

“ESTADOS DE PAZ” E “ESTADOS DE GUERRA” – NEGOCIAÇÃO E CONFLITO NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULOS XVI E XVII)

*Eliane Cristina Deckmann Fleck**

Resumo

As narrativas dos cronistas coloniais alternam referências a “estados de paz e quietação” e “estados de guerra e inquietação”, descrevendo os indígenas ora como “folgazões e muito alegres”, ora como agressivos e belicosos. Apesar de a tensão e a violência terem sido constantes durante os longos anos de implantação dos modelos catequéticos e de colonização, as relações que se estabeleceram entre indígenas, missionários e colonizadores foram também significativamente determinadas pelos seus interesses na aproximação, no aprofundamento das relações de troca e no estabelecimento de acordos de guerra e paz. Ao procedermos a uma releitura das narrativas produzidas pelo jesuíta José de Anchieta, pelo calvinista Jean de Léry e pelo capuchinho Claude D’Abbeville, consideramos o contexto e a época em que foram observados e relatados os “estados de paz” e os “estados de guerra”, bem como a natureza e a intenção dos registros feitos por esses três cronistas.

Palavras-chave

Narrativas coloniais; negociação; conflito; conversão; colonização.

Abstract

The narratives of the colonial chroniclers alternate references to “states of peace and quietness” and “states of war and disquietness”, describing the Indians sometimes as “cheerful and very happy” and sometimes as aggressive and bellicose. In spite of the tension and violence that had been constant during the long implantation years of the catechetic and colonization models, the relations established among Indians, missionaries and European settlers were, furthermore, significantly determined by their interests in the approach, in the deepening of the relations of exchange, and in the establishment of war and peace agreements. Proceeding a new reading of the narratives wrought by the Jesuit José de Anchieta, by the Calvinist Jean of Léry and by the Capuchin Claude D’Abbeville, we took into consideration the epoch and the context at which the “states of peace” and the “states of war” were observed and related, as well the nature and the intentions of the registers made by these three chroniclers.

Key-words

Colonial narratives; negotiation; conflict; conversion; colonization.

Este artigo propõe um deslocamento da perspectiva sob a qual tem sido abordado o tema dos contatos interculturais, buscando uma nova interpretação, a partir de uma abordagem histórico-antropológica dos relatos coloniais. Como adverte Gruzinski, os enfoques dualistas e maniqueístas – que opõem radicalmente conquistadores e colonizadores aos indígenas – seduzem pela simplicidade, mas imobilizam e empobrecem a realidade, ao ignorar as trocas entre um mundo e outro. O interesse que hoje suscita a questão da fronteira corresponde em parte a essas preocupações – em detectar a permeabilidade e a flexibilidade que marcaram os contatos interculturais. O historiador francês, empenhado em desvendar “por intermédio de qual alquimia as culturas se misturam”,¹ constatou que “longe das visões dualistas – que costumam opor o Ocidente aos outros, os espanhóis aos índios, os vencedores aos vencidos –, as fontes nos revelam paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis”.²

Na verdade, as reflexões aqui propostas se aproximam dessa perspectiva, quando consideram a possibilidade de que as narrativas que descrevem cenas de contato ou de interação cotidiana entre europeus e indígenas, não apenas revelam o clássico embate entre “civilização” e “barbárie” para definir a fronteira colonial, mas apontam para processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridades e originalidade ao processo por eles vivenciado.

Não desconhecemos, no entanto, que os saberes etnológicos, geográficos e científicos, de que os europeus eram detentores, foram poderosos instrumentos de ordenação do mundo indígena para incorporá-lo progressivamente à civilização cristã-ocidental. Reconhecemos, igualmente, que os europeus – viajantes, colonos e missionários – desenvolveram constantemente mecanismos de controle das interpretações possíveis e aceitáveis. Os missionários, por exemplo, pelo domínio sistemático e intencionado das línguas nativas, introduziram uma forma específica e, certamente, mais eficaz do ponto de vista de seu poder de persuasão, de dizer o Outro e inscrevê-lo. Por outro lado, para que se torne convincente e verossímil, todo sentido depende de um acordo sobre os signos utilizados e, portanto, ele é necessariamente intersubjetivo, expressando-se na experiência comum compartilhada e no exercício comum da linguagem.

O universo da comunicação humana não-verbal constitui um rico e apaixonante campo de investigação. Gestos, expressões faciais, movimentos e posturas corporais, tons de voz comportam mensagens sobre estados emocionais reativos, em sua grande maioria. O estudo desses códigos e sinais tem, na obra de Charles Darwin, *A expressão das emoções no homem e nos animais*, de 1872, a sua abordagem clássica, ao examinar a evolução das expressões emocionais humanas a partir dos ancestrais animais. Outra importante contribuição foi dada pela Etologia e pela Psicologia experimental, nas décadas de 50 e 60 do século XX.

Os sentimentos e as emoções, de forma geral, foram tratados de forma periférica nos trabalhos clássicos da Antropologia. Entre estes, talvez o texto mais elucidativo para uma reflexão acerca do lugar das emoções como objeto de estudo seja o texto “A expressão obrigatória dos sentimentos”, de Marcel Mauss,³ no qual – após concluir a análise dos dados etnográficos – afirmou que a expressão dos sentimentos apresenta uma dimensão de linguagem, na medida em que tem caráter ritualizado e sincronizado. A Antropologia e a Sociologia das emoções têm se proposto a investigar os fatores psicossociais que encontram expressão em sentimentos e emoções particulares e a evidenciar que emoções fazem parte de um processo social e devem ser vistas dentro de contextos mais amplos e como aspectos importantes das interações entre os seres humanos e seu ambiente social e natural.

Se, em um primeiro momento, os estudos priorizavam a relativização das categorias de emoções entre as culturas, verifica-se, mais recentemente, um movimento no sentido de tomar os discursos emotivos como práticas situadas em jogos de relações sociais e negociações de poder. Com isso, as emoções que mobilizam a hostilidade e a cordialidade, por exemplo, deixam de ser vistas como experiências internas, subjetivas, para serem analisadas como práticas discursivas com efeitos externos, extrapolando o chamado domínio do privado. A dimensão do mundo sensível não se rege por leis, regras ou razões, mas pelos sentimentos e emoções que se traduzem externamente e se materializam em registros que permitem a apreensão dos seus significáveis, logo, passíveis de serem resgatados. O historiador precisa, pois, encontrar a tradução das subjetividades e dos sentimentos em materialidades, objetividades palpáveis que operem como a manifestação exterior de uma experiência íntima, individual ou coletiva. Tais marcas de historicidade – imagens, palavras, textos, sons, práticas – podem ser nomeadas como evidências do sensível, da experiência sensível de viver e enfrentar o real e o não-real.

Talvez, a única forma de medir sensibilidades se dê por uma avaliação de sua capacidade mobilizadora, isso porque demonstram sua presença ou eficácia pela reação que são capazes de provocar, através das nuances e formas de exteriorizar ou esconder os sentimentos. É oportuno lembrar que o “território do sensível” constitui-se em território “do não dito ou mesmo do não provado”, só havendo indícios ou traços de sentimento “que se insinuam em discursos, práticas e imagens”.⁴

Para a canadense Mary Louise Pratt, “se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam”, daí considerar transculturação como “um fenômeno da zona de contato”,⁵ ou, ainda, como “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, (...) e se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”.⁶

A perspectiva dada pela expressão leva-nos a considerar “como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros” e, sobretudo, tratá-las “não em termos de separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas”.⁷

Nesse espaço do encontro colonial denominado “zona de contato” se produz uma “cultura de contato”, uma cultura da mediação que se desenvolve no marco de relações de coerção, desigualdades e conflito, mas também implica a colaboração ajustada a interesses, alianças e cumplicidades.

Do ponto de vista do pesquisador, as análises de situações de convívio intercultural podem oferecer explicações sobre as normas culturais que regem determinadas sociedades, sobre as práticas de infração dessas normas e sobre o tratamento dispensado às pessoas estranhas ao grupo. Podem, sobretudo, apontar para o valor atribuído por muitas culturas indígenas à autonomia individual e à aversão a qualquer forma de submissão.

É nessa perspectiva que acreditamos que as “dimensões interativas e improvisadas dos encontros culturais”, usualmente ignoradas ou suprimidas nos relatos referentes à conquista e à colonização, permitem a valorização desses processos de “interação, entendimentos e práticas interligadas” entre culturas que se encontram, se chocam e se entrelaçam. Cabe aqui regatar a constatação feita por Carlos Fausto: “A primeira é que a colonização, apesar de toda a violência e ruptura, não excluiu processos de reconstrução e recriação cultural conduzidos pelos povos indígenas. É um erro comum crer que a história da conquista representa, para os índios, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural”.⁸ As relações que estabeleceram com os conquistadores e colonizadores foram significativamente determinadas pelos seus interesses na aproximação, no aprofundamento das relações de troca e no estabelecimento de acordos de guerra e paz.

A tensão e a violência constituíram uma constante durante os longos anos de implantação dos modelos de colonização, não sendo possível “negar que as sociedades nativas de fato sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro”. John Monteiro, contudo, adverte-nos sobre as implicações de “reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades indígenas como vítimas das iniquidades dos brancos é cometer mais uma injustiça” já que “essa perspectiva oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas”.⁹ Estudos que têm se pautado por essa perspectiva vêm contribuindo significativamente para repensarmos a inserção dos indígenas nas histórias coloniais e nacionais da América, na medida em que os tomam, não como vítimas passivas do processo colonial, mas como agentes de sua própria história. Nesse sentido, vale a observação – feita por Tânia Stolze Lima – de que

devemos adotar um tratamento cauteloso em relação às chamadas “teorias da agência” que pautam os trabalhos mais recentes de Etno-história e que vêm buscando fazer uma história sensível à agência humana, o que implica “estudar como os coletivos indígenas, em determinado contexto sócio-histórico, constituem o mundo ao seu redor de maneira que são intrinsecamente significativas para eles”.¹⁰

Carlos Fausto lega-nos uma contribuição relevante para o estudo da guerra ameríndia em sua obra *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*,¹¹ na qual constrói uma crítica consistente às teorias que, de uma forma ou outra, acabam por negar às sociedades ameríndias o estatuto de sujeito, descrevendo-as ora como selvagens violentos e descontrolados, ora como vítimas passivas da conquista e da colonização européias. A comparação entre diferentes grupos ameríndios, tupi, sobretudo, ganha importância na formulação de uma teoria geral sobre a guerra indígena como forma de sociabilidade voltada ao exterior, entendendo-a como resgate da subjetividade do inimigo “para que se possa consumir sua diferença”.¹² Em artigo recente, o antropólogo se filia à compreensão da dinâmica das relações interétnicas esboçada por Guillaume Boccard, ao reafirmar que os indivíduos e grupos não misturam as coisas pelo prazer de misturá-las, mas fazem-no por razões de sobrevivência física e social.¹³ Fausto aponta para a dificuldade de se pensar essas formas “no terreno pantanoso da relação interétnica, seja no presente, seja no passado”, pois, segundo ele, há “um paradoxo no processo de apropriação dos recursos (simbólicos, materiais) dos outros com o objetivo de confrontá-los. Não se faz isso sem transformar-se e, em certo sentido, tornar-se outro”.¹⁴

Em relação aos tupinambá, vale lembrar a noção de “abertura estrutural dos ameríndios ao Outro”, de Lévi-Strauss,¹⁵ e que se configura como um movimento fundamental e ativo dos indígenas para a possibilidade de convivência entre diferentes grupos, quer sejam eles indígenas, quer sejam eles europeus. Celestino de Almeida¹⁶ reforça essa percepção, ao afirmar que, para os tupi, grupo dominante na costa brasileira do século XVI, as relações com o outro constituíam elemento básico em sua tradição cultural, daí a extrema abertura ao contato que tanto surpreendeu os europeus. Na condição de aliados ou de inimigos, os europeus inseriram-se nas relações intertribais já existentes entre os vários grupos tupis, dando continuidade a suas tradições.

Esta noção de “abertura ao outro” foi também observada por Perrone-Moisés, que identificou, em registros feitos pelos cronistas coloniais, a aplicação do conceito aristotélico de reconhecimento pelos conquistadores e colonizadores. Os encontros com os caríjós foram apresentados como um reconhecimento feliz, enquanto os com os tupiniquins, um reconhecimento infeliz. Essas primeiras impressões, decorrentes do contato inicial entre europeus e americanos – índios dóceis, bondosos e bonitos –, viriam a determinar uma

opinião favorável a respeito do indígena que “ainda não é, então, o inimigo a vencer, o escravo a subjugar, o empecilho a eliminar”. A impressão favorável que estes cronistas terão dos índios os levará a ter boa opinião sobre si mesmos, “europeus abertos e generosos, que em nenhum momento usam de violência contra os nativos e, pelo contrário, convivem cordialmente com eles”.¹⁷

É interessante observar a existência de uma dissimetria e de um contraste entre as avaliações que indígenas e europeus fizeram sobre o modo de vida uns dos outros em situações de extenso e efetivo contato e conhecimento mútuo. Todos os testemunhos que informam sobre a etapa inicial da conquista-colonização atestam a rejeição e o desdém dos indígenas pelos costumes, bens e religião dos civilizados, bem como o contrário, a poderosa sedução que exerciam sobre o europeu os modos de viver e os usos dos índios americanos.

A documentação colonial, sobretudo, ao descrever as manifestações de sensibilidade dos indígenas e as práticas rituais que os missionários, em especial, pretendiam eliminar, põe em relevo a dificuldade do “civilizado” em compreender “o que fazia o prazer e o contentamento do indígena”.¹⁸ Nesse sentido, os relatos, alternando descrições de “estados de paz e quietação” com “estados de guerra e inquietação”, atestam que cronistas e missionários descreveram os indígenas como “folgazões e muito alegres”, ao mesmo tempo em que enfatizaram sua pronta agressividade e belicosidade.

O mais denso e famoso estudo de Florestan Fernandes, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, nos traz uma abordagem sobre a função da belicosidade e sobre o que tem sido reconhecido simbolicamente como a “diáspora” dos grupos tupi-guaranis. Segundo ele, a guerra ocorreu sempre por uma espécie de necessidade vital de conquista de novos espaços ecológicos, reconhecidos como mais bem dotados em recursos naturais, relacionados à caça, à coleta, à pesca e à presença de água potável. Estudos recentes feitos por antropólogos têm reforçado os estudos pioneiros de Florestan Fernandes.

Para Viveiros de Castro,¹⁹ no entanto, o que movia os indígenas para a guerra contra seus inimigos era o imperativo da vingança, que lhes proporcionava prisioneiros a serem abatidos na praça da aldeia, com aquisição de nomes e renome ou, em caso de derrota, colocando-os nas mãos de seus contrários, os únicos capazes de lhes dar a mais digna das mortes e o mais adequado dos ritos funerários, a antropofagia. Ao examinar as reações dos indígenas litorâneos às imposições através das quais o colonizador alterava significativamente seu mundo, Viveiros de Castro afirma que para eles era mais fácil abandonar o canibalismo do que a vingança. Nessa perspectiva, a principal característica da cultura dos

tupis litorâneos seria a necessidade do outro para se realizarem plenamente, fosse pela guerra aos inimigos nativos, fosse pelas relações conflitivas ou de aliança com os conquistadores europeus.

Se considerarmos como válida a máxima de Lévi-Strauss²⁰ de que, na troca, há algo “mais do que coisas trocadas”, contatos amistosos e guerras devem ser entendidos como formas de relação social que integram um mesmo sistema de comunicação, ao se constituírem em “expressões diferenciadas, mas no limite equivalentes, do princípio de reciprocidade”, apesar de a guerra produzir “fenômenos políticos de ordem diversa daqueles que são instaurados pelo fluxo pacífico de bens e pessoas”.²¹ Para Carlos Fausto, a “guerra indígena” respeita uma lógica qualitativa, na medida em que as “sociedades indígenas parecem ter posto menor esforço intelectual no aumento da eficiência bélica do que na expansão de sua eficácia simbólica; o trabalho da guerra voltou-se menos para a multiplicação das vítimas do que para a multiplicação dos seus efeitos simbólicos”.²²

Outro aspecto que deve ser considerado em relação às guerras indígenas é sua variabilidade no tempo e no espaço: “atentar para o contexto e a época em que foi observada e relatada, bem como para a natureza e a qualidade das fontes”, o que implica reconhecer que “a guerra indígena tal qual a conhecemos historicamente está imersa em um processo de conquista e colonização de proporções monumentais”, tanto pela “extensão das terras envolvidas”, quanto pelos seus “efeitos sociodemográficos”.²³ Vale então acompanhar Carlos Fausto nas perguntas: “Sobre que guerras, portanto, estaremos falando? É possível conceituá-las como um mesmo fenômeno? Há algo de específico que nos permite subsumi-las a uma mesma categoria?”²⁴ Afinal, houve guerras de resistência, motivadas pela captura de inimigos, e, ainda, aquelas que resultaram de movimentos de fuga ou motivadas por valores tradicionais em contextos alterados pelo processo colonial.

Enquanto, nas trocas amistosas, a reciprocidade é desejada e as boas relações entre os envolvidos são reforçadas, o mesmo não ocorre quando está em jogo a vingança: o matador não quer ser pago nem está obrigado a receber o pagamento, que é sua própria morte. Diferentemente do que ocorre nas transações pacíficas, não há reciprocidade de perspectivas entre os movidos pela vingança, o que produz conseqüências políticas relevantes, na medida em que os conflitos constituem espaços de afirmação de legitimidade dos envolvidos.

Os textos clássicos de Radcliffe-Brown²⁵ enfatizam a importância da cordialidade para o estabelecimento – de forma relativamente estável – de uma combinação de relações de associação dos grupos distintos que, todavia mantêm relações de aliança entre si. Ele distingue relações de “amizade” de relações de “solidariedade”, que são estabelecidas por parentesco ou pertencimento a uma linhagem ou clã. As relações de “amizade” seriam marcadas por certa “dose de oposição”, um “antagonismo controlado”, numa relação que

ênfatisa tanto a separação como a união. Para o antropólogo Marcel Mauss,²⁶ a brincadeira, fundamental nos rituais marcados pela cordialidade, é vista como “fato social total”, uma forma efetiva de canalizar e de gerar energia social; logo, o domínio sobre a “brincadeira” e suas modulações torna-se algo importante para aqueles que, como as lideranças, têm interesse em mobilizar e transformar energia social.

Dentre os rituais coletivos que põem em funcionamento essas trocas amistosas destacam-se aqueles comumente marcados pelo consumo em excesso de bebidas fermentadas, pela dança e pela música e que congregam indivíduos de proveniências diversas, cujas relações tendem a oscilar entre códigos de hostilidade e de cordialidade. De forma geral, as festas são responsáveis pela abertura de um campo de sociabilidade, muitas vezes reduzido no cotidiano, e que expõe uma humanidade passível de ser compartilhada. As festas podem selar alianças, mas também podem inaugurar ou desencadear hostilidades, pois nelas bebe-se tanto para comemorar quanto para se vingar.

As narrativas que descrevem o encontro e a convivência entre europeus e indígenas podem – de acordo com Massimi – ser organizadas pela seguinte classificação: aquelas elaboradas por testemunhas diretas, que vivenciaram em primeira pessoa tal processo, e aquelas elaboradas por testemunhas indiretas que tiveram conhecimento indireto da realidade brasileira pela informação fornecida por outrem.²⁷ Os cronistas de que nos valem para este artigo – Anchieta, Léry e D’Abbeville – inserem-se na categoria de testemunha direta, apresentando um alto grau de interpretação das pautas culturais indígenas e do processo de fixação e de construção de uma nova sociedade no Novo Mundo.

A reflexão sobre a face dupla dos contatos interculturais se concentrará, portanto, nas percepções sobre a cordialidade e a hostilidade expressas nas narrativas do jesuíta, do calvinista e do capuchinho, razão pela qual as narrativas selecionadas foram agrupadas em categorias de análise que passam a ser denominadas “o olhar que ressignifica a cordialidade” (Anchieta), “o olhar que inventa a cordialidade” (Léry) e “o olhar que manipula a hostilidade” (D’Abbeville).

O olhar que ressignifica a cordialidade

O padre José de Anchieta deixou Portugal aos dezenove anos de idade, numa expedição que partiu para o Brasil em 1553. Doente, o jesuíta seguiu a recomendação de buscar os ares saudáveis da América, onde permaneceu por mais de quarenta e quatro anos. Em seus escritos figuram descrições sobre a natureza americana, sobre seus habitantes e, especialmente, sobre as condições adversas impostas por um território que urgia ser povoado, cristianizado e incorporado ao projeto expansionista português.

Durante sua vida missionária, Anchieta dedicou-se à reflexão sobre vários aspectos da cultura indígena, dentre os quais se destacam suas apreciações condenatórias da “inconstância da alma selvagem”, relacionando-as à liberdade sexual, à poligamia, à guerra, à antropofagia e à bebedeira. Definidoras do discurso anchietano, suas impressões acerca dessas práticas nos revelam não só sua visão sobre os nativos, como também sobre as práticas que envolviam cordialidade, cumplicidade, sociabilidade e reciprocidade.

Não descuidou, contudo, de registrar as demonstrações usuais de alegria entre os indígenas – com destaque para a “saudação lacrimosa” –, cuja ocorrência se dava em situações nas quais eram recebidos visitantes:

Têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa ou regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe alegre a falar, comer e beber como se não houvera chorado.²⁸

Anchieta registrou também que “as mulheres andam nuas e não sabem negarem-se a ninguém, mas até elas mesmas cometem e inoportunam os homens, jogando-se com eles nas redes, porque têm honra dormirem com os cristãos”²⁹ e que os nativos são “gente que põe nisto (sexo) uma das essenciais partes de sua felicidade, cujos pensamentos, palavras e obras, que quase necessariamente há de ouvir-se, e ainda ver-se, todos finalmente vêm parar nisto”.³⁰ A essa avaliação depreciativa do costume indígena de “bem receber os visitantes”, somou-se a constatação de que eram “gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus temos apartados estes”.³¹

Ao descreverem os Tupinambá da costa brasileira no século XVI, os cronistas enfatizaram a prática de uma “guerra endêmica de vingança”, o que foi também observado por Anchieta:

(...) o litoral é povoado por índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de trezentas milhas para a guerra; se reduzem ao cativoiro quatro ou cinco dos inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares, e copiosíssima libação de vinhos.³²

Alegando que os colonos portugueses precisavam defender-se contra o perigo de extermínio que os índios lhes infligiam, Anchieta defendeu a guerra justa, uma guerra de vingança: “Sua mão vingadora (Deus) sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas sua cólera santa dizimarará com a morte as alcatéias ferozes”.³³

Embora a guerra e a antropofagia fossem consideradas traços da barbárie indígena por Anchieta, a vingança dos portugueses contra os índios é apresentada como uma “cólera santa”; ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria quando praticado pelos índios, é encarado como traço de civilidade, revestido de legitimidade, quando empreendido pelos portugueses.

Ao identificar o sexo como “uma das essenciais partes” da felicidade indígena e ressaltar que “toda a sua felicidade está posta em matar e comer carne humana”, Anchieta acaba por determinar uma associação entre as pautas tradicionais que envolvem a comensalidade, a sociabilidade e a reciprocidade a práticas condenáveis, por estarem as “festas e cantares” identificados com os costumes da poligamia e da antropofagia. É em razão disso que Anchieta os descreve como “uma gente tão má, bestial e carniceira, que só por tomar nome novo ou vingar-se de alguma cousa passada (...) sendo aquela gente a mais subtil que ainda houve no mundo para inventar mentiras” e que se comparam em matar e em realizar “suas festas costumadas”.³⁴

Por outro lado, a documentação jesuítica revela a apropriação pelos missionários de elementos próprios da cordialidade, da “alegria de viver” indígena, como as festas, as danças, os cantos e a saudação lacrimosa e sua ressignificação, na medida em que foram percebidos como facilitadores da introdução da ritualística e da devoção cristã. A ressignificação da *cordialidade* indígena pode ser percebida nestas passagens, que descrevem a participação dos indígenas nas festas religiosas:

Em uma (das igrejas) lhes ensinam a cantar e têm seu coro de canto e flauta para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa com tambores e violas; com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem essas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e muito galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção.³⁵

O mesmo fica evidenciado no cerimonial de recebimento de visitantes, como no Recebimento do padre Marcos da Costa, de 1596:

Pois tal pai nos vem a ver, bem será que o festejemos. Por certo que lho devemos, se filhos queremos ser.
Pois vem com grande fadiga da praia que lhe faremos?
Todos juntos lhe diremos uma solene cantiga.
Eis pois, sem dilação, nossas frautas entoemos. E depois lhe pediremos de joelhos a bênção.³⁶

Nas duas situações descritas por Anchieta, procedimentos que envolvem cordialidade e reciprocidade aparecem nitidamente ressignificados. Os diademas de penas de pássaros de várias cores, os arcos com flores e frutas nativas, as pinturas corporais e a saudação lacrimosa apontam para o atendimento das práticas e representações simbólicas indígenas tradicionais, bem como para a apropriação seletiva e criativa das expressões da cultura cristã-ocidental.

No entanto, a participação alegre e ativa dos indígenas na recepção solene, nas “danças acompanhadas por tambores e violas com muita graça”, será associada, no discurso jesuítico, à piedade e à devoção cristãs. Apesar de terem sido recorrentemente descritas nas Cartas e Informações, as manifestações de cordialidade, da “alegria de viver” dos tupis, esvaziadas de sua expressão indígena, foram apresentadas como indicativos de sua conversão. As festas, convívios e cantares, anteriormente associados às práticas rituais bárbaras, à licenciosidade sexual e à “inconstância da alma selvagem” passam a ocupar, no discurso jesuítico, um novo significado, que revela não só a consciência de sua utilidade estratégica, como o reconhecimento das especificidades da nova situação, a colonial.

O missionário jesuíta, empenhado na civilização e na conversão dos indígenas, registrou expressões da sensibilidade dos indígenas, não as considerando e reconhecendo como adequadas, apresentou-as como demonstrações emocionais excessivamente espontâneas e não civilizadas, na medida em que não se pautavam pelo autocontrole das paixões e dos impulsos afetivos que o projeto missionário previa. Em suas considerações acerca da cordialidade e da hostilidade indígena, Anchieta as relacionou à liberdade sexual, à poligamia, à guerra, à antropofagia e à bebedeira. Se, inicialmente, suas descrições nos apresentam uma visão condenatória dos nativos, posteriormente, revelam a ressignificação dessas expressões – em especial, as de cordialidade –, como fica demonstrado nas estratégias cênicas e musicais empregadas para assegurar a conversão, bem como desvelam as táticas, os “modos de fazer com” empregados pelos indígenas na busca de sentido para as mudanças contingentes.

As descrições se baseiam fundamentalmente na diferença em relação ao homem europeu, “diferença essa que geralmente era interpretada em termo de privação”.³⁷ A violência, a licenciosidade, o desregramento associado aos cantos, aos bailes e às bebedeiras são tão vivamente descritos – a partir dessa percepção – que acabam por deturpar ou por encobrir o simbolismo de que se revestiam o acolhimento através da saudação lacrimosa e da antropofagia como resultante das guerras intertribais.

O olhar que inventa a cordialidade

A obra *Viagem à Terra do Brasil*, de 1577, de Jean de Léry, narra a relação que vai se estabelecer entre os índios e os franceses que o acompanhavam na instalação da França Antártica e que esteve baseada, fundamentalmente e em diferentes momentos, na aliança que se estabeleceu entre eles. Considerando-se a necessidade de sobrevivência que os franceses tiveram ao serem expulsos por Villegaignon, a busca por uma acolhida cordial do “gentio” tornara-se imperativa. Essa necessidade de sobrevivência, associada à receptividade e à cordialidade dos índios, contribuiu em muito para uma caracterização que enfatiza elementos de “humanidade” nos “selvagens”. Assim, a aceitação do “outro”, em face das limitações, pode ser relacionada à necessidade de convivência e ao estabelecimento de uma espécie de “acordo” social entre as duas culturas.

Jean de Léry escreve que, na companhia dos índios, foram “tratados com mais humanidade”,³⁸ o que facilitou uma espécie de aproximação e possibilitou o reconhecimento do cotidiano indígena. Esses franceses exilados, segundo o cronista calvinista, sentiram-se à vontade entre os nativos americanos, por terem atendido suas necessidades trazendo “víveres e o mais”³⁹ de que careciam, como “farinha e outros gêneros necessários”.⁴⁰

Os índios, desde então, passaram a ser considerados “aliados dos franceses”,⁴¹ por receberem “com muita cordialidade os estrangeiros que os vão visitar”:⁴² “Éramos amigos e aliados dos tupinambás e gozávamos portanto de plena segurança entre eles. Fiava-me neles e me considerava mais seguro no meio desse povo, a que apelidamos de selvagem, do que em França entre muitos franceses desleais e degenerados”.⁴³

Os franceses do grupo de Léry conviveram “durante quase um ano” com esses “selvagens do Brasil, habitantes da América, chamados tupinambás”, desfrutando de uma relação pacífica que permitiu que fossem tratados “familiarmente”.⁴⁴

O estabelecimento de um “laço de confiança” entre as duas culturas favoreceu a aproximação entre os europeus e os indígenas. Deve-se, contudo, levar em consideração o nível de tensão e de inimizade existentes entre portugueses e indígenas, decorrente da escravização do índio e da posse da terra, para melhor compreendermos os fatores que levaram os franceses a estabelecer contatos mais cordiais com o “gentio” da terra.

Apesar da descrição de contatos cordiais entre o grupo de Léry e os índios, não podemos desconsiderar as observações do cronista a respeito de sua “bestialidade” ou mesmo da periculosidade que, muitas vezes, representavam. Também se deve levar em conta que, entre portugueses e indígenas, freqüentemente, ocorreram alianças que para estes significavam uma superioridade bélica capaz de levá-los à vitória contra tribos inimigas. Jean de Léry destaca que havia tribos que se mostravam muito hostis à presença

estrangeira, como na referência que faz à “inimizade entre margaiás e franceses, muito bem dissimulada de parte a parte”.⁴⁵ Na citação a seguir, Léry menciona as dificuldades que enfrentaram quando da necessidade de contato com os margaiá:

Nenhum de nossos marinheiros, já viajados, reconheceu bem o sítio; entretanto os selvagens eram da nação dos margaiá, aliada dos portugueses e por conseqüência tão inimiga dos franceses que se nos apanhassem em condições favoráveis, não só nos teriam pagado resgate algum mas ainda nos teriam trucidado e devorado.⁴⁶

Outra tribo inimiga dos franceses eram os uetacá, “índios tão ferozes que não podem viver em paz com os outros e se acham sempre em guerra aberta não só contra vizinhos mas ainda contra os estrangeiros”.⁴⁷ Em *Viagem à Terra do Brasil*, Léry descreve os cuidados que os viajantes deveriam ter com esses índios, considerados, então, como inimigos. Chama a atenção do leitor sobre sua astúcia, pois “têm muita lábia e são, como sabemos, facetos e ágeis”⁴⁸ para se tornarem dissimulados e enganar os estrangeiros.

Esses índios teriam uma forte inclinação ao comportamento violento, pois, além dos seus costumes condenáveis, como a antropofagia, teriam uma natureza não pacífica. O cronista ressalta que esses “selvagens” eram “muito vingativos e se enfurecem contra tudo o que os ofende”, confundindo-se muitas vezes, ao invés de seres humanos, com “cães enraivecidos”.⁴⁹ Portanto, se, por um lado, o cronista identifica como positivas algumas pautas culturais dos tupinambá, por outro, trata de forma muito mais severa o comportamento de alguns dos demais grupos indígenas.

Mas esses bárbaros não só se deleitam no extermínio de seus inimigos, mas ainda exultam vendo os seus aliados europeus fazerem o mesmo. Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes [antropofágicos], duvidavam de nossa lealdade se o recusássemos, o que sempre nos aconteceu.⁵⁰

A maior parte dos relatos de Léry concentra-se nos seus contatos com os índios tupinambás, que, segundo ele, viviam praticamente para “dançar, beber e *cauinar*”, pois isto se “constitui sua ocupação ordinária” e, ainda, estavam sempre à procura de “algo que os animasse”,⁵¹ além do canto e das danças. Valendo-se dos seus preceitos religiosos, Léry observa que, dada a sua natureza violenta, estariam fadados à infelicidade, por estarem muito distante da felicidade desfrutada por aqueles que conheciam o Criador de todas as coisas.

Homem de origem burguesa, Jean de Léry conviveu com alguns dos grandes representantes da tendência calvinista ligados à política na França seiscentista. Na sua obra, demonstrou o quanto se deixou encantar pelas belezas e, ao mesmo tempo, pelos horrores da,

então, Nova Terra, revelando a presença do imaginário popular europeu a respeito dos índios e da América. Ele “concebeu os tupinambás como o elo perdido entre o homem civilizado e a natureza”, destacando aspectos de sua educação natural “em contraposição aos artificialismos da criação européia” e apontando que entre europeus cristãos “existiam criaturas mais abomináveis e desprezíveis do que entre os índios”.⁵² Este aspecto fica plenamente evidenciado no tratamento que deu à antropofagia, negando sua identificação com o canibalismo, na medida em que se constituía em ritual movido pela vingança.

A experiência vivida pelo huguenote e artesão francês de 1557 é relatada por alguém livre de preconceitos, feliz e aventureiro. Ao voltar à Europa, retomou os estudos de teologia em Genebra e, anos depois, escreveu sobre a viagem. A perda de seu primeiro manuscrito levou-o a escrever um segundo, baseado, em grande parte, em memórias e recordações, devido à ausência das anotações originais.

Ao localizar, mais tarde, o primeiro manuscrito, provavelmente incorporou as duas produções no texto final da *Viagem à Terra do Brasil*, publicado em 1578, inspirado na “lembrança de uma viagem feita expressamente à América”, com a principal missão de “estabelecer o verdadeiro serviço de Deus”⁵³ ou seja, a evangelização. O livro seria, então, marcado pela nova condição de Léry, um pastor pessimista, marcado pelos horrores das guerras civis e que concebia os indígenas como idólatras, antropófagos e atormentados por demônios. Como já observado por Raminelli

(...) ao reescrever a narrativa de viagem, Léry teria sido influenciado pelos conflitos religiosos e pela demonologia de Jean Bodin. Assim, ao remeter-se à experiência da juventude, Jean de Léry reescreveu a narrativa de viagem com a preocupação de um teólogo em meio às querelas religiosas do quinhentos.⁵⁴

Essa ambigüidade não o impediu, no entanto, como observou Certeau (1982), que os relatos feitos pelo calvinista francês introduzissem “a dimensão da subjetividade”, inaugurando o tema da alteridade nas crônicas coloniais, já que Léry assume “que ele é tão estranho para o índio, quanto o índio o é para ele. Deste modo, estabelece uma simetria, que funciona como condição de produção de um discurso não-reducionista”.⁵⁵

As situações descritas na *Viagem à Terra do Brasil* apontam para a valorização das manifestações emotivas – de medo ou de alegria – entendidas como jogos de relações sociais e negociações de poder entre ambos. Isso diferencia significativamente os relatos do calvinista dos relatos dos missionários e leigos católicos que, apesar de vivenciarem experiências similares de convívio, mostraram-se empenhados existencialmente na conversão e na “civilização da conduta e dos afetos” dos indígenas.

O olhar que manipula a hostilidade

Na obra *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas* (1610), do padre capuchinho francês Claude D'Abbeville, podemos perceber aversão e temor aos portugueses, já que estes constituíam uma ameaça à segurança dos franceses instalados no Maranhão. Segundo o capuchinho, os portugueses seriam responsáveis pelo grande mal causado aos “pobres índios tupinambás”. Os lusitanos são descritos como uma “maldita raça” que estaria “esgotando esta grande e antiga nação e reduzindo-a em pequeno número, como deves saber que é atualmente”.⁵⁶

Para uma melhor compreensão dos costumes uns dos outros, europeus e indígenas procuraram adaptar-se à situação colonial, utilizando uma série de procedimentos facilitadores do contato. O conhecimento do outro, a princípio, se tornou imprescindível. Para atingir seus objetivos, os franceses procuraram, além de se tornarem “conhecidos dos índios”, conhecer previamente “seus costumes e modos de viver, a fim de com maior proveito lhes fazermos compreender o objetivo de nossa vinda”.⁵⁷ Os índios, por sua vez, também observaram os costumes europeus, pois, segundo a percepção do capuchinho, queriam imitá-los por admirarem sua cultura.

Devem ser lembradas aqui as motivações dos indígenas para o estabelecimento de alianças com os franceses. Além dos benefícios decorrentes do escambo, havia o interesse de proteção, o que fazia dos franceses indivíduos de “boa índole”, “boa gente”,⁵⁸ dotados das melhores intenções humanistas em relação aos nativos. Eles próprios se atribuíam adjetivos como “protetores dos índios”, o que permitiria que se tornassem “nação tão grande quanto outrora”.⁵⁹

Na percepção do capuchinho, os “pobres índios tupinambás” seriam indivíduos “banidos e exilados”⁶⁰ pelos portugueses. Praticavam o nomadismo devido “à crueldade e à tirania de seus inimigos”, visto que “se viram forçados a deixar sua pátria e as regiões em que nasceram para refugiar-se nessas ilhas marítimas e plagas próximas do mar em que se encontram agora”.⁶¹ Aos franceses, portanto, caberia a missão de proteger os desamparados nativos e de praticar a justiça divina no novo continente. Daí analisarmos as narrativas do capuchinho na perspectiva de um “olhar que manipula a hostilidade”.

Para D'Abbeville, os lusitanos eram os responsáveis pela infelicidade dos índios, os quais haviam se “refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses”.⁶² Os franceses, ao contrário, como doutrinadores e incentivadores dos bons costumes, logo que se fixaram no Maranhão, estabeleceram um conjunto de leis que buscava assegurar o bem-estar dos índios e reforçar as práticas de cordialidade

tradicionais. Buscando uma boa referência para as “relações mútuas, proteção de suas vidas e honra, como à segurança de seus bens”, os clérigos franceses declararam a si próprios como os “protetores dos índios”, ordenando que nenhum português “espanque, injurie, ultraje, ou mate sob pena de sofrer castigo idêntico à ofensa”⁶³ em represália. Todavia, em relação aos índios, esta decisão também possuía a intenção de “atraí-los pela doçura ao conhecimento de nossas leis humanas e divinas”,⁶⁴ a fim de convertê-los à fé cristã.

Para D’Abbeville, os costumes dos índios, em geral, consistiam em algo abominável, principalmente a organização de grupos familiares poligâmicos e os atos de antropofagia. Sobre este último, o missionário chegou a indagar se haveria, “com efeito, maior crueldade do que matar e massacrar os homens a sangue-frio, com alegria até, e ainda (o que é horrível e todas as demais nações bárbaras aborrecem), aspergir de sangue humano os convivas nos festins?”⁶⁵

D’Abbeville acompanhou com espanto a realização de alguns rituais antropofágicos. Em determinada ocasião, percebeu que nos cerimoniais de antropofagia havia o acolhimento de um inimigo, feito prisioneiro numa guerra. Ele observa que “para não serem julgados cruéis, dão-lhe então comida e bebida à vontade. Passeiam-no em seguida pelas casas, choram-no e fazem-no dançar e saltar até fartar-se”,⁶⁶ para posteriormente matá-lo cruelmente, conforme o relato do capuchinho. Foi ao narrar esses rituais que o capuchinho demonstrou de forma mais evidente sua decepção em relação aos indígenas. Percebeu que, “embora sejam todos da mesma nação e todos tupinambá, atíça-os o diabo uns contra os outros, a ponto de se entrecomerem”.⁶⁷

Os registros de contatos amistosos e cordiais estão presentes em boa parte da obra de D’Abbeville. Os índios contatados são, em sua maioria, descritos como pacíficos, comportando-se com ira somente com aqueles que lhes queriam ou faziam o mal – como os portugueses. Sempre que se encontravam com os índios, conta D’Abbeville, franceses e indígenas trocavam “cumprimentos costumeiros, feitos por todos uns após outros”.⁶⁸ Por onde passavam, “todos os principais das aldeias” nativas “faziam o mesmo; consideravam grande honra hospedar-nos em sua casa e tomavam por afronta a recusa ou a escolha de outro aposento”.⁶⁹

D’Abbeville expressa seu contentamento, afirmando que “não é possível dizer a que ponto esse povo é bom e acolhedor”,⁷⁰ ressaltando as boas relações que ocorreriam entre franceses e indígenas. A predisposição ao contato era tamanha que eles se demonstravam prontos para satisfazer as solicitações ou suprir as necessidades dos franceses, como, por exemplo, a execução de trabalhos:

Desejando os índios mostrar sua alegria e contentando pela nossa chegada, logo pela manhã muitos se encaminharam para junto do Sr. Rasily e de nós quatro, pondo-se a construir choupanas e cabanas de ramos de palmeiras, para nossa moradia, enquanto se preparava o lugar escolhido para o forte.⁷¹

Em retribuição, os franceses tinham o cuidado de não “ofendê-los e surpreendê-los”,⁷² evitando tornar-se desagradáveis aos nativos. Os índios, por sua vez, procuravam sempre “trazer os seus agrados”,⁷³ em especial para os religiosos:

Também os índios, sabendo de nossa chegada, por nos terem visto da praia, e não querendo aguardar o nosso desembarcar que lhes parecia demorado, cheios de dedicação e curiosidade embarcaram em suas canoas e vieram visitar-nos. E logo a primeira vista trataram-nos como se estivessem acostumados a ver-nos, conversando conosco familiarmente.⁷⁴

A obra de Claude D’Abbeville foi publicada em 1610, na cidade de Paris e relata a passagem do clérigo francês pelo Brasil, enfatizando os perigos da terra e a ameaça de alguns dos seus nativos, bem como o grande obstáculo que representavam os lusos para a sua empreitada no Maranhão. Essa questão foi, sem dúvida, uma preocupação central na narrativa do capuchinho, empenhado em “justificar por que a missão dos índios do Maranhão podia funcionar somente com os franceses e não com os portugueses, os quais já tinham estabelecido missões, sobretudo dos jesuítas, em quase toda parte de seus domínios”. D’Abbeville ressalta, em razão disso, “a livre submissão dos índios à aliança com os franceses e a política da doçura, de bom tratamento dos índios”.⁷⁵

Quanto à avaliação da conduta dos indígenas e de sua prontidão para a conversão, as percepções do capuchinho, no entanto, se aproximam das percepções presentes na documentação jesuítica, ao se apoiarem no referencial bíblico e nas pautas comportamentais civilizadas para aproximar os indígenas dos bárbaros, privados de sentimentos adequados e apropriados à vida em comunidade.

A conversão do índio à fé cristã se constituía em motivo para fazer o coração de D’Abbeville “bater de alegria”.⁷⁶ Devemos, contudo, observar que na narrativa do capuchinho sobre os tupinambá do Maranhão “a solicitude em atirar-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apologéticas”.⁷⁷ Esse fato nos obriga a relativizar o alcance da atuação missionária e a disposição dos indígenas que, segundo o capuchinho, buscavam “sempre imitar-nos”.⁷⁸

Mais do que ressaltar a cordialidade que caracterizava os contatos entre os franceses e os indígenas, D’Abbeville nos oferece uma ampla visão sobre a política de alianças e sobre os conflitos tradicionais existentes entre determinados grupos indígenas e as rivali-

dades entre franceses e portugueses e seus respectivos aliados, razão pela qual sobressai de sua narrativa um “olhar que manipula a hostilidade”, manipulação estrategicamente empregada para implementar a evangelização.

Considerações finais

Em sua obra *A invenção do cotidiano*, De Certeau nos fala da capacidade que existe na ação do homem ordinário que recria, no cotidiano, práticas de vida, entendidas como modo de fazer que implicam estratégias e táticas de pessoas e grupos em determinados contextos.⁷⁹ A isto chamou de reinvenção do cotidiano que “é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo (...) se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas na maneira de empregar os produtos impostos por uma ordem dominante”.⁸⁰ Ao analisar aspectos da história construída no cotidiano por indivíduos desprezados como protagonistas desses relatos históricos, De Certeau resgata-os como personagens que – através de táticas – organizam as “maneiras de jogar em campo alheio”, das quais deixam vestígios que apontam para marcas de subjetividade nas ações que desenvolvem.

Referindo-se aos usos e consumos de “bens culturais”, o jesuíta francês observa que “os conhecimentos e as simbólicas impostas são objeto de manipulação pelos praticantes que não são seus fabricantes”, das quais resultam “procedimentos de consumo combinatórios e utilitários”, caracterizados por uma criatividade tática e bricoladora.⁸¹ A etapa colonial pode ser compreendida – numa perspectiva interrelacional – como um processo de articulação e de negociação, no qual os sujeitos atuaram com suas experiências e, de forma fundamentalmente criativa, se apropriaram do espaço colonial organizado e reinterpretaram um discurso recebido, produzindo um novo.

É em decorrência disso que se torna fundamental, na análise dos registros feitos por cronistas religiosos e leigos dessa época, considerar a que período/etapa da colonização se referem e qual a intenção de sua descrição, mesmo porque a seleção ou a omissão de determinados elementos apontam para aquilo que De Certeau denominou “construção utilitária do relato”.⁸²

Pierre Bourdieu, por sua vez, já demonstrou que a prática não pode ser deduzida exclusivamente das regras; ela deve ser tomada, ao contrário, como uma improvisação, como um aprendizado do uso de determinadas regras, no qual as “maneiras de ver e o contexto estão associados e se implicam mutuamente”.⁸³

Deve-se ressaltar, mais uma vez, que, de forma alguma, estamos negligenciando ou minimizando os resultados que a implementação do projeto de colonização ocasionou.

Nossas reflexões estão orientadas para aquelas situações de convívio intercultural que ocorreram, a despeito das normatizações e determinações administrativas e eclesiásticas, e que, em razão disso, tiveram suma importância para a compreensão da “integração da novidade no tradicional”⁸⁴ e da criação de “um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta”.⁸⁵

Além de exporem cenas de contato, conflito ou de interação cotidiana, as narrativas feitas pelos cronistas descrevem processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridades e originalidade ao processo vivenciado por europeus e indígenas. Elas narram, sobretudo, sobre um tempo de convivência, no qual afloraram afinidades e inimizades, se esboçaram novas formas de relacionamento e laços foram tecidos, desfeitos e refeitos, na medida em que novas situações eram enfrentadas e novos papéis sociais eram exigidos.

Essas experiências de convívio intercultural foram, portanto, marcadas por relações que oscilaram entre os códigos de hostilidade e de cordialidade que ora restringiam, ora estimulavam espaços e situações de sociabilidade que acenavam para uma humanidade passível de ser compartilhada. A perspectiva interacional deve ser vista como um processo de relação, de articulação, de negociação, no qual os sujeitos atuaram com suas experiências e de forma fundamentalmente criativa. Em sua dimensão antropológica, a cultura se produz através da interação social dos indivíduos que elaboram seus modos de pensar e sentir, constroem e manejam suas identidades e estabelecem suas rotinas. Desse modo, a cultura fornece aos indivíduos aquilo que Michel de Certeau chama de “equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários”.⁸⁶

Recebido em dezembro/2004; aprovado em maio/2005

Notas

* Doutora em História pela PUC-RS, de Porto Alegre. Professora da Graduação e da Pós-Graduação em História da Unisinos, São Leopoldo, RS. Desenvolve investigações vinculadas às linhas de pesquisa “Populações Indígenas e Missões Religiosas na América Latina” e “Idéias e Movimentos Sociais na América Latina”.

¹ GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 28.

² GRUZINSKI, op. cit., p. 50.

³ MAUSS, M. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1981.

- ⁴ PESAVENTO, S. J. “Ressentimentos e Ufanismo: sensibilidades do Sul profundo”. In: BRESCIANI, S. e NAXARA, M. *Memória (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2001.
- ⁵ PRATT, M. L. *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru, SP, Edusc, 1999, p. 30.
- ⁶ *Ibid.*, p. 27.
- ⁷ *Ibid.*, p. 32.
- ⁸ FAUSTO, C. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, pp. 56-57.
- ⁹ MONTEIRO, J. “Armas e Armadilhas”. In: *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 238.
- ¹⁰ LIMA, T. S. *Transformações indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Disponível em: <www.nuti.scire.coope.ufrj.br/arquivos/projeto_nuti.pdf>. Acesso em 15/06/2005.
- ¹¹ FAUSTO, C. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp, 2001.
- ¹² *Ibid.*, p. 329.
- ¹³ Id. Comentários de Carlos Fausto. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 1, 2001. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document_517.html>. Acesso em 10/05/2005.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *A História do lince*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p.16.
- ¹⁶ ALMEIDA, M. R. C. de. “O nativo torna-se índio”. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <<http://jbonline.terra.com.br/destaques/500anos/id2ms2.html>>. Acesso em 05/09/2003.
- ¹⁷ PERRONE-MOISÉS, L. *Vinte Luas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 94-95.
- ¹⁸ CARDOSO, S. “Variações em torno da felicidade dos selvagens”. In: NOVAES, A. *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 363.
- ¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 1986.
- ²⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 99.
- ²¹ FAUSTO, C. “Da inimizade – forma e simbolismo da guerra indígena”. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 265.
- ²² *Ibid.*, p. 274.
- ²³ *Ibid.*, p. 252.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 252.
- ²⁵ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Sobre las relaciones burlescas. Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Ediciones Península, 1974.
- ²⁶ MAUSS, M. Essai sur le Don. Forme et Raison de l’Echange dans les Sociétés Archaïques. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1991, pp. 145-171.
- ²⁷ Ver MASSIMI, M. “Visões do homem e aspectos psicológicos no encontro entre a cultura portuguesa e as culturas indígenas do Brasil, no século XIV”. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. e MAIA, C.A. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro/São Paulo, Expressão e Cultura/Educ, 1995, pp. 143-154.

- ²⁸ ANCHIETA, J. de. 1933, pp. 435-436.
- ²⁹ Id. *Correspondência ativa e passiva*. São Paulo, Loyola, 1984, p. 80.
- ³⁰ Id. *Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988, p. 212.
- ³¹ Id., 1984, p. 313.
- ³² Id., 1988, p. 55.
- ³³ Ibid., p. 105.
- ³⁴ Id. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Pe. José de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras/Civilização Brasileira, 1933, p. 214-226.
- ³⁵ Id., 1988, p. 424.
- ³⁶ Id., 1977, p. 270-271.
- ³⁷ AUGRAS, 1991, p. 33
- ³⁸ LÉRY, J. de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo, Martins/Edusp, 1972, p. 66.
- ³⁹ Ibid., p. 66.
- ⁴⁰ Ibid., p. 70.
- ⁴¹ Ibid., p. 70.
- ⁴² Ibid., p. 73.
- ⁴³ Ibid., p. 189.
- ⁴⁴ Ibid., p. 73.
- ⁴⁵ Ibid., p. 43.
- ⁴⁶ Ibid., p. 43.
- ⁴⁷ Ibid., p. 46.
- ⁴⁸ Ibid., p. 47.
- ⁴⁹ Ibid., p. 115.
- ⁵⁰ Ibid., p. 53.
- ⁵¹ Ibid., p. 78.
- ⁵² RAMINELLI, 2000, p. 41-42.
- ⁵³ LÉRY, op. cit., p. 1.
- ⁵⁴ RAMINELLI, 2000, p. 42-43.
- ⁵⁵ AUGRAS, 1991, p. 34.
- ⁵⁶ D'ABBEVILLE, C. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1975, p. 61.
- ⁵⁷ Ibid., p. 77.
- ⁵⁸ Ibid., p. 61.

⁵⁹ Ibid., p. 61.

⁶⁰ Ibid., p. 16.

⁶¹ Ibid., p. 16.

⁶² Ibid., p. 65.

⁶³ Ibid., p. 128.

⁶⁴ Ibid., p. 128.

⁶⁵ Ibid., p. 229.

⁶⁶ Ibid., p. 231.

⁶⁷ Ibid., p. 209.

⁶⁸ Ibid., p. 78.

⁶⁹ Ibid., p. 78.

⁷⁰ Ibid., p. 78.

⁷¹ Ibid., p. 56.

⁷² Ibid., p. 51.

⁷³ Ibid., p. 55.

⁷⁴ Ibid., p. 55.

⁷⁵ OBERMEIER, F. “Documentos sobre a Colônia do Maranhão (1612-1615)”. In: COSTA, W. C. da. (org.). *História do Maranhão: novos estudos*. São Luís, Edufina, 2004, p. 44.

⁷⁶ D’ABBEVILLE, op. cit., p. 101.

⁷⁷ CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 197.

⁷⁸ D’ABBEVILLE, op. cit., p. 81.

⁷⁹ Segundo Michel de Foucault, a diferença entre estratégias e táticas é que a lógica de ação das estratégias está ligada à estrutura, ao poder, a um espaço e tipo de conhecimento definidos. Já as táticas orientam ações no campo de visão do outro de forma não subordinada a sua estrutura de origem. As estratégias têm a ver com um saber que é poder. Postulam um lugar próprio, com espaços delimitados, dominados pela de quem observa, mede, controla e absorve tudo o que pode se considerar estranho (DE CERTEAU, 1994, p. 100). E o receptor, quando opera por táticas, realiza margens de manobra sobre os pactos ofertados, sobre o lugar que lhe é proposto. Mas, em suas operações, como qualquer operação tática, “o fim é a vitória”. CLAUSEWITZ, C.I von. *Da Guerra*. São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 15.

⁸⁰ DE CERTEAU, MI. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 39.

⁸¹ Ibid., p. 95.

⁸² Ibid., p. 42.

⁸³ BOURDIEU, P. *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 21.

⁸⁴ CUNHA, M. C. da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 101.

⁸⁵ DE CERTEAU, op. cit., pp. 93-94.

⁸⁶ Ibid., pp. 46-47.