

TEMPOS ÍNDIOS: HISTÓRIAS E NARRATIVAS DO NOVO MUNDO

organização

CARLOS FAUSTO
JOHN MONTEIRO

MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA
ASSÍRIO & ALVIM

ENTRE O ETNOCÍDIO E A ETNOGÊNESE: IDENTIDADES INDÍGENAS COLONIAIS¹

JOHN M. MONTEIRO

Departamento de Antropologia, IFCH/Unicamp

Em sua *História do Brasil*, escrita em 1627, Frei Vicente do Salvador faz menção à obra de um certo D. Diego Dávalos, «vizinho de Chuquiabue no Peru», que traçava as origens dos índios americanos à Península Ibérica, mostrando as possibilidades e os limites das fantasias que o descobrimento do Novo Mundo suscitava. Existia uma gente bárbara, segundo D. Diego, integrada por comedores de carne humana, que habitavam uma região serrana da Andaluzia. Dizimados pelos espanhóis em guerras, alguns poucos remanescentes deixaram aquela terra e «embarcaram para onde a fortuna os guiasse», passando primeiro pelas Canárias, depois Cabo Verde e, finalmente, Brasil. «Saíram dois irmãos por cabos desta gente, um chamado Tupi e outro Guarani; este último, deixando o Tupi povoando o Brasil, passou a Paraguai com sua gente e povoou o Peru» (Salvador 1982 [1627]:77).²

¹ Uma versão muito preliminar deste texto foi apresentado no Colóquio «Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo», realizado no Museu Nacional de Etnologia, Lisboa, 3-4 de dezembro de 2000. Agradeço os apontamentos de Maria Helena P. T. Machado, as sugestões (sobre tudo os apontamentos tupinológicos) de Carlos Fausto e os comentários de Maria Odila Silva Dias, Bob Slenes, Robin Wright, Alcida Ramos e João Pacheco de Oliveira, que leram o texto enquanto componente da minha tese de livre-docência, apresentada em 2001.

² D. Diego Dávalos y Figueroa, ele próprio andaluz, aportou no Novo Mundo na década de 1570 e se estabeleceu como *encomendero* no Alto Perú (Bolívia), nas proximidades de La Paz (também conhecido como Chuquiabo). Poeta no estilo de Petrarca, publicou um volume de prosa e poesia em Lima em 1602, a *Miscelânea Austral*, porém esta história não faz parte. Sobre D. Diego, ver

Frei Vicente não deu o menor crédito a este relato fantástico, mas aproveitou para afirmar que tinha a certeza de que os povos indígenas originaram de outro lugar que não a América, «porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse». Ao localizar a origem dos índios em algum recanto remoto da Espanha, D. Diego talvez procurasse dizer alguma coisa a respeito da unidade da espécie humana, refletindo sobre a proximidade antiga entre os índios e os colonizadores. Ao mesmo tempo, no entanto, fornecia uma narrativa – de forma encapsulada – da conquista dos povos ameríndios, mais precisamente dos Tupi do Brasil e dos Guaraní do Paraguai, entre os quais o canibalismo, o despovoamento e a migração foram elementos marcantes. De qualquer modo, a versão do colono espanhol é tão interessante pelo seu conteúdo específico quanto pela sua explicação da origem dos nomes étnicos para os povos indígenas da América colonial. Perseguidos, dizimados, seus remanescentes afugentados, os povos que se recompuseram no Novo Mundo tomaram o nome de seus chefes como autodenominação. Ademais, a composição específica das etnias, no aval de D. Diego, havia sido fruto de um processo histórico de contato e de conquista.

Na exata contramão desse registro europeu, surgiu um relato mais ou menos coevo na *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, do francês Claude d'Abbeville, reproduzindo o notável discurso de Momboré-uaçu, um ancião tupinambá na ilha de São Luís:

Colombi-Monguió (1985). Frei Gaspar pode ter confundido este autor com D. Martín del Barco Centenera, cujo poema épico *Argentina y conquista del Río de la Plata*, impresso em Lisboa em 1602, apresenta uma variante da saga dos irmãos Tupi e Guaraní no primeiro canto. De qualquer modo, a menção pelo frei Vicente certamente decorre do fluxo de notícias que acompanhavam as mercadorias dos *peruleiros*, comerciantes portugueses que freqüentavam o Peru e o Alto Peru neste período (cf. Alencastro 2000:110-112). Agradeço a Paul Firtas da Princeton University pela informação sobre Barco Centenera.

Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú (...) De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nós devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários pai [isto é, padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzeiros e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os pais podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região (Abbeville 1975 [1614]:115, ênfase minha).

Do mesmo modo que o frei Vicente contestou a veracidade das afirmações de D. Diego, poder-se-ia duvidar da autenticidade do relato de Momboré-uau: afinal de contas, segundo o historiador capuchinho que transcreveu a narrativa, o ancião era velho mesmo, contando nada menos que 180 anos de idade. Chama a atenção, no entanto, a maneira pela qual se reconstituía a conquista a partir de uma perspectiva indígena. «[P]arecia que desejavam que constituíssemos uma só nação»: esta foi a leitura que os Tupinambá fizeram nos primórdios do

contato, quando as relações pareciam obedecer a lógica da sociedade indígena. Não contentes com isso, os novos aliados começaram a subverter as expectativas dos índios, interferindo diretamente nos domínios do parentesco, da guerra e, com a presença cada vez maior dos padres, no do sagrado. A busca insaciável por escravos – aqui, de maneira significativa, a missão jesuítica é apresentada como forma de escravidão – primeiro envolvia os índios como fornecedores de escravos através da guerra e depois submetia os membros do próprio grupo ao cativo. Para preservar a liberdade, restava-lhes apenas a opção de «deixar a região».

Este mesmo tipo de análise já foi realizado, há bastante tempo, por Florestan Fernandes (1975). Entretanto, prisioneiros das estruturas que o etnólogo construiu em seu meticuloso modelo funcionalista, os Tupinambá de Florestan só sobreviveriam ao impacto da conquista através da migração, como haviam feito os grupos egressos de Pernambuco que teriam reconstituído a coesão tribal em lugares distantes da presença européia. Nesse sentido, davam as costas para a história para não ser vítima dela.

Mas há outras leituras possíveis. Cresce, na bibliografia etnohistórica das Américas, a idéia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão européia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Esse conjunto de choques também produziu novas sociedades e novos *tipos* de sociedade, como bem apontam Stuart Schwartz e Frank Salomon (1999, 2:443). De acordo com Guillaume Boccara (2000), «vêm sendo amplamente reconhecidos o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e «tradições»». Desta feita, esse autor busca dismantelar a radical oposição entre «pureza originária/contaminação pós-contato», binômio que teima em resistir, subli-

nhando-se o processo contínuo de inovação cultural. Lançando mão de noções tais como «etnogênese», «etnificação» e «mestiçagem», Bocarra fornece um roteiro bastante instigante para se pensar os processos de transformação desencadeados pela conquista ou, melhor dizendo, pela expansão européia. Para outros autores, como Neil Whitehead (1993: 285), estes processos de transformação enfeixam fenômenos bem distintos, «abrangendo desde a total extinção de certas formações étnicas, à persistência de outras, à invenção de outras ainda».

Cada vez mais presente nestas abordagens, o termo «etnogênese» ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus. Na introdução de sua coletânea sobre a etnogênese, o antropólogo Jonathan Hill propõe uma abordagem que vai além de uma definição tributária da antropologia cultural norte-americana, na qual seria a «origem histórica de um povo que se auto-define a partir de seu patrimônio sociocultural e lingüístico». Para Hill, trata-se também das estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando «criar [e renovar] identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e de mudanças radicais». Colocado de outra maneira, para apreender os processos culturais em jogo, não se pode tratar as sociedades indígenas como culturas locais em isolamento; no entanto, Hill, evidentemente em reação a teses globalizantes que, apesar de datadas, se mostram ainda bastante resistentes, adverte que não se pode entender as formas específicas de etnogênese apenas a partir das relações entre sociedades subalternas e as estruturas de dominação e de poder. Assim, escreve Hill, «[p]ara além das lutas de um povo para manter a sua existência diante de uma história caracterizada por mudanças radicais e, no mais das vezes, imposta de fora para dentro, a etnogênese também está enrai-

zada nos conflitos internos e entre povos indígenas e afro-americanos» (Hill 1996:1-2).

Acompanhando a abordagem de Boccara, que trabalha mais especificamente sociedades em situações de «fronteira», Gary Clayton Anderson (1999:4) enfatiza «a ação consciente [*agency*], a contestação e a criatividade cultural indígena» na resposta à presença espanhola nas fronteiras setentrionais da colônia. Segundo o autor, a etnogênese está radicada no processo no qual «pequenos bandos transformaram as suas culturas para se unir a outros grupos, abandonando as suas línguas, suas práticas sociais e mesmo processos econômicos para atender às demandas da nova ordem». Tais processos envolviam a integração de pessoas de outras etnias (no caso dos cativos, por exemplo) bem como a «reinvenção e incorporação» de práticas e de tecnologias dos europeus, como o cavalo e o comércio. O autor também ressalta de forma interessante a questão da «distribuição de recursos», mostrando como as hierarquias sociais foram reorientadas na consolidação de poder e riqueza por certos segmentos, como entre os mais velhos, por exemplo, ou entre os caciques. Inovador, o livro de Anderson mostra como se pode trabalhar com fontes «externas» para estabelecer algumas pistas sobre as posturas e as transformações das sociedades nativas face ao avanço dos europeus.

Esta perspectiva é importante à medida que busca sublinhar a dinâmica interna dos processos de «reação à conquista», porém se distanciando da abordagem de Florestan Fernandes que pressupunha o restabelecimento do equilíbrio do «sistema organizatório tribal» como a chave da sobrevivência étnica plena (Fernandes 1975:11-30). No entanto, se as novas perspectivas passam a enfatizar a ação consciente e criativa de atores nativos, ação essa informada tanto por cosmologias arraigadas quanto por leituras da situação colonial, ainda falta definir

mais claramente quais são as unidades sociais relevantes, antes e depois da chegada dos europeus. Eduardo Viveiros de Castro (1993:32), em sua excelente crítica ao livro *História dos Índios no Brasil*, chama a atenção para esta problemática, observando que «[o] congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano». Para Viveiros de Castro, a atribuição de etnônimos era «fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio», incompreensão essa fundamentada num conceito «substantivista e «nacional-territorialista», longe da «natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas». Neste sentido, pelo menos para as terras baixas da América do Sul, o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio.

Mas, se a essencialização das categorias étnicas foi fruto de um equívoco, este equívoco trazia uma certa intencionalidade. Na verdade, a operação colonial de classificar os povos subordinados (ou potencialmente subordináveis) em categorias naturalizadas e estanques – condição fundamental da dominação colonial, como bem lembra Nicholas Dirks («Foreword» in Cohn 1996:xi) – remete àquilo que Boccara chama de «etnificação» ou, para outros, «tribalização». Aspecto fundamental na formação de alianças e na determinação das políticas coloniais – mesmo em áreas «centrais» como no México ou no Peru, diga-se de passagem – a tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu não apenas como instrumento de dominação, como também de parâmetro para a sobrevivência étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfileiradas num dos pólos do inadequado binômio acomodação/resistência. Isto vem obrigando os estudiosos a tratar o cipoal de etnônimos com mais cautela e rigor, sobretudo no que diz respeito à relação entre as formas sociais pré-colo-

niais e as unidades sociais posteriores à instalação de populações europeias e africanas nas Américas.

Neste sentido, há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas. É importante lembrar, no entanto, que as identidades indígenas se pautavam não apenas em relação às origens pré-coloniais como também em relação a outras categorias – indígenas ou não – que gestaram no contexto colonial das Américas. Pode-se começar pelos próprios europeus, tão unos e diversos: faz-se necessário sublinhar não apenas os jogos identitários que diferenciavam as potências europeias no Novo Mundo (cf. Seed 1995 e Perrone-Moisés 1997) como também as clivagens internas a cada unidade «nacional». Na América Portuguesa – não diferente da América Espanhola – pesavam as distinções definidas a partir das origens religiosas (com a presença importante de cristãos novos), da noção de pureza de sangue e da condição social. Do mesmo modo, outro fenômeno pouco estudado de um ponto de vista antropológico diz respeito às origens étnico-nacionais diversas entre os jesuítas que atuavam nas missões, objeto de uma acirrada controvérsia no século XVII e condição subjacente a práticas de catequese distintas.³

Finalmente, é preciso prestar mais atenção às novas categorias sociais que foram constituídas no bojo da sociedade colonial, sobretudo os marcadores étnicos genéricos, tais como «carijós», «tapuios» ou, no limite, «índios». Se estes novos termos no mais das vezes refletiam as

3 No Brasil, esta diferença se manifestava claramente nas missões entre os Kariri nos séculos XVII e XVIII (Pompa 2003), e merece ser estudado em outros lugares, sobretudo na Amazônia da primeira metade do século XVIII. A disputa entre missionários portugueses e «estrangeiros» também foi central à história das missões orientais, nas quais alguns jesuítas italianos chocavam a ortodoxia dos portugueses com práticas «transculturais», isto é, adotando costumes nativos. Ver, entre outros, Alden (1996, esp. 267-272).

estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, ao mesmo tempo se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente. Com o crescimento destes outros setores populacionais, parece ter havido uma crescente estigmatização dos índios, separados de e opostos a outras categorias étnicas e fenotípicas, tais como brancos, mestiços, negros (Sider 1994:112). Seria precipitado, no entanto, chegar a uma conclusão definitiva sobre este processo na América Portuguesa, mesmo porque ainda sabemos pouco sobre as relações tão ambíguas quanto complexas que existiam entre sociedades indígenas e quilombos, por exemplo, ou entre escravos índios e escravos africanos.⁴

ETNOCÍDIO

Na época em que Diego Dávalos, Momboré-uçu e frei Vicente do Salvador narraram as suas histórias, o litoral brasileiro já havia passado por uma terrível hecatombe. A exploração, comércio e colonização dos europeus na América desencadearam transformações profundas

⁴ Embora não tenha atingido o patamar dos estudos sobre o Caribe e as Guianas, este tema tem sido objeto de vários trabalhos interessantes recentemente. Ver, por exemplo, a coletânea organizada por Gomes (1999). No que diz respeito à aproximação entre antropologia e história no estudo de comunidades indígenas e de «remanescentes» de quilombos, veja-se o instigante artigo de Arruti (1997).

nas sociedades indígenas através de diversos mecanismos, alguns implementados conscientemente, outros introduzidos sem a mesma intencionalidade. No Brasil, o tríplice avanço dos soldados d'el Rei, dos soldados de Cristo e, sobretudo, dos soldados microscópicos de uma invasão de patógenos afetou radicalmente a inúmeras sociedades, sobretudo os diferentes grupos tupi do litoral. Certamente o fator que mais atingiu as sociedades da orla marítima no decorrer do século XVI foi o alastramento de doenças antes desconhecidas nas Américas, manifestando-se de maneira mais brutal e impiedosa nos repetidos surtos epidêmicos que ceifavam a vida de milhares de vítimas.

Conforme lembra Neil Whitehead (1993:288-291), é preciso matizar as ondas destrutivas das doenças epidêmicas em termos temporais e espaciais. Segundo ele, os autores que enfatizam tão somente a dimensão trágica do despovoamento tendem a «imputar um caráter demasiadamente uniforme ao alastramento das epidemias», deixando de lado fatores importantes que ora intensificavam, ora amenizavam a transmissão de patógenos. Dentre esses fatores, as diferenças ecológicas, os padrões de alimentação e, sobretudo, as «respostas ativas» dos indígenas às epidemias podiam determinar diferenças significativas no desfecho dos contágios. Do mesmo modo, diferentes regimes de trabalho ou de missão condicionaram a ação e o impacto das doenças, produzindo escalas bastante diferenciadas de mortalidade (Newson 1985).

Um ponto crucial apontado por Whitehead diz respeito à defasagem entre os primeiros contatos e os principais episódios epidêmicos que assolaram as populações do litoral. Ao mesmo tempo, porém, é admissível supor que o inverso fosse verdadeiro também, isto é, que algumas sociedades indígenas conheceram as doenças antes do contato direto com portadores europeus, mestiços ou africanos. Seja como for, no litoral brasileiro do século XVI o contato direto já havia atravessado

cinco décadas antes da eclosão das primeiras pandemias. Longe de constituir um variável independente no despovoamento do litoral, a mortalidade provocada por doenças contagiosas atingiu seus pontos mais altos quando conjugada com outras mudanças importantes nas relações entre colonizadores e índios. Afinal de contas, foi na esteira das ofensivas bélicas promovidas pelo governador Mem de Sá e do processo concomitante de deslocamento das populações indígenas para as aldeias missionárias que ocorreram as primeiras grandes epidemias, com destaque para o alastramento da varíola pelo litoral de Pernambuco a São Vicente em 1562-63 (Dean 1984; Alencastro 2000:127-133; e Monteiro 1999:996-1009).

As doenças letais semearam a desordem entre a população nativa, sobretudo naquela subordinada aos missionários e aos colonos. Anchietta, rememorando este grande surto epidêmico, escreveu em 1584:

No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses e se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: fôí tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia, que entre escravos e Índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses (Anchieta 1988 [1584]:364).

No mesmo relato, Anchieta buscou quantificar a dramática queda na população da Bahia:

A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece coisa, que se não pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente

se gastasse nunca, quanto mais e tão pouco tempo; porque nas 14 igrejas, que os padres tiveram, se juntaram 40 000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3500 almas será muita (Anchieta 1988 [1584]:385).

Infelizmente, sabemos relativamente pouco a respeito das respostas dos Tupi aos surtos epidêmicos.⁵ As cartas dos jesuítas no início da colonização dizem algo sobre a percepção dos índios com relação à origem das doenças, claramente associada à presença dos padres. Pouco depois de chegar no Brasil, em 1549, o padre Manuel da Nóbrega se espantou não apenas com a frequência das doenças entre a população batizada pelos jesuítas, mas também e sobretudo com a acusação veiculada pelos «feiticeiros», ou xamãs, de que os missionários infligiam a doença com a água do batismo e causavam a morte com a doutrina. De acordo com a descrição do padre Francisco Pires, os índios começaram a tomar atitudes para evitar os missionários de vez: «fugiam os gentios [dos Padres e Irmãos] como da morte e despejavam as casas e fugiam para os matos; outros queimavam pimenta por lhes não entrar a morte em casa. Levavam cruz alevantada a que haviam grande medo e vinham alguns ao caminho a rogar aos Padres que lhes não fizessem mal, que passassem de largo mostrando o caminho e, tremendo como a verga, não queriam ouvir as pregações».⁶ Uma dimensão do terror que as epide-

5 Um excepcional exercício nesse sentido, enfocando as interpretações dos Yanomami referente às epidemias associadas diretamente à ação e magia dos brancos, é o texto de Albert (1992).

6 Cartas de Manuel da Nóbrega ao Dr. Azpilcueta Navarro, 10 de agosto de 1549, in Leite (1956-60, 1:143) e de Francisco Pires aos Padres e Irmãos do Colégio de Coimbra, 7 de agosto de 1552, in Leite (1956-60, 1:397).

mias traziam está inscrita na dramática palavra usada no Brasil para a varicela: catapora, o «fogo que salta» (cf. Alencastro 2000:129).⁷

Para além da ação dos missionários que, no afã de proteger os índios, semeavam as condições para a sua destruição, outras atividades coloniais também espalhavam os contágios pelos sertões da América. Egressos de São Paulo, Salvador, São Luís e Belém, os sertanistas que palmilharam o interior em busca de escravos e de riquezas minerais constituíram os principais agentes do contato durante os primeiros séculos da colonização. Se os relatos coevos e modernos tendem a realçar a violência das bandeiras e das tropas de resgate como fator de despoamento, não se pode desprezar a ação das doenças nesses movimentos de grande envergadura. Muitas vezes foi depois de uma epidemia que se organizava as grandes expedições; do mesmo modo, a introdução de elevados números de cativos ou de catecúmenos doentios contribuía para a insalubridade pública nas unidades coloniais (Monteiro 1991). Alguns autores, como Sérgio Buarque de Holanda, chegaram a sugerir que os paulistas colocavam os recém egressos do sertão numa espécie de quarentena, menos por precaução epidemiológica do que para efeitos de controle social e de redistribuição posterior entre os colonos (Holanda 1990 [1945]:183).

Resumindo, uma primeira tarefa que cabe ao historiador dos índios diz respeito à reformulação do quadro de radical descontinuidade entre as dinâmicas pré-coloniais e pós-contato (cf. Sider 1994:110). É preciso conhecer melhor os contornos e o impacto das epidemias, dos deslocamentos espaciais e das mudanças na forma de guerrear, fatores estes que contribuíram para transformações fundamentais nas socie-

7 Segundo Teodoro Sampaio (1987 [1901]:128, 220), este vocábulo seria uma corruptela de *tatá-pora*, «que quer dizer *fogo irrompe* ou *erupção*, afogecamento da pele» (ênfase do autor).

dades indígenas. No entanto, ao invés de enfocar tão somente a dilapidação das sociedades nativas no processo de *conquista* – termo este usado com maior frequência na historiografia, substituindo a inócua idéia de «colonização» – torna-se interessante levar em conta o surgimento de diferentes e divergentes formas de sociedades nativas após o desembarque definitivo dos europeus em terras americanas.

ETNOGÊNESES

Dentre as novas configurações étnicas e sociopolíticas que surgiram após a conquista, destacam-se em primeiro lugar aquelas articuladas de algum modo com o projeto colonizador, seja como aliados, inimigos ou mesmo refugiados. O envolvimento em guerras coloniais, em rivalidades intra-europeias ou no crescente tráfico de cativos indígenas mostrou-se uma importante estratégia para vários grupos que buscaram resguardar a sua autonomia, paradoxalmente através desta «colaboração». Os fenômenos de *ethnic soldiering* (especialização bélica de alguns grupos étnicos ou, ainda, a incorporação de determinadas etnias nas tropas coloniais), estudado por Neil Whitehead (1990), ou do comércio envolvendo intermediários indígenas que forneciam cativos (Monteiro 1994a:62-68; Farage 1991:85-119) implicavam em muito mais do que a mera manipulação de rivalidades pré-coloniais; antes estes processos sinalizavam muitas vezes a emergência de novas unidades sociopolíticas, apesar de identificados pelos primeiros escritores coloniais em termos cada vez mais fixos e estáticos.

Em seu interessante estudo sobre a etnogênese mapuche no Chile, Guillaume Boccara traça a transformação da guerra de sua forma pré-colonial para a forma pós-contato da *maloca*, um empreendimento de

pilhagem voltado para a aquisição de bens de origem européia e para o fortalecimento dos caciques que exerciam um «novo tipo de poder» (Boccard 1999:442). Este deslocamento da atividade guerreira também se desdobrava em ataques constantes aos índios «amigos», isto é, aliados aos espanhóis, que constituíam uma importante fonte de cavalos. Neste sentido, a exemplo de tantos outros grupos em situações de fronteira nas Américas, os Mapuche articulavam a sua identidade de modo algo paradoxal, valendo-se da imbricação com a esfera colonial para se manter efetivamente independente dela.

Com referência ao Brasil, muito tem sido escrito sobre a guerra tupinambá, porém praticamente nada sobre a sua transformação. Florestan Fernandes chegou a esboçar um plano de trabalho sobre a «função social da guerra» na sociedade colonial, porém o seu engajamento no projeto da Unesco acabou adiando o trabalho que nunca chegou a ser concretizado plenamente (Fernandes 1979 [1948]:231). A documentação colonial de fato aponta para um processo de reorientação da guerra, qual seja através dos testemunhos que reclamavam da venda dos cativos de guerra – aí incluídos Momboré-uaçu, como vimos acima – seja através da especialização de certos grupos como fornecedores de escravos. Há também situações análogas ao caso dos Mapuche mencionado acima. São muito bem documentados os exemplos Guaicuru e Paiaçu no extremo oeste da América Portuguesa no final do século XVII e atravessando o século XVIII (Vangelista 1991), bem como de outros grupos de «corso» – o melhor exemplo é dos temíveis Muras, estudados por Marta Amoroso (1992) e por David Sweet (1992) – que orientavam as práticas guerreiras para os freqüentes ataques aos portugueses e seus aliados indígenas. Assim, grupos provavelmente pouco expressivos – ou mesmo inexistentes – no período pré-colonial atingiram uma proeminência no contexto colonial (Whitehead 1993:297).

Mesmo etnias que tiveram uma presença destacada no panorama pré-conquista passaram por mudanças significativas ao reformular a guerra diante do novo quadro de alianças e inimizades, como no caso dos Tupinambá que se deslocaram para o Médio Amazonas. O holandês Maurício de Heriarte, que acompanhou a grande expedição de Pedro Teixeira pelos rios Amazonas e Napo em 1637-38, descreveu os habitantes da Ilha Tupinambaranas como descendentes dos Tupi do litoral:

O princípio destes índios Tupinambaranas não foi de naturais desse rio. Dizem que, no ano de 1600, saíram seus antepassados do Brasil em três tropas, em busca do Paraíso Terreal (coisa de bárbaros) rompendo e conquistando terras, e que havendo caminhado muito tempo chegaram àquele sítio, que acharam abundante e cheio de índios naturais; e por ser bom o sitiaram e conquistaram os seus naturais, avassalando-os, e com o tempo se casaram uns com os outros, e se aparentaram; mas não deixam de conhecer os naturais a superioridade que os Tupinambaranas têm neles (apud J. Fernandes 1997:136).

Continuando, Heriarte fez uma outra observação preciosa: «São os mais belicosos índios destas partes, mui senhores e liberais, bem dispostos, mas muito traidores, carniceiros, e era a gente que mais carne humana comia nesse rio, do que a comunicação dos Portugueses os tem tirado em muita parte».

Nesse caso específico, a antropofagia foi lida pelo viajante holandês como uma expressão importante da identidade do grupo, tanto em referência às demais etnias da Amazônia quanto no que diz respeito aos descendentes dos antigos Tupinambá que ainda viviam no litoral. Nesse sentido, a reinstituição do canibalismo por um grupo que muito provavelmente fora obrigado a abandoná-lo quando passou pelas mis-

sões de Pernambuco, talvez se assemelhasse aos casos estudados por Whitehead na Guiana (1993:297), nos quais surgiram cultos canibais como expressão de um radicalismo étnico que embasava a resistência e a autonomia desses povos. Os Tupinambá do litoral, sob o controle dos colonizadores, parecem ter seguido um caminho diferente, como mostram de maneira convincente Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985). Ainda assim, há algumas evidências para outros grupos que teriam lançado mão do canibalismo para demarcar as relações com os brancos: este seria o caso dos Botocudos nos séculos XVIII e XIX ou, de uma maneira curiosa, dos Cambeba no século XVIII. Em sua «Memória sobre o gentio Cambeba que habitava as margens e nas ilhas do rio Solimões», Alexandre Rodrigues Ferreira registrou uma interessante observação:

Há dúvida, se os Cambebas eram antropófagos. Crêem muitos que o eram e são ainda os que vivem no mato. Todos os desta Nação, que examinei neste particular, me afirmaram que era falsa semelhante imputação, antes dizem os que descendem dos Cambebas, que eles usam do artificio das suas cabeças para mostrarem que não comem carne humana, podendo assim escapar à escravidão, que por igual delito os submetiam os Europeus (Ferreira 1974 [1783-92]:52).⁸

Nos séculos XVI e XVII, ao longo do litoral, uma seqüência de guerras contribuiu para a o estabelecimento e, por conseguinte, congelamento de grupos étnicos. A seqüência é longa: a Guerra dos Tamoios, as guerras movidas por Mem de Sá na Bahia e no Rio de Janeiro, a

⁸ Para uma discussão interessante dos pressupostos que embasavam as imagens produzidas pelo naturalista baiano, veja-se Carvalho Jr. (2000).

conquista da Paraíba, a conquista do Maranhão e do Pará, a guerra luso-holandesa, o conjunto de conflitos conhecido na historiografia como a Guerra dos Bárbaros, a destruição dos Palmares, para ficar apenas nos episódios mais marcantes (ver Puntoni 2002, esp. capítulos 3 e 4). Guerreiros potiguar, inimigos duros na conquista do Rio Grande do Norte, mais tarde serviram aos portugueses contra os Aimoré de Porto Seguro e Ilhéus e chegaram mesmo a combater na outra margem do Atlântico Sul, em guerras angolanas.⁹ Se a bibliografia histórica costuma estabelecer um quadro estável de alianças e inimizades que estava pautada pelos pares de grupos inimigos – como no ódio imemorial entre Tupinambá e Tupiniquim, ou entre Potiguar e Caetê, ou entre Botocudo e Puri – a documentação revela abundantes exemplos de grupos que deslizaram de uma aliança para outra de acordo com as condições que enfrentavam. A chamada «Paz de Iperoig», na qual os reféns jesuítas Nóbrega e Anchieta teriam persuadido os Tamoio a abandonarem a guerra, proporciona um primeiro exemplo de uma mudança radical no quadro de alianças (Monteiro 1994a:39-40).

Desde cedo, portanto, os nomes étnicos possuíam um caráter relacional e historicamente específico. O par de inimigos Tamoio e Tememinó sugere esse fenômeno, o primeiro referindo-se ao «avô» ou aos antepassados, o segundo a «neto paterno» ou descendentes. Ao que tudo indica, o termo Tamoio surgiu no bojo da revolta dos Tupinambá que ocupavam o litoral entre São Vicente e a Baía de Guanabara no final da década de 1540. Este movimento ganhou fôlego com a chegada,

9 Neste último caso, a exemplo dos embates no Nordeste brasileiro durante o mesmo período, lutaram também pelo lado holandês. A frota comandada por Cornelis Corneliszoon Jol, o célebre *Houtebeen* (perna-de-pau), partiu de Recife rumo a Luanda em 1641 com pelo menos 200 índios guerreiros, provavelmente potiguar, apesar de algumas fontes mencionarem aliados tapuia. Ver Alencastro (2000:444) e Boxer (1973 [1952]:253).

na década seguinte, dos franceses que estabeleceram uma colônia no Rio de Janeiro. É curioso notar que no relato de Hans Staden (1999 [1557]), escrito na primeira fase do conflito, não se menciona nem o termo Tamoio, nem Tememinó. Contemporâneo de Staden, o calvinista Jean de Léry, ao se referir aos inimigos setentrionais dos Tupi-nambá do Rio de Janeiro, tampouco se refere aos Tememinó, apenas aos Maracajá (Léry 1994 [1580]:147-148). Gatos selvagens, este etnônimo cedeu lugar para Tememinó, termo que se consolidou enquanto grupo étnico aliado aos portugueses na tomada de Guanabara e nos combates contra os Tamoio, sendo premiados com terras e honrarias, suas lideranças conservando pelo menos até o século XVIII os privilégios outorgados a D. Martim Afonso de Souza Araribóia (Almeida 2003: 150-168).

O que se nota nas fontes quinhentistas e seiscentistas é precisamente a tensão entre a busca de uma unidade tupi – afirmada no contraste com os Tapuia – e a divisão fragmentária dos povos do litoral num grande número de etnônimos específicos. Como já desenvolvi em outro trabalho (Monteiro 2000), esta tensão ganhou novos contornos no século XIX, através das releituras que os primeiros historiadores nacionais fizeram dessas mesmas fontes. No entanto, se uma parte do problema pode ser atribuída às tresleituras de observadores que pouco entendiam da organização social ameríndia, esses relatos também deixam transparecer algo da percepção indígena do processo de «etnificação».

Assim, por exemplo, segundo o jesuíta Jácome Monteiro, escrevendo no início do século XVII, foram os heróis civilizadores que estabeleceram a distinção entre Tupi e Tapuia: «Dizem mais que este Maíra Tupã dividiu entre eles as línguas para que tivessem guerra com os Tapuias, mas não sabem dar a razão delas» (*apud* Leite 1938-50, 8:408).

Mas a divisão entre os grupos tupi também foi tema de várias narrativas indígenas, reproduzidas pelos escritores coloniais. Ao explicar «de como os índios tupinambás se fixaram na Ilha do Maranhão e circunvizinhanças», o capuchinho Claude d'Abbeville misturou o horizonte cristão do Paraíso Terrestre com a perspectiva tupinambá sobre os desdobramentos da conquista. Os índios falavam de «um belo país a que chamam Caetê, floresta grande», localizado para o sul. Os Tupinambá, «os mais valentes e os maiores guerreiros», habitaram estas terras até que os portugueses apoderaram-se delas; diante disso, os índios «preferiram abandonar o seu próprio país a se entregarem aos portugueses». Andaram, andaram até chegar no mar e estabeleceram-se em várias aldeias. Outros preferiram ficar na Serra de Ibiapaba (Abbeville 1975 [1614]:208-209).

As narrativas dos Tupinambá do Maranhão sobre estas grandes migrações certamente refletiam os eventos da segunda metade do século XVI que caracterizaram a conquista nas capitanias de Bahia, Pernambuco e Paraíba. O termo Caetê, aliás, referia-se a um dos grupos mais renitentes em sua oposição ao avanço dos portugueses, sendo objetos de uma cruel declaração de «guerra justa» em 1562 e de uma perseguição implacável por parte dos portugueses e seus aliados. Mas se os Tupinambá passaram a «embrenhar-se nos matos e nas mais recônditas florestas», este refúgio servia não apenas para escapar dos portugueses como também proporcionava um espaço para restabelecer divisões antigas. O missionário francês explicava que estes Tupinambá estabeleceram várias aldeias, «espalhando-se por aí e derivando seus nomes dos lugares de suas residências, mas conservando o nome de tupinambá que serve até hoje para qualificá-los». Segundo Abbeville, vários índios mais velhos ainda recordavam da chegada no Maranhão, quando realizaram uma grande festa de cauim. Segue a narrativa:

Aconteceu que, estando todos embriagados, uma mulher esbordoou um companheiro de festa, disso resultando grande motim que provocou a divisão e a separação do povo todo. Uns tomaram o partido do ofendido e outros o da mulher e de tal modo se desavieram que, de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de tabajaras, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu es o meu inimigo e eu sou o teu (Abbeville 1975 [1614]:209, ênfase do autor).

Segundo os tupinólogos, Tabajara seria «donos das aldeias», o que leva a supor que o narrador capuchinho tenha errado na etimologia. No entanto, como em tantos outros casos ao longo da história do Brasil, parece tratar-se da corrupção e resignificação colonial de uma palavra tupi cujo sentido se aproximaria mais à etimologia de Abbeville. Frequentemente grafado como Tobajara, o termo deriva do advérbio de lugar *toway* (ou *tobaí*), o que significa em frente ou em face. Para Teodoro Sampaio (1987 [1901]:331), a combinação *tobaí+yara* refere-se ao «indivíduo fronteiro, aquele que está em frente, o vizinho em face». A esta definição, o tupinólogo baiano acrescenta: «Também significa o competidor, o rival, o êmulo; o cunhado da parte do homem». ¹⁰ *Tu es o meu inimigo e eu sou o teu*: Abbeville captou com perfeição a dimensão relacional do nome. De fato, presente em várias partes do litoral brasileiro a partir do século XVI, o termo Tobajara – ou Tabajara – oscilou entre aliado e inimigo, dependendo do ponto de vista do observador. ¹¹

¹⁰ Carlos Fausto (comunicação pessoal) sugere que *toway+ara* seria a nominalização agentiva do advérbio de lugar *toway*, podendo significar, portanto, «do outro lado».

¹¹ Em meados do século XVI, Hans Staden (1874 [1557]:50) afirmou que os Tupinambá do litoral vicentino «são chamados de Tawaijar pelos seus inimigos, o que quer dizer inimigo».

Ao longo do século XVII, contudo, este etnônimo passou a ser cada vez mais associado a determinados conjuntos de população tupi. Na década de 1650, o padre Antônio Vieira relatou a trajetória algo volátil dos Tobajara da Serra de Ibiapaba. No início do século foram convertidos pelos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira, porém a missão foi abandonada depois da morte violenta do carismático padre Pinto. Quando os holandeses ocuparam Pernambuco em 1630, os Tobajara apesar de batizados viviam como gentios, confederando-se com os holandeses quando estes «se fizeram senhores da fortaleza do Ceará», combatendo tanto os portugueses no Maranhão quanto «os Tobajaras que lá havia de sua própria nação». Insatisfeitos com os aliados batavos, que os remuneravam apenas com a mortalidade exacerbada, estes Tobajara «resolveram vingar neles [os holandeses] as vidas dos que naquela empresa tinham perdido», passando todos «à flecha e à espada». Não obstante esta reviravolta nas alianças, para Vieira os Tobajara de Ibiapaba não deixaram de ser «as feras que se criavam e escondiam naquelas serras». Rebeldes, tornaram-se «ainda mais feras» a partir de 1654, quando os índios protestantes refugiados de Pernambuco restaurado se juntaram a eles. «Com a chegada destes novos hóspedes», concluiu Vieira, «ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil» (Vieira 1992 [1656]:127-131).

Pouco mais de meio século depois, os índios de Ibiapaba forneciam uma versão própria que permite dimensionar melhor o processo de etnogênese tobajara. É curioso notar que, ao enviar uma petição para D. João V, os solicitantes não se diziam Tobajara explicitamente e sim se caracterizavam tão somente enquanto «índios». Integrantes de uma aldeia jesuítica, os «índios da aldeia da Serra de Ibiapaba» passavam por grandes mudanças naquela conjuntura (por volta de 1720), primeiro em decorrência das muitas mortes que as guerras e doenças acarreta-

ram, porém também por «se lhes agregarem mais tapuias», sendo estes aldeados na esteira da chamada Guerra dos Bárbaros. Ainda assim, buscaram reafirmar certas tradições ao justificar o pedido de terras e de honrarias para os «principais». Relembaram, por exemplo, que seus avós «antigamente» haviam se retirado da Bahia, informação esta que corresponde ao relato de Abbeville porém que foi elidida por Vieira. Esta migração primordial fora acompanhada por «outros dois principais com numerosas famílias, os quais passando o Rio de São Francisco se separaram deles, e se embrenharam nas dilatadas Serras do Araripe aonde há mais de cem anos vivem escondidos, e poderão passar de quatro mil almas». Mas esse passado rebelde, encapsulado na referência aos parentes que se separaram naquele momento inicial, cede lugar no documento à elaboração de uma imagem de fiéis vassalos que prestaram muitos serviços relevantes à Coroa de Portugal, «não só na Restauração de Pernambuco mas continuamente desde que os padres da Companhia os aldearam».¹² Se, por um lado, os autores da petição seguiam um padrão comum a todos os colonos, reivindicando uma sesmaria em terras «que plantaram sempre seus pais e avos», não deixa de ser significativo o esforço de delinear uma memória muito particular de sua experiência colonial.

A trajetória de algumas lideranças potiguar também é ilustrativa dos processos de consolidação étnica no contexto das guerras coloniais. O próprio etnônimo suscita discussão: seriam Petiguar – mascadores de fumo – ou Potiguar – comedores de camarão?¹³ Com o tempo, o se-

12 Petição dos Índios da Serra da Ibiapaba, despacho datado 12 de outubro de 1720, Arquivo Histórico Ultramarino, Ceará cx. 1, doc. 90 (No CD-Rom do Projeto Resgate, AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 65). Agradeço ao professor Francisco Pinheiro da UFC por ter me facultado acesso à transcrição do documento.

13 Segundo Teodoro Sampaio (1987 [1901]:306-307), o termo Potiguara teria antes o sentido indecoroso de «comedores de excrementos», ou seja, um termo injurioso lançado pelos inimi-

gundo nome vingou, sendo inclusive aporuguesado na dinastia que se instalou. Mas até os anos finais do século XVI, constituíam o mais duro inimigo dos portugueses, ainda mais porque contavam com o apoio de alguns franceses que forneceram chumbo e pólvora como reforço para os já temíveis arcos desse povo. Duramente castigados pelos portugueses e seus aliados tobajara, acabaram acertando um acordo de paz em 1599. Aceitando o batismo e a aliança com os portugueses – e, estranhamente, com os Tobajara – concordaram em reorientar os atributos bélicos para a supressão das rebeliões dos Aimoré em Ilhéus e Porto Seguro. Sob o comando do chefe Zorobabé, embarcaram seis caravelas com 1300 guerreiros potiguar e tobajara, que surpreendentemente conseguiram derrotar e escravizar vários grupos Aimoré.

Após uma volta triunfal, Zorobabé foi mobilizado pelo governador para assolar um mocambo de «negros de Guiné fugidos (...) nos palmares do Rio Itapicuru», vários dos quais ele capturou e vendeu para os brancos, para depois comprar uma «bandeira de campo, tambor, cavalo e vestidos para entrar triunfante em a sua terra». Chegou a pedir aos franciscanos que «lhe mandassem uma dança de curumins (...) e lhe enramassem a igreja e abrissem a porta, porque havia de entrar nela». Mas se a pompa europeia o atraía, Zorobabé também queria continuar a «tomar a vingança» de seus inimigos e preparou-se para «ir dar guerra ao Milho Verde, que era um principal do sertão que lhe havia morto um sobrinho cristão»; mais provavelmente, também visava conseguir escravos para os portugueses. O presidente da congregação advertiu «que já eram vassalos de el-rei e não podiam fazer guerra justa sem ordem sua

gos. Ligeiramente readaptado, o nome passou a significar «comedores de camarão». É interessante notar este mesmo tipo de acusação indecorosa foi lançado, no início do século XVIII, pelos *mazombos* contra o governador português de Pernambuco Félix José Machado de Mendonça, no contexto da «Guerra dos Mascates» (Boxer 1962:122).

e do seu governador geral». Figura prestigiada, recebia presentes e vinhos dos brancos da Paraíba, «ou por seus interesses de índios por seus serviços e empreitadas, ou por temor que tinham da sua rebelião». Este último temor era compartilhado pelo governador, que acabou prendendo Zorobabé. Tentaram matá-lo diversas vezes dando-lhe veneno, porém ele não morria, «porque dizem que receoso [da peçonha] bebia de madrugada a sua própria câmara e que com esta triaga se preservava e defendia do veneno». Cada vez mais perigoso, foi enviado para o Reino, primeiro a Lisboa mas, «por ser porto de mar do qual cada dia vêm navios para o Brasil em que podia tornar-se», seguiu para Évora onde faleceu (Salvador 1982 [1627]:287-292).

A trajetória seguida pela família Camarão demonstra um outro caminho para os Potiguar após a conquista. Se a participação de Antônio Felipe Camarão como fiel aliado dos portugueses na guerra contra a ocupação holandesa é bem conhecida, é preciso contextualizar esta figura num plano mais amplo, num mundo colonial onde a aliança, a vassalagem e o privilégio constituíram elementos importantes na projeção de lideranças indígenas. Seu pai foi um poderoso chefe potiguar que, no final do século XVI, lutou ao lado de aventureiros franceses contra a expansão dos interesses portugueses para o norte do rio São Francisco. Potiguaçu – Camarão Grande – foi principal dos Potiguar da margem esquerda do Rio Potengi, no Rio Grande do Norte, e acabou concordando com a paz firmada no Forte dos Reis Magos em 1599. Também admitiu a entrada de missionários franciscanos entre a sua gente, sendo ele próprio batizado com o nome cristão de Antônio Camarão em 1612. Estes acontecimentos não significaram, contudo, que estes guerreiros deixariam de lado as armas. Muito pelo contrário, agora aliados aos portugueses que continuavam a marcha da conquista para o norte com o objetivo de tomar o Maranhão, os Potiguar do Potengi

se mostraram indispensáveis para o êxito dos portugueses e luso-brasileiros em vários conflitos que marcaram o conflagrado século XVII. Potiguaçu seguiu para o Maranhão no comando de seus guerreiros por volta de 1614, porém parece ter morrido no caminho.

Nascido por volta de 1601, Antônio Felipe Camarão foi despachado ainda criança para a aldeia de parentes no Pernambuco, provavelmente na companhia de outros Potiguar do Rio Grande que foram deslocados para missões na esteira do acordo de paz de 1599. Foi «criado e doutrinado» – nas palavras de um escritor jesuíta – na missão franciscana de São Miguel, aprendendo a ler e escrever. A exemplo do pai, destacou-se nas atividades bélicas no comando de guerreiros que residiam nas missões, mobilizados para extirpar as ameaças à presença portuguesa: franceses, holandeses, quilombolas e, sobretudo, inimigos indígenas. Estes últimos incluíam outros grupos potiguar, como o da Baía da Traição, na Paraíba, que auxiliou os holandeses quando estes tomaram a Bahia de Todos os Santos em 1625. Pelos serviços prestados, o rei Felipe II (IV da Espanha) agraciou este líder indígena com o Hábito de Cristo com 40.000 réis de renda anual, além de outros 40.000 réis de soldo pelo patente de Capitão-Mór dos Índios Potiguares. Fiel vassalo da coroa portuguesa, Antônio Felipe Camarão foi assim premiado com cargos, honras e rendas em caráter não só vitalício como também hereditário. Neste sentido, Francisco Pinheiro Camarão, Diogo Pinheiro Camarão, Sebastião Pinheiro Camarão e Antônio Domingos Camarão sucederam-no como Governador dos Índios de Pernambuco e Capitâncias Anexas, instaurando uma verdadeira dinastia nativa (Lopes 1999).

EM BUSCA DO ÍNDIO COLONIAL

Se, na América Portuguesa, a presença de dinastias indígenas com títulos de nobreza figurava como algo raro e geralmente ligado aos serviços militares prestados, esta, no entanto, permite vislumbrar um aspecto importante do papel desempenhado por atores indígenas no drama colonial. Com certeza, a inserção de diferentes grupos indígenas no interior do espaço colonial – ou às margens dele – permanece um tema-chave a ser explorado de maneira mais assídua, até porque grande parte da documentação inédita em arquivos brasileiros e estrangeiros lida com questões relacionadas às missões, à terra e ao trabalho dos índios.¹⁴ Ligado a isso emerge, pouco a pouco, um retrato das lideranças políticas e espirituais que atuaram nas fimbrias do sistema colonial, ganhando um lugar mais seguro como agentes históricos. Este retrato se contrapõe, é claro, à abordagem mais consagrada da resistência indígena, considerado no mais das vezes como uma reação coletiva naturalmente em defesa das tradições milenares. Alguns trabalhos recentes têm sublinhado a necessidade de revisão de temas tão diversos quanto a chamada conquista espiritual, a escravidão dos índios, o trabalho nas missões e as comunidades sob o regime pombalino.¹⁵

As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial (Almeida 2003:257-278). Apesar do esforço de mostrar o quan-

14 Um roteiro mínimo das fontes em arquivos no país encontra-se em Monteiro (1994b).

15 Sobre estes temas, entre outros representativos de uma «nova história indígena», ver os estudos em Carneiro da Cunha (1992) e Schwartz e Salomon (1999); Farage (1991); Monteiro (1994a); Vainfas (1995); Fernandes (1997); Domingues (2000); Sommer (2000); Sampaio (2001); Almeida (2003); e Pompa (2003).

to os novos cristãos haviam se afastado do seu passado pagão, os relatos dos missionários abundam em detalhes sobre não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã (Pompa 2003). Um exemplo sugestivo vem da «Narrativa Epistolar» do jesuíta Fernão Cardim que, como secretário do visitador Gouveia durante a sua inspeção das missões e colégios entre 1583 e 1590, forneceu descrições muito ricas em detalhes reveladores da maneira pela qual os Tupinambá das missões conviviam com os novos tempos (Castelnau-L'Estoile, 2000).

De imediato, dois aspectos se destacam: a memória da guerra e o apego aos rituais. Quanto à guerra, os jesuítas causavam certa estranheza, de acordo com um pequeno episódio contado por Cardim: «um menino, perpassando em uma canoa pelo padre visitador, lhe disse em sua língua: *Pay, marapé guaranîme nande popeçoari?*, [isto é], em tempo de guerra e cerco como estás desarmado?» (Cardim 1997 [1583-90]:259). Mas os padres achavam que andavam muito bem armados: com a palavra de Deus. Eram, afinal, os soldados de Cristo e esta equivalência militar não deixou de ser notado pelos índios. Alguns anos antes, por exemplo, na carta enviada pelos Meninos Órfãos em 1552 – provavelmente escrita pelo jesuíta Francisco Pires e assinado por «Diego Topinambá Peribira Mongetá Quatiá» – relatava-se «uma peregrinação por terra adentro, armando-nos contra eles com a cruz de Cristo e suas palavras» (Leite 1956-60, 1:378).

Os padres também se saíam bem nos elaborados rituais que preparavam, sobretudo na forma de festas de santos ou da encenação de teatro. A festa das endoenças na aldeia do Espírito Santo, na Bahia, foi conduzido nas duas línguas: «tiveram mandato em português por haver

muitos brancos que ali se acharam, e paixão na língua [geral], que causou muita devoção e lágrimas nos índios» (Cardim 1997 [1583-90]: 247). Mas se o tupi constituía a língua principal dos autos de devoção, não tinha exclusividade, pois os jesuítas ensinavam o português, o latim e mesmo o castelhano aos meninos. Numa festa realizada na mesma aldeia de Espírito Santo, «debaixo [de uma fresta] ramada se representou pelos Índios um diálogo, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maxime a castelhana» (Cardim 1997 [1583-90]:232).

As festas organizadas para receber o visitador também mesclavam elementos cristãos e tradições nativas, tais como a limpeza do caminho e a saudação lacrimosa. Ao chegar à aldeia de Espírito Santo, próximo a Salvador, a comitiva do visitador Gouveia foi saudada por flautistas e o jantar «debaixo de um arvoredor de aroeira» também foi acompanhada por músicos tupi. «Os meninos índios, escondidos em um fresco bosque, cantavam várias cantigas devotas enquanto comemos, que causavam devoção, no meio daqueles matos, principalmente uma pastoreira feita de novo para o recebimento do padre visitador seu novo pastor» (Cardim 1997 [1583-90]:221). Fica claro, no entanto, que os índios das aldeias mobilizavam os rituais de encontro com os padres e outras autoridades de modo a afirmar a sua devoção sem abrir mão das tradições que ganhavam novas feições a cada encenação. Cardim comentou esse aparente paradoxo em sua descrição da recepção oferecida pelos índios da aldeia de Espírito Santo: «Tudo causava devoção debaixo de tais bosques, em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem tais festas de gentes tão bárbaras» (Cardim 1997 [1583-90]:222). De fato, a *Narrativa Espistolar* relata episódios que denunciavam o caráter híbrido dos festejos, nos quais havia um certo esforço em pautar as ati-

vidades religiosas novas pelas tradições pré-cristãs. «Os cunumis, sc. meninos, com muitos molhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e dava a sua grita, e pintados de várias cores, nuzinhos, vinham com as mãos levantadas receber a bênção do padre, dizendo em português, «louvado seja Jesus Cristo»» (Cardim 1997 [1583-90]:222). O diabo, ao que parece, também era figura indispensável nas festas realizadas e no teatro representado nas aldeias cristãs. Numa festa descrita por Cardim, «nem faltou um *anhangá*, [isto é], diabo, que saiu do mato; este era o índio Ambrósio Pires, que a Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas. A esta figura fazem os Índios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz; em todas as suas festas metem algum diabo, para ser deles bem celebrada» (Cardim 1997 [1583-90]:222).

Assim, a música sacra, os diálogos da fé e os rituais cuidadosamente encenados pelos jesuítas marcavam a vida dos índios aldeados. No entanto, de acordo com o padre Cardim e para o desgosto de muitos padres, isto não significava o fim dos cantos e ritos que eles tanto queriam extirpar. Após uma festa descrita na *Narrativa Epistolar*, os índios deram continuidade aos festejos à moda gentílica, movidos «ao som de um cabaço cheio de pedrinhas (como os pandeirinhos dos meninos em Portugal)» e coordenados «por tal compasso que não erram ponto com os pés, e calcam o chão de maneira que fazem tremer a terra» (Cardim 1997 [1583-90]:234-35). Não obstante a sua tentativa de relativizar a cena com comparações metropolitanas, Cardim com efeito estava diante de um ritual ao som do *maracá*, relembrando as glórias da guerra intertribal e da vingança. «Não se lhes entende o que cantam, mas disseram-me os padres que cantavam em trova quantas façanhas e mortes tinham feito seus antepassados» (Cardim 1997 [1583-90]:235). Em outra oca-

sião, «a procissão foi devotíssima com muitos fachos e fogos, disciplinando-se a maior parte dos índios, que dão em si cruelmente, e têm isto não somente por virtude, mas também por valentia, tirarem sangue de si e serem *abaetê*, sc. valentes» (Cardim 1997 [1583-90]:247).

Exatos dois séculos depois, nas vilas pombalinas visitadas por Alexandre Rodrigues Ferreira, o misto entre o pré-colonial e o novo apareceu para o desgosto do naturalista. A «Memória sobre as cuias que fazem as índias de Monte Alegre e de Santarém» é sumamente interessante pois descreve as técnicas e a produção em detalhes. A produção anual era de 5 a 6000 cuias, do fabrico das quais «é que se vestem a maior parte das índias de Monte-Alegre». Cada cuia alcançava de 100 a 120 réis, «conforme o tamanho, a pintura, a qualidade, se é lisa ou de gomos». A produção destinava-se aos brancos: «as índias que sabem que os brancos as comprem, tratam de as trabalhar e aperfeiçoar». Porém Alexandre Rodrigues se deteve num detalhe muito importante: as índias reservavam uma parte da produção para fins próprios, com implicações não apenas materiais como também simbólicas.

As cuias são os pratos, os copos e toda a baixela dos índios. Cada um tem em sua casa uma delas reservada para dar a beber, ou água ou os seus vinhos ao Principal, quando o visita, ou casualmente, ou em algum dia de convite. Consiste o distintivo dela, em ser ornada de algum búzio, seguro por uma bola de cera, toda cravada de miçanga, e sua muiraquitã, em cima, que lhe serve de asa em que pega o Principal. Oferece-se ao dito, em cima de uma salva que é feita de ponteiros de pataúá... Por mais diligência que fiz por comprar uma destas, à satisfação da sua dona, não foi possível, tanto é o apreço que fazem da taça por onde bebe o seu Principal (Ferreira 1974 [1783-92]:36-39, grifo do autor).

CONSTRUINDO A PRÓPRIA HISTÓRIA

Assim como a reflexão de Momboré-uaçu serviu, antes de tudo, para instruir as relações que se desenrolavam entre os índios de São Luís e a nova leva de europeus, muitas outras lideranças e outros pensadores indígenas mobilizavam os seus conhecimentos para se posicionar diante da história. Num outro trecho bastante conhecido da mesma *História das Missões Capuchinhas no Maranhão*, o líder tupinambá Japiiaçu narrava as origens da radical separação entre índios e brancos:

Éramos uma só nação, nós e vós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas dos seus pés cravadas com cruces no rochedo próximo de Potiú (Abbeville 1975 [1614]:60-61).

Este interessante discurso dá margem para diversas interpretações. À primeira vista, trata-se da transformação da trágica história do contato em mito, fornecendo uma explicação nativa – dentro de um gênero discursivo indígena – da situação de subordinação e de inferioridade na qual os Tupinambá do Maranhão se encontravam no início do século XVII. Mas o aspecto mais importante disso reside no deslocamento do sujeito, onde é a ação do índio que determina a marcha da história. Para Manuela Carneiro da Cunha, comentando este e outros

exemplos de mitologias que tematizam a gênese do homem branco, o que deve ser salientado «é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história» (Carneiro da Cunha 1992:19).

É, certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar a sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, freqüentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação.

Esta característica da política dos índios nem sempre foi percebida pelos observadores europeus, que tendiam a retratar os índios recalcitrantes como verdadeiros selvagens, que hostilizavam os brancos em função da sua natureza bruta. O reverso desta imagem residia no índio que colaborava com os projetos coloniais. Um curioso documento de meados do século XVIII, provavelmente escrito por um jesuíta, elencou 25 exemplos de «Índios Famosos em Armas que neste Estado do Brasil concorreram para sua conquista temporal e espiritual». Encabeçada pelo inesquecível Dom Felipe Camarão, a lista inclui di-

versos líderes que, para o autor, permitem rebater certas noções sobre a incapacidade total dos índios de agir politicamente. «Destes e outros casos semelhantes», escreveu ele, «claramente se infere que não são os índios da nossa América Lusitana tão apoucados, rudes, e indisciplináveis como ordinariamente se pinta, tratando-os mais como a feras e brutos irracionais, do que como a homens capazes de razão».¹⁶

Entre outros, destacaram-se «Pindobuçu índio magnânimo intrépido e guerreiro com uma espada de pau na mão ameaça aos seus por conservar a paz com os portugueses e favorecer aos padres da Companhia»; ou, ainda, «Garcia de Sá outro índio famoso pregador da fé, com espírito semelhante ao Apóstolo das Gentes»; e mais um índio pregador: «O celebrado Tacaranha muito amante dos padres vestido de uma roupeta comprida azul com uma cruz vermelha de tafa-tetá no peito». Além dessa atividade auxiliar à catequese, o autor também apontava para a participação dos índios em outras atividades coloniais, como a do sertanismo, que deslocava populações de remotos sertões para as vilas e aldeamentos coloniais. Por exemplo, «O famoso índio Arco Grande tão zeloso da fé que entrou pelo sertão 400 léguas em busca de seus parentes para o reduzir à Igreja e companhia dos padres, sem temor os seus inimigos dos quais triunfou, pondo-os em fugida, e matando a muitos».

O autor anônimo sublinhava, é claro, o papel de colaboração destes índios. No entanto, é possível entrever que estas atividades envolviam mais do que a mera manipulação das lideranças nativas por interesses coloniais. Tratava-se da apropriação, por algumas destas lideranças,

16 Anônimo, «Índios Famosos em Armas que neste Estado do Brasil concorreram para sua conquista temporal e espiritual», 10 março de 1758, manuscrito, Instituto de Estudos Brasileiros da USP, Cod. 5.6.,A8.

dos símbolos e dos discursos dos brancos para buscar um espaço próprio no Novo Mundo que pouco a pouco se esboçava.

Esta mesma linguagem se encontrava também nos movimentos rebeldes que se opunham à presença dos colonizadores. Os Tupinambá do Maranhão, por exemplo, além das suas espadas de madeira, também lançavam mão da palavra escrita no levante articulado por um líder chamado Amaro, que teria sido «criado» pelos jesuítas em Pernambuco. De posse de algumas cartas dos portugueses, Amaro teria dissimulado a leitura dessas na frente de uma grande comitiva de chefes, afirmando «que o assunto delas se reduzia a que todos os Tupinambás fossem escravos». De acordo com o cronista Bernardo Pereira de Berredo, «foi tão diabólica esta sugestão, que penetrando logo a brutalidade de tantos bárbaros, assentaram uniformemente em que se matassem todos os brancos» (Berredo 1989 [1749]).

O padre Antônio Vieira, em sua «Relação da Missão da Serra de Ibiapaba», também notou o uso da palavra escrita por índios rebeldes, que agora buscavam negociar com os jesuítas que penetravam essa «Genebra dos sertões». Um «índio principal» chamado Francisco, que «apresentou aos padres as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem». Ademais, «admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia» (Vieira 1992 [1656]:139).

Esse fascínio pela escrita também foi registrado pelo padre João Felipe Bettendorf. A falta de meios não impedia os jesuítas em seu esforço de ensinar os índios a ler e escrever. Missionário no Maranhão, o padre Bettendorf recordava suas primeiras atividades na aldeia de Mortigura, no início dos anos de 1660:

E por que, por falta de livros, tinta e papel não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas e com ela escreviam em as folhas grandes de pacobeiras; e para lhes facilitar tudo, lhes pus um pauzinho na mão por pena e os ensinei a formar e conhecer as letras, assim grandes como pequenas, no pó e na areia das praias, com que gostaram tanto, que enchiam a aldeia e as praias de letras (Bettendorf 1990 [1699]:156).

Ao encher a praia de letras, a escrita apresentava-se como outra escolha para estas lideranças, assim como a espada de pau. Se o pequeno relato com o qual iniciamos parece jogar para um passado remoto a ação crucial que havia decidido a sorte do grupo, o conteúdo deste mito mostra um diálogo explícito com a atualidade que os Tupinambá viviam. Japiáçu sabia muito bem quem eram seus interlocutores. Os profetas de barbas, afinal de contas, estavam de volta, apresentando novas escolhas tão difíceis quanto aquela oferecida ao pai ancestral. É nesta encruzilhada, ponto de encontro entre a tradição e a inovação, que se esboçava – e se esboça hoje – a história dos índios diante da pesada realidade da dominação colonial.

CONCLUSÃO

À medida que a poeira da agitada e confusa comemoração/anti-comemoração do quinto centenário cabralino se assenta, podemos afirmar que permanece um enorme desafio encarar a história de uma perspectiva a partir da qual as populações nativas têm um papel tão crítico quanto crucial. Diferentemente de muitos países nas Américas, onde a presença indígena se mantém forte na articulação das identida-

des nacionais, o lugar dos índios no Brasil continua sendo conjugado, no mais das vezes, no tempo passado. Hoje uma minoria absoluta, a população indígena atual mal chega a 0,4% da população do país como um todo de acordo com a estatística oficial, que ainda a trata como «remanescente». Ainda assim, por trás desta cifra ínfima floresce um rico painel de diversidade – mais de 200 grupos étnicos que conservam mais de 170 línguas distintas – e um legado histórico do qual o país ainda não se deu conta. Apesar de fundamentada em algumas verdades, a crônica da destruição e do despovoamento já não é mais aceitável para explicar a trajetória dos povos indígenas nestas terras. O que se omite com tal abordagem são as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação. O caminho ainda é longo e bastante incerto; mas vários antropólogos e historiadores já vêm dando passos na direção certa.

REFERÊNCIAS

- Abbeville**, Claude d', O.F.M. Cap. 1975 [1614]. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, trad. S. Milliet, São Paulo e Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil 19).
- Albert**, Bruce. 1992. «A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami». *Anuário Antropológico*, 89:151-190.
- Alden**, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Alencastro**, Luiz Felipe de. 2000. *O Trato dos Videntes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida**, Maria Regina Celestino de. 2003. *Metamorfoses Indígenas: Cultura e Identidade nos Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Amoroso**, Marta Rosa. 1992. «Corsários no Caminho Fluvial: os Mura do Rio Madeira», em M. Carneiro da Cunha, org., *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 297-310.
- Anchieta**, José de, S.J. [1554-1594] 1988. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Belo Horizonte e São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- Anderson**, Gary Clayton. 1999. *The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Arruti**, José Maurício Andion. 1997. «A Emergência dos Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas», *Mana* 3(2):7-38.
- Berredo**, Bernardo Pereira de. 1989 [1749]. *Anais Históricos do Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Tipo.
- Bettendorf**, João Felipe, S.J. 1990 [1699]. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Edição facsimilar. Belém: Secult.
- Bocara**, Guillaume. 1999. «Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Restructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)». *Hispanic American Historical Review* 79(3):415-461.
2000. «Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de

- Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización», *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris (www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm).
- Boxer, Charles Ralph.** 1962. *The Golden Age of Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- 1973 [1952]. *Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Trad. O. Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense 353).
- Cardim, Fernão, S.J.** 1997 [1583-90]. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. Transcrição, edição e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- Carneiro da Cunha, Manuela.** 1992. «Política Indigenista no Século XIX», em M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 133-154.
- Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, Eduardo.** 1985. «Vingança e Temporalidade: os Tupinambá». *Anuário Antropológico*, 85:57-78.
- Carvalho Jr., Almir Diniz.** 2000. Do Índio Imaginado ao Índio Inexistente (a Construção da Imagem do Índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira). Dissertação de Mestrado (inédita) em História, IFCH-Unicamp, Campinas.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte.** 2000. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Paris e Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian e Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- Cohn, Bernard S.** 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Colombi-Monguió, Alicia de.** 1985. *Petrarquismo Peruano: Diego Dávalos y Figueroa y la Poesía de la Miscelánea Austral*. Londres: Tamesis Books.
- Dean, Warren.** 1984. «Indigenous Populations of the São Paulo-Rio de Janeiro Coast: Trade, Aldeamento, Slavery, and Extinction». *Revista de História*, 117:1-26.
- Domingues, Ângela.** 2000. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- Farage, Nádia.** 1991. *As Muralhas dos Sertões: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.
- Fernandes, Florestan.** 1975. «Os Tupi e a Reação Tribal à Conquista». In F. Fernandes, *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio*s. Petrópolis: Vozes, pp. 11-32.
- 1979 [1948]. «Aspectos do Povoamento de São Paulo no Século XVI». In F. Fernandes, *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo: DIFEL, pp. 223-257.
- Fernandes, João Azevedo.** 1997. De Cunha a Mameluca: em Busca da Mulher

- Tupinambá. Dissertação de Mestrado (inédita) em Antropologia Cultural, UFPE, Recife.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues.** 1974 [1783-92]. *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias, Antropologia.* Brasília: Conselho Federal da Cultura.
- Gomes, Flávio dos Santos (org.).** 1999. *Nas Terras do Cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Brasileira*, Belém: Editora Universitária da UFPA.
- Hill, Jonathan D. (org.).** 1996. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* Iowa City: University of Iowa Press.
- Holanda, Sérgio Buarque de.** 1990 [1945]. *Monções.* 3ª ed. Ampliada. São Paulo: Brasiliense.
- Leite, Serafim, S.J.** 1938-50. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vols. Lisboa e Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira. (org.). 1956-60. *Monumenta Brasiliae.* Roma: IHSI.
- Léry, Jean de.** 1994 [1580]. *Histoire d'un Voyage en Terre de Brésil.* Org. F. Lestringant a partir da 2ª edição integral. Paris: Le Livre de Poche.
- Lopes, Fátima Martins.** 1999. *Missões Religiosas: Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte.* Dissertação de Mestrado (inédita) em História, UFPE, Recife.
- Monteiro, John M.** 1991. «Escravidão Indígena e Despovoamento na América Portuguesa: São Paulo e Maranhão». In J. Dias (org.), *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno.* Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 137-168.
- 1994a. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras.
- (coord.) 1994b. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros.* São Paulo: NHII-USP.
1999. «The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century». In S. Schwartz e F. Salomon (orgs.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America.* Vol. 3(1):973-1023.
2000. «The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians». *Hispanic American Historical Review*, 80(4):697-719.
- Newson, Linda.** 1985. «Indian Population Patterns in Colonial Spanish America». *Latin American Research Review*, 20(3):41-74.
- Perrone-Moisés, Beatriz.** 1997. *Relações Preciosas: Franceses e Ameríndios no Século XVII.* Tese de Doutorado (inédita) em Antropologia Social, FFLCH-USP, São Paulo.
- Pompa, Maria Cristina.** 2003. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e 'Tapuia' no Brasil Colonial.* Bauru: Edusc/Anpocs.
- Puntoni, Pedro.** 2002. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do*

- Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Edusp/Hucitec/Fapesp.
- Salvador**, Frei Vicente do. 1982 [1627]. *História do Brasil, 1500-1627*. 7a ed. São Paulo e Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia (série Reconquista do Brasil, n.s., 49).
- Sampaio**, Patrícia Maria Melo. 2001. *Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*. Tese de Doutorado (inérita) em História, ICHF-UFF, Niterói.
- Sampaio**, Teodoro. 1987 [1901]. *O Tupi na Geografia Nacional*. 5a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional (série Brasileira 380).
- Schwartz**, Stuart B. e Salomon, Frank (orgs.). 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3: South America*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seed**, Patricia. 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sider**, Gerald. 1994. «Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States». *Identities*, 1(1):109-122.
- Sommer**, Barbara. 2000. *Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Tese Ph.D. (inérita) em História, University of New Mexico, Albuquerque.
- Staden**, Hans. 1874 [1557]. *The Captivity of Hans Staden of Hesse in A.D. 1547-155*
- Among the Wild Tribes of Eastern Brazil*. Trad. Albert Tootal. Org. R. Burton. Londres: Hakluyt Society (First Series 51).
- Sweet**, David. 1992. «Native Resistance in Eighteenth-Century Amazonia: the «Abominable» Mura in War and Peace». *Radical History*, 53:49-80.
- Vainfas**, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vangelista**, Chiara. 1991. «Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: Formación y Decadencia de una Frontera Indígena (1719-1790)». In P. García Jordán (org.), *Conquista i Resistencia en la História d'Amèrica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 151-165.
- Vieira**, Antônio, S.J. 1992 [1656]. «Relação da Missão da Serra de Ibiapaba». In A. Vieira, *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de J. C. Sebe Bom Meihy. São Paulo: Educ (série Memória 13), pp. 122-190.
- Viveiros de Castro**, Eduardo. 1993. «Histórias Ameríndias (resenha de *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, org.)». *Novos Estudos Cebrap*, 36:22-33.
- Whitehead**, Neil. 1990. «Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820». *Ethnohistory*, 37(4):357-385.
1993. «Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900», *L'Homme*, 126-128, pp. 285-305.