunto de representações pejorativas, encontram-se os estereótipos do indígena sem crença alguma; aquele que não possui escrita; ausente de um governo que os comande; que não possui moral social; do mesmo modo, devido aos nativos (supostamente) não pronunciarem as letras R, L e F, formulações acerca da sociedade indígena foram realizadas; em outras palavras, na visão dos europeus, não possuíam rei, lei e fé por não terem tais letras em sua língua (CUNHA, 1990; LAPLANTINE, 2003; SOUSA, 2000).

Tais pensamentos foram resumidos por Gandavo em seus escritos da seguinte maneira: “A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (GANDAVO, 2008, p. 67).

Nesse sentido, tais termos abriram caminho para que os povos originários fossem considerados bestiais, haja vista a aparência, a forma de se alimentarem (segundo os portugueses) semelhante a um animal, assim como o disse Caminha ao enfatizar que os indígenas são "gente bestial, e de pouco saber, e por isso são assim esquivos. Eles porém contudo andam muito bem cuidados e muito limpos" (CAMINHA, 1980, p. 53); em suma "bons animais" (SOUSA, 2000, p. 63), e selvagens (LAPLANTINE, 2003; SOUSA, 2000).

Tais elaborações discursivas/representacionais ganharam novos ímpeto e arrojo com a chegada dos jesuítas, a partir de 1549. Apesar de os inicianos não incentivarem a escravidão indígena – inclusive gerando disputas internas com os colonos, o que futuramente ocasionaria a expulsão da ordem religiosa por Marquês de Pombal, visto que os senhores de engenho que quisessem mão de obra tinham de pagar –, os padres não respeitavam os povos nativos em sua cultura, haja vista a fala de um deles, Manuel da Nóbrega, ao acusá-los de serem “[...] gente de condição mais de feras bravas que de gente racional” (CUNHA, 1992; SOUZA, 2000, p. 64).

Do mesmo modo, o franciscano missionário Frei Vicente do Salvador discutiu sobre os indígenas. Conhecido como “Pai da História do Brasil” e “Heródoto Brasileiro” por escrever as obras *Crônica da Custódia do Brasil* e *História do Brasil*, salientou em seus relatos o quão era importante catequizar os indígenas, e, por isso, as missões seriam fundamentais (WILLEKE, 1963). Salvador, em seus escritos, novamente evocou a ideia do indígena sem rei, fé e lei:

Nem uma fé têm nem adoram a algum deus; nem uma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que lha dê a quem obedeçam, senão é um capitão, mais para a guerra que para a paz, o qual entre eles é o mais valente e aparentado; e morto este, se tem filho e é capaz de governar, fica em seu lugar, senão algum parente mais chegado ou irmão (SALVADOR, 2010, p. 96).

Além disso, o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa, que se instalou na colônia em 1569, e procurou ao longo do rio São Francisco possíveis lucros na natureza, produziu escritos relatando perspectivas sobre o processo de colonização – tendo, inclusive, divulgado sua obra aos nobres próximos de Felipe II, rei da Espanha (AZEVEDO, 2007). Igualmente, Sousa trouxe em seu relato a personificação de indígenas sem fé, lei e rei:

Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F,L,R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai (sic), e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pandeo, para dizerem Lourenço, dizem Rorenço (sic), para dizerem Rodrigo dizem Rodigo (sic); e por este modo pronúnciam todos os vocábulo em que entram essas três letras (SOUSA, 1587 apud CUNHA, 1990, p. 97).

Vários outros cronistas também escreveram sobre os povos originários brasileiros. Entre eles, Gaspar Bárleu, holandês que produziu em 1647 a obra *Feitos recentemente*

praticados durante os oito anos no Brasil, a pedido do próprio Mauricio de Nassau, na qual exibia os trabalhos realizados pelos holandeses no Nordeste (NETO, 2010). Bárleu mencionava os povos nativos também dentro do conceito da barbárie: "Enfim, comprazem-se admiravelmente em sórdida e fétida barbárie" (SOUZA, 2000, p. 57).

No mesmo sentido, Vespúcio retoma a noção da falta de leis e reis ao escrever: "Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes do que epicuristas do estoicos. Entre eles não há mercadores nem comércio das coisas" (VESPÚCIO, 2013, p. 8).

Ademais, o franciscano André Thevet, cosmógrafo, geógrafo e narrador de viagens, desembarcou no Brasil em 1555, escreveu sobre a França Antártica, mas também não deixou de comentar sobre os nativos, que, mesmo considerando-os "boa gente" (THEVET, 2018, p. 193), também os denominou de "canalha" (SOUZA, 2000, p. 57; THEVET, 2018, p. 186).

À vista disso, para além dos olhares a respeito da fé, da lei, dos reinos e da barbárie, na perspectiva do português católico, o que os incomodava de maneira intensa eram os ditos pecados os quais os indígenas realizavam, segundo a ótica europeia. Assim, novas concepções de cunho negativo surgiram, e outras ainda persistiam, a saber: preguiça; nudez; paganismo; violência; luxúria; sodomia; e, também, a poligamia e o incesto (CUNHA, 1990; SOUSA, 2000).

Com isso, inúmeros foram os padres que criticaram de forma ferrenha as ações dos povos nativos, tomadas como pecaminosas. Dentre os religiosos, destacamos o padre Jerônimo Rodrigues, que participou de uma missão entre 1605 a 1607, na qual o intuito era realizar sacramentos iniciais, a saber, batismos, casamentos, entre outros. Nesse sentido, Rodrigues escreveu sobre os indígenas Carijós nas localidades meridional e litorânea, dando ênfase às particularidades do cotidiano, tais como as formas de se alimentar, interagir, e assim por diante (SOUSA, 2000; NUNES; SCHMITZ, 2020). Assim escreveu sobre os nativos:

No vício da carne são sujíssimos, *scilicet*, têm muitas mulheres, têm as sobrinhas por mulheres, duas irmãs suas madrastas, as filhas das mulheres, suas antes.- das, têm também por mulheres, as netas, filhas de suas verdadeiras filhas, e alguns têm por mulheres as próprias filhas. E o que mais espanta [é] haver índia que têm dous maridos, e destas muitas; e ambos estão juntos com elas. E porque um destes se apartou de uma pera casar com outra, o consorte teve mão nele pera que a mulher lhe desse umas poucas já que se apartava dela pera tomar outra. Outros há que deixam andar as mulheres por onde e com quem elas querem. Dizem que são angaturamas. E por isso não fazem nherana. E outros que têm as próprias filhas, que fizeram, por mulheres [...] São naturalmente acanhados, gente pera pouco, maviosa, afeminada, fôra de todo gênero de trabalho (RODRIGUES, 1607 apud LEITE, 1940, p. 232).

No que diz respeito ao estereótipo da preguiça, Anthony Knivet (1560-1649) também a citou em sua obra; aventureiro, estava à procura de riquezas, e, por isso, se juntou a viagem de Thomas Cavendish (terceiro navegador que percorreu o globo). Porém, foi abandonado em uma praia de São Paulo após a morte daquele, e, durante dez anos, foi escravizado pela família Correia de Sá (KNIVET, 2007).

Knivet conseguiu fugir. Contudo, além de ter sido aprisionado pelos Tupiniquim, também viveu entre Tamoio. Nesse sentido, o aventureiro relata a bondade dos nativos, em comparação aos portugueses. Entretanto, possui uma mentalidade europeia de enxergar os povos originários como “gente indolente, que não se importa com nada, deitando o dia todo, preguiçosamente, nas suas moradias, e nunca saindo para outras regiões, exceto para procurar víveres” (SOUSA, 2000, p. 62; RODRIGUES; VIEGAS, 2017).

Por outro lado, uma nova representação que se estabeleceu dos povos nativos se tornou muito mais impactante e aterrorizante aos olhos europeus, tanto na Colônia quanto na Metrópole lusitana: os indígenas como “canibais” (CUNHA, 1990).

Em outras palavras, esse movimento típico entre os Tupinambá (mas não apenas) fazia parte de uma estrutura ritualística na qual, no contexto da guerra, uma sociedade indígena capturava um guerreiro oponente, para ser morto e – dentro de um processo norteado pelo conceito mágico de vingança, próprio dos indígenas – digerido por todos da aldeia, desde crianças e mulheres, até idosos. Nesse sentido, ao crânio do cativo era destinado um golpe fatal, e o homem que desferiu o golpe ganhava prestígio social, pois se tornava, de fato, um guerreiro ativo, obtendo mulheres, isto é, matrimônios, filhos e, acima de tudo, respeito; porém, não se alimentava do corpo, retirando-se para isolamento (CASTRO; CUNHA, 1986).

Com isso, é de suma importância compreender que a honra movimentava os povos Tupinambá, e o alicerce da mesma era a vingança ritualística, e todos os indivíduos se dinamizavam em volta dessa perspectiva. Isto é, a vingança tupinambá assemelhava-se, em certa perspectiva, ao perdão do cristianismo, constituindo-se como base das crenças religiosas indígenas. A saber, a crença Tupinambá, dentre outras esferas, era permeada pela ideia de uma vida eterna, esta que seria dada e vivida com honra àqueles que vingaram-se de seus inimigos (CASTRO; CUNHA, 1986).

A exemplo: um nativo doente chamado Pindobuçu pediu ajuda ao frade franciscano André Thevet (1502-1590); o religioso cristão aconselhou Pindobuçu a não mais acreditar nos xamãs, e, acima de tudo, não realizar o ritual antropofágico; o indígena aceitou a primeira condição, mas a segunda foi recusada da seguinte forma: "mesmo que Tupã lho pedisse, não poderia fazê-lo: e se o fizesse, morreria de vergonha” (THEVET, 1557 apud CASTRO;

CUNHA, 1986, p. 62). Dessa forma, nota-se a importância de tal ritual para os povos originários.

Contudo, a visão dos portugueses acerca dessa realidade tupinambá foi permeada de preceitos morais e cristãos da sociedade lusitana, pois o “canibalismo” impactava a imaginação europeia (tais ações, consideradas demasiadamente bárbaras, não encontravam ecos em territórios conhecidos pelos brancos). Ademais, desenvolveu-se um certo horror frente ao ato de antropofagia (assim como o é no cenário social atual), pois, primeiramente, o ato de comer carne humana perpassava um tabu social, este que influenciava diretamente a mente lusitana do século XVI; além disso, as gravuras da época relativas a esse momento ritualístico transmitiam sofrimento (o mesmo de um possível purgatório, isto é, pautado por tormentos e cercado de feitos diabólicos); finalmente, digerir carne humana, na visão europeia católica, se assemelhava ao rito de eucaristia da Igreja Católica (BELLUZZO, 1994; CUNHA, 1990).

Nesse sentido, o primeiro cronista que narrou o ritual antropofágico foi Américo Vespúcio; o cosmógrafo relatou um “paradoxo” que enxergou na sociedade Tupinambá acerca do “canibalismo”: os indígenas compartilhavam tudo o que possuíam, desde terras, à comida, e, no entanto, guerreavam sem haver fins, já que não praticavam a pilhagem, não eram gananciosos, e, entre os nativos, não existia a cobiça (CUNHA, 1990).

Assim, aos olhos de Vespúcio, o ato de matar o inimigo estava ligado, apenas, à simples vingança de seus antepassados, e, como consequência, o cosmógrafo criou uma representação dos povos indígenas que realizavam tal cerimônia, de guerrearem sem um propósito evidente, o que trouxe, novamente, a ideia de uma luta bestial (CUNHA, 1990). A partir disso, Vespúcio assim relatou sobre o “canibalismo”:

Os povos geram guerras entre si sem arte nem ordem. Os mais velhos, com certos discursos, dobram os jovens para aquilo que querem e incitam para as guerras, nas quais matam cruelmente e mutuamente. E, aqueles que conduzem cativos de guerra, conservam não por causa da vida deles, mas para matá-los por causa de sua alimentação. Com efeito, uns aos outros, os vencedores comem os vencidos. Dentre as carnes, a humana é para ele alimento comum. Dessa coisa, na verdade, ficais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles se admiram de não comerem nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima (VESPÚCIO, 2013, p. 8).

E ainda, em outra carta, o cosmógrafo formulou uma explicação para tal comportamento: comiam carne humana por não terem o animal cachorro que os auxiliassem na caça (CUNHA, 1990):

A carne que comem, máxime a comum, é carne humana, do modo que se dirá. Quando podem obter outra carne, de animais ou de aves, eles a comem, mas capturam poucos [animais] porque não têm cães e a terra é muito densa de bosques, que estão cheios de feras cruéis; por isso, não costumam meter-se nos bosques, salvo com muita gente (VESPÚCIO, 2013, p. 81).

À vista disso, o padre João de Azpilcueta Navarro, em missão jesuítica no Brasil, escreveu, no ano de 1551, localizando-se na Capitania da Bahia, acerca dos feitos jesuíticos realizados na construção de casas e igrejas, além de relatar sobre os indígenas e as formas de vida dos mesmos (CAMPOS, 2013; FONSECA, 2007). Desse modo, Navarro também citou a antropofagia indígena:

D'ali também iam os aldeias a baptisar alguns que estavam para matar e comer, trazendo-os primeiro, segundo podia comprehender sua capacidade, ao conhecimento de nossa Santa Fé e consentindo no Bautismo. Este mal de se comerem uns aos outros anda mui damnado entre elles e é tanto que os dias passados fadaram a um ou dous que tinham a engordar para isso si queria que o resgatassem. Elle respondeu que não o vendessem porque cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão. Elles não se comem uns aos outros sinão por vingança (NAVARRO, 1551 apud MARCELLO, 2017, p. 15).

Do mesmo modo, instaurou-se entre os jesuítas um medo de serem digeridos pelos indígenas, tal como apontado também por Navarro: “Para o ano, se não nos comerem os negros, vos escreverei mais largamente de tudo, se Deus for servido” (LEITE, 1940, p. 158; NAVARRO, 1551 apud SOUZA, 2000, p. 60).

Nessa perspectiva, não só Anthony Knivet conviveu e escreveu sobre os indígenas, mas também o alemão Hans Staden (1525-1576) viveu a mais intensa experiência entre os Tupinambá. Staden foi um aventureiro, e, em relação à sua vida particular, há poucas informações além do que escreveu em suas obras *Duas viagens ao Brasil e Viagem ao Brasil*, publicadas em 1557 na Alemanha. Assim, os escritos do aventureiro foram *best-sellers* que retrataram a vida Tupinambá do Brasil da época. À vista disso, Staden desembarcou em Portugal para conhecer as Índias Orientais, porém os navios de tal destino já tinham partido, e, por isso, se aventurou a viajar ao Brasil como artilheiro (BELLUZZO, 1994; RODRIGUES; STADEN, 2013; VIEGAS, 2017).

Entre muitas causalidades e imprevistos durante a peregrinação em terras indígenas, durante uma de suas caçadas, foi capturado e levado como prisioneiro, sendo considerado português pelos Tupinambás, haja vista que tais povos nutriam profundo ódio pelos lusitanos, e assim viveu e lutou durante nove meses entre os nativos (BELLUZZO, 1994).

Por diversas vezes, Staden quase foi devorado pelos Tupinambás. Contudo, utilizou de diversas artimanhas para se manter vivo - até ser resgatado por um navio francês. A esperteza do aventureiro se baseou em fingir domínio sobre os acontecimentos naturais, tais como a

chuva, o sol, e os ventos, haja vista que a vida cotidiana dos povos nativos era baseada no ritmo da natureza; com isso, o relato de Staden, para além de um texto histórico, também é considerado um texto mítico (BELLUZZO, 1994; STADEN, 2013).

Ademais, o aventureiro escreveu sobre os modos de vida Tupinambá, desde a forma que se ornamentavam, até sua alimentação e convivência. Nesse sentido, Staden narrou a ritualística da antropofagia indígena, descrevendo desde o aprisionamento até o abate. Em relação à sua interpretação a partir de um olhar lusitano cristão, declarou a respeito:

Não o fazem por fome, mas por grande ódio e inveja; e quando na guerra combatem, gritam um para o outro por grande ódio: “Dete immeraya schermiuramme beiwoe”, “a ti sucedam todas as desgraças, minha comida”. “De Kange Juca cypota kurine”, “eu quero ainda hoje cortar a tua cabeça”. “Sche innam me pepicke keseagu”, “para vingar a morte de meus amigos, estou aqui”. “Yande soo sche mocken sera quera ossarime rire”, etc., “tua carne será hoje antes que o sol entre, o meu assado”. Tudo isso fazem por grande amizade (STADEN, 2013, p. 173).

Para além disso, Hans Staden relatou em um capítulo o motivo dos Tupinambá terem interesse em matar e realizar o ritual antropofágico com o aventureiro, e, novamente, a questão da vingança é representada:

E diziam mais que os portugueses tinham atirado no braço do pai dos dois irmãos que me capturaram do que veio ele a falecer; e essa morte do pai queriam vingar em mim. Eu repliquei que não deviam vingar-se em mim, porque eu não era português e tinha vindo, havia pouco, com os castelhanos; que eu tinha naufragado e por isso tinha lá ficado (STADEN, 2013, p. 76).

Logo, uma das representações indígenas que mais reverberou no mundo europeu foi a de um nativo canibal, posto os relatos dos cronistas, padres e aventureiros que assimilaram o ritual antropofágico segundo um olhar cristão europeu. Tamanha foi a repercussão de tal estereótipo, que em 1540, Sebastian Munster ilustrou na Geografia de Ptolomeu, na reprodução do que haveria entre o Rio Amazonas e o Rio da Prata, cabeças e braços posicionados entre galhos. Assim, a imagem de violentos e hostis foi palco de muitas justificativas cristãs para uma Guerra Justa contra os indígenas, na qual, se preciso fosse, matar e punir seriam ações justificáveis (CHAUÍ, 1994; CUNHA, 1990).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, nota-se que os europeus lusitanos embarcaram em uma viagem de colonização à procura não só de especiarias e ouro (isto é, uma causa estritamente econômica), mas também em busca de uma terra permeada de mistérios e origem de relatos fantasiosos, tendo fontes da juventude, palácios e, primordialmente, o Preste João, descendente dos reis magos.

Concomitantemente, os povos indígenas denominados Tupi-Guarani (com ramificações Tupinambá, Guarani, entre outras) se localizavam em toda a costa brasileira. A primeira ramificação ocupava a faixa litorânea do Brasil; já a segunda, se encontrava na bacia dos rios Paraná e Paraguai, na Cananéia e no sul. Além disso, o modo de vida era marcado pela própria busca de subsistência, rituais e respeito à natureza.

Logo, em 22 de abril de 1500, os portugueses ancoraram na costa brasileira, e, finalmente, entraram em contato com os povos nativos brasileiros. Com isso, em um primeiro momento, mantiveram as relações com os indígenas restritas apenas ao escambo para obtenção de pau-brasil e, assim, comerciá-lo na metrópole lusitana (enquanto esta não tinha interesses para além dessa interação); para além disso, a exploração da terra acontecia durante este período por meio do sistema de feitorias.

Contudo, a Coroa portuguesa decidiu iniciar a colonização, pois a terra estava em disputa não só com os espanhóis, mas também com franceses. Nesse sentido, o sistema de capitânicas hereditárias foi implantado, e se iniciou a construção de engenhos de açúcar, moinhos, entre outros. Com isso, novos interesses surgiram entre os missionários, a metrópole, e os colonos, após a implantação do Governo Geral do Brasil pelo rei Dom João III, e, conseqüentemente, a relação com os povos indígenas brasileiros se modificou, pois o escambo não supria mais as necessidades econômicas dos lusitanos; nesse momento, a escravização dos nativos começou.

A partir disso, os portugueses incitaram guerras entre os povos originários brasileiros, missões catequizadoras foram implantadas, e a captura dos indígenas se tornou vigente. Com isso, ocorreu uma desestruturação da cultura interna de tais povos, genocídios em massa causados por guerras e escravidão, além de doenças trazidas para terras brasileiras pelos europeus, que se tornaram epidemias, causando a morte de dezenas de milhares de indígenas. Entretanto, os povos nativos resistiram de inúmeras maneiras à submissão: desde a recusa ao trabalho até as fugas em grandes contingentes.

Paralelamente, circulavam na mente europeia lusitana representações acerca dos indígenas, e as mesmas influenciaram diretamente a maneira por meio da qual os portugueses se comportaram frente aos povos originários, sendo tais ideias oriundas de uma mentalidade permeada de mitologias, medos e fantasias advindas desde a Idade Média. Tais representações foram incorporadas através de escritos, relatos e cartas de missionários, viajantes, colonos, degredados, entre outros autores, que não somente visitaram e viveram na colônia, mas também souberam através de notícias da então terra descoberta, Santa Terra de Vera Cruz.

Assim, durante o processo de reconhecimento entre europeus e indígenas, incertezas e sentenças se construíram sobre os “negros da terra”, tais como: se os povos originários eram seres humanos; se possuíam almas; se, talvez, fossem animais, entre outras representações, sendo tais pressupostos chancelados, inclusive, pela Igreja Católica, através das bulas papais da época em questão.

Nesse sentido, com a chegada do navio de Pedro Álvares Cabral, e, junto dele o escrivão Pero Vaz de Caminha, a primeira representação sobre os indígenas se instaurou: inocentes e puros. Tal imagem ganhou notoriedade através da justificativa de que andavam nus, e, por se apresentarem dessa forma, sem vergonha alguma, eram inocentes por não verem maldade em tal ato. A isso, se somaram ao olhar europeu outros apriorismos: de que os nativos não conheciam a agricultura, não construíam casas e não possuíam religião, e, por isso, na visão lusitana, os indígenas eram, em si, uma “folha em branco”, ou seja, facilmente cristianizáveis e absorventes da cultura portuguesa.

Somado a isto, Américo Vespúcio também ajudou na representação de inocência indígena ao ter citado novamente a nudez, além de comentar a respeito da longevidade, ao mencionar que viviam até 150 anos. Assim, as discussões ganharam notoriedade na Europa, surgindo, inclusive, defensores dos povos originários, entre eles, Bartolomeu de Las Casas, que criticou veementemente os ibéricos por terem se corrompido na moral e costumes sociais. E, assim, tal representação de pureza se consolidou através de viajantes portugueses, colonos, entre outros, que ou apenas vieram para conhecer as terras, ou se instalaram definitivamente em terras brasileiras.

Entretanto, a partir de 1530, as representações de inocência cederam lugar para as de barbaridade e crueldade, características de uma humanidade díspar (tais elaborações eram típicas de uma mentalidade europeia permeada de figuras monstruosas, homens de um olho só, sereias, ou seja, uma mitologia). Com isso, tais representações encontraram fundamentos (na mente europeia) para que, se preciso fosse, a escravização e/ou o extermínio dos indígenas

fossem considerados justificáveis, caso os “silvícolas” não aceitassem os preceitos cristãos, considerados como corretos pelos portugueses.

Nesse sentido, os indígenas foram representados também como seres bestiais, que não possuíam a escrita, não conheciam a moral social e cristã. Além disso, por (aparentemente) não terem em suas falas as letras R, F e L, inexisteriam nas sociedades nativas (conforme os olhares lusitanos) os Reis, a Fé religiosa e as Leis que os governassem. Alguns dos cronistas que resumiram tais pensamentos em seus escritos foram Pero de Magalhães Gandavo, o jesuíta Manuel da Nóbrega, o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa, assim como Vespúcio, que além de ter relatado a inocência indígena, também citou a ausência de Rei, Fé e Leis. Para além disso, Frei Vicente do Salvador justificava a importância da catequização devido a essas representações de “ausências” que caracterizariam os povos originários. Assim como outros, tais como o cronista Gaspar Bárleu e o franciscano André Thevet, que traçaram comentários acerca dos nativos, respectivamente, vivendo “[...] admiravelmente em sórdida e fétida barbárie”, e sendo uma “canalha” (SOUZA, 2000, p. 57).

Assim, durante a colonização e as missões, outras representações foram se concretizando sobre os povos originários, que envolviam noções como a preguiça, luxúria, violência, sodomia, incesto, poligamia, entre outros.

No entanto, com todas as representações pejorativas que os lusitanos criaram a respeito dos nativos, houve uma, entre elas, que se destacou: o indígena “canibal”. Em outras palavras, havia um ritual na sociedade Tupinambá denominado antropofagia, que era efetuado devido ao preceito moral e social indígena da vingança, dentro do aspecto de guerras que aconteciam na dinâmica interna dos nativos, sendo que tal ato era permeado de simbolismo religioso. E, nessa perspectiva, os portugueses não compreenderam o conceito de canibalismo como antropofagia (fato que se vinculava a toda uma mentalidade cristã e moral lusitana), e destinaram aos nativos concepções de que eram violentos, vingativos, bestiais. Com isso, relataram e escreveram a esse respeito o cosmógrafo Américo Vespúcio, o padre João de Azpilcueta Navarro e o aventureiro que quase foi digerido em ritual antropofágico, Hans Staden.

Para além disso, notamos ao longo do estudo das fontes que os autores, ao demonstrarem uma opinião acerca de determinado aspecto social indígena, o faziam apresentando divergências nas ideias e representações. Nesse sentido, quando relatavam sobre a inocência indígena, logo comentavam sobre a luxúria ou a violência dos nativos. A título de exemplo, Hans Staden relatou a bondade dos nativos; contudo, ao escrever sobre a antropofagia, a mentalidade europeia construída através de valores cristãos do século XVI se

fez presente ao dizer que eram permeados de "ódio e inveja" (STADEN, 2013, p. 173). Outros assim o fizeram, tais como Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio, André Thevet etc.

Por tudo isso, percebemos que não há uma definição temporal ou mental que determinou qual representação especificamente cada indivíduo atribuiu aos povos nativos; e que, pelas vias da constatação, o pensamento europeu português foi totalmente divergente em relação aos indígenas, intercalando entre a inocência e a violência/bestialidade dos mesmos. Nessa perspectiva, os possíveis apontamentos acerca de explicações sobre tais comportamentos poderão ser estudados em um futuro programa de pós-graduação, aprofundando tais questões.

A partir de tais análises realizadas ao longo dessa pesquisa, percebemos que a maioria das representações pejorativas do século XVI influenciaram de maneira direta a forma que os povos indígenas foram tratados pelos lusitanos. A maneira foi violenta e cruel, afetando-os não somente no referido século, mas estendendo-se até os dias atuais, possuindo raízes históricas concretas, tendo em vista a luta dos nativos por suas terras, no âmbito político e econômico, o desmatamento de matas, e as ações de garimpos ilegais.

Além disso, lutam contra o preconceito religioso, haja vista o grande interesse de líderes religiosos (em sua maioria cristãos) ao visitarem os territórios indígenas, a fim de que os mesmos aceitem uma nova religião, desprezando a identidade de crença de tais povos. E ainda, há inúmeros assassinatos indígenas, como é o caso que ficou conhecido como Massacre de Gwapo'y, ocorrido no dia 25 de junho de 2022, no qual a polícia militar atingiu 15 indivíduos indígenas, ocasionando a morte de um deles, Vitor Fernandes. Após um mês, o líder indígena Márcio Moreira foi vítima de um assassinato (MONCAU, 2022).

Isso posto, é necessário explicitar que esta pesquisa, inicialmente, foi planejada para analisar não somente as representações pejorativas indígenas, mas também a dos povos africanos que foram trazidos à força ao Brasil para serem escravizados. Ambos os povos, devido ao que trata essa pesquisa, sofreram (da mesma forma que sofrem na atualidade do país) com a indiferença, vigente na colônia, através da violência, trabalho forçado, fome e negligência. À vista disso, o intuito, através das análises de fontes (assim como também foi feito neste estudo) era demonstrar o quanto tais ações e representações depreciativas acerca de tais povos (africanos e indígenas) - com suas respectivas histórias e culturas - deixaram heranças históricas na atualidade, causando o racismo, que se caracteriza pelo ódio a uma determinada etnia.

No entanto, a partir dos estudos sobre os povos originários do Brasil, pudemos notar que a História desses povos é totalmente complexa em todos os aspectos da sociedade, política, religião e cultura; o quanto a questão inicial da colonização foi permeada de processos distintos,

que envolveram interesses de diversas esferas sociais; além de mentalidades anteriores que ao longo do tempo foram sendo construídas, em que fantasia e realidade se confluíam em leis e ações gerais; o quanto a dinâmica interna da colônia no século XVI era multifacetada em todas as perspectivas, fossem econômicas, fossem sociais. Assim, as questões indígena e africana no Brasil colonial serão abordadas em potenciais pesquisas de mestrado e doutorado.

Portanto, resolvemos focar em um tema específico, a saber, os povos nativos, e desenvolver as análises sobre as representações negativas que se desenvolveram na colônia, e que reverberam no presente século XXI, tendo em vista notícias e falas dos próprios indígenas e suas lideranças acerca da violência que os assola cotidianamente.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AZEVEDO, Gabriela Soares de. **Leituras, notas, impressões e revelações do Tratado Descritivo do Brasil em 1587 de Gabriel Soares de Sousa**. 2007. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História Política, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/13113>. Acesso em: 26 set. 2022.

BELLUZZO, Ana Maria de M. A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 47-58.

BETTENCOURT, Lúcia. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 39-46.

BOXER, Charles R. **O império marítimo português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rey Dom Manuel**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981.

CAMPOS, Fernanda de Freitas. **Antropofagia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI**. 2013. 42 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília - UNB, Brasília/DF, 2013.

Disponível em:

https://bdm.unb.br/bitstream/10483/5790/1/2013_FernandadeFreitasCampos.pdf. Acesso em: 14 dez. 2022.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de; CUNHA, Manuela L. Carneiro da Cunha. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. **Anuário Antropológico**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 57-78, 1986. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7389591>. Acesso em: 4 out. 2022.

CHAUÍ, Marilena de Souza. 500 anos – caminhos da memória, trilhas do futuro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 11-12.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CÓRDOVA, Fernanda Peixoto; SILVEIRA, Denise Tolfo. Unidade 2 - A pesquisa científica. In: GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (org.). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. p. 31-42.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI. **Estudos Avançados**, [s.l.], v. 4, n. 10, p. 91-110, 01 dez. 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582>. Acesso em: 10 ago. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 12. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

FONSECA, Sônia Maria. A formação para o trabalho na Companhia de Jesus no Brasil Colonial (1549-1759). *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24, 2007, São Leopoldo-RS. **Anais do Simpósio Nacional de História da ANPUH**. São Leopoldo-RS: Anpuh, 2007, v. 24, p. 1-8. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210560_da6e8980ace18d81f9d450030583d16b.pdf. Acesso em: 01 out. 2022.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Indígenas e africanos. *In*: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia M (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 260-268.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JUCÁ, Beatriz. **Dois crianças yanomami mortas, sugadas por uma draga da exploração ilegal de minério**. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-16/duas-criancas-yanomami-mortas-por-uma-draga-de-exploracao-ilegal-de-minerio-diante-da-omissao-do-governo.html>. Acesso em: 01 out. 2022.

JULIO, Suelen Siqueira. Mulheres indígenas na América Latina Colonial. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28, 2015, Florianópolis-SC. **Anais do Simpósio Nacional de História da ANPUH**. Florianópolis-SC: Anpuh, 2015, v. 28, p. 1-14. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945016_ea48371813f4d3b7c43adc5b226f0131.pdf. Acesso em: 01 out. 2022.

KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 6-13, set./nov, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/index>. Acesso em: 04 ago. 2022.

LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas** (De Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

MARCELLO, Lorenzo Fonseca. **A música na missão da Serra da Ibiapaba no século XVII**. 2017. 62 f. TCC (Graduação) – Curso de História, Departamento de História da Universidade Federal do Ceará - UFC, Fortaleza/CE, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/40774>. Acesso em: 14 dez. 2022.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MONCAU, Gabriela. **Sete mortes em dez dias**: violência contra indígenas dispara no Brasil. 2022. Disponível em: <https://www.brasilefato.com.br/2022/09/15/sete-mortes-em-dez-dias-violencia-contra-indigenas-dispara-no-brasil>. Acesso em: 01 out. 2022.

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

MONTEIRO, John Manuel. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2000. p. 105-121.

MUNDURUKU, Daniel. **Coisas de índio**. 2. ed. São Paulo: Callis, 2010.

NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. **Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal**: uma questão de alteridade com os povos do Novo Mundo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

NEMÉSIO, Vitorino. **Vida e obra do Infante D. Henrique**. 6. ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2006.

NETO, Reinaldo Sudatti. **A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave**. 2010. 78 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História da Ciência, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC, São Paulo-SP, 2010. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/13462>. Acesso em: 27 set. 2022.

NUNES, Jefferson Aldemir; SCHMITZ, Pedro Ignácio. O Guarani no Alto Vale do Rio dos Sinos: uma analogia com relatos jesuítas setecentistas. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales**, [s.l.], v. 8, n. 2, p. 129-135, 2020. Disponível em: https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/series_especiales/article/view/1282. Acesso em: 28 set. 2022.

OLIVEIRA, Cleiton. **A prole de Caim e os Descendentes de Cam**: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum diversas (1452) e Romanus Pontifex (1455). 2018. 121 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História Ibérica, Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL, Alfenas-MG, 2018. Disponível em: <http://bdtd.unifalmg.edu.br:8080/bitstream/tede/1161/5/Dissertacao%20de%20Ceiton%20Oliveira.pdf>. Acesso em: 05 set. 2022.

PESAVENTO, Sandra. Cultura e representações, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre-RS, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006. DOI: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6395>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6395/3837>. Acesso em: 27 out. 2022.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Beatriz Gomes; VIEGAS, Susana de Matos. O imaginário indígena do Brasil colonial: séculos XVI, XVII e XVIII. **Colloquium Humanarum**, [s.l.], v. 14, n. esp., p. 36-42, jul./dez. 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Beatriz-Rodrigues-22/publication/323860820_O_IMAGINARIO_INDIGENA_DO_BRASIL_COLONIAL_SECULOS_XVI_XVII_E_XVIII/links/5ab8e461a6fdcc46d3b8a223/O-IMAGINARIO-INDIGENA-DO-BRASIL-COLONIAL-SECULOS-XVI-XVII-E-XVIII.pdf. Acesso em: 28 set. 2022.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 75-82.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

THEVET, Fr. André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.

VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo: as cartas que batizaram a América**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VILHENA, Maria da Conceição. **O Preste João: mito, literatura e história**. Arquipélago dos Açores: Universidade dos Açores, 2001. v. 5.

WILLEKE, Frei Venâncio. Frei Vicente do Salvador, Ordem dos Frades Menores. **Revista de História**, [s.l.], v. 26, n. 54, p. 295-307, 29 jun. 1963. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/index>. Acesso em: 26 set. 2022.