

Memorias tupinambá: um discurso destinados aos 'outros'

Ana Paula da Silva

Programa de Pós Graduação em Memoria Social – PPGMS/UNIRIO

Ustedes escriben todas las cosas.
Nosotros escribimos el nombre de las cosas con
nuestra lengua
No las vemos sobre el papel.
Ellas están aquí, en nuestra garganta.
Ellas son nuestras palabras, las cosas que nosotros
decimos. (TOO'RA PUSHAINA, chamán guajiro, 1977)

Resumo:

O presente artigo visa discutir a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis nos séculos XVII – especificamente nos textos de D'Abbeville e D'Évreux – a partir do que Lienhard (1992) chamou de “*discurso destinado aos extraños*”. Nesse sentido, o estudo das memórias e identidades indígenas – tendo como base a análise de suas narrativas – no contexto colonial pode ser esclarecedor para se pensar o processo contínuo de inovação cultural, pois são reconhecidos o caráter construído das formações e das identidades, bem como o dinamismo das culturas e tradições ameríndias.

Palavras-chave: Memória, Narrativas orais, Tupinambá, Discurso destinado aos 'outros'

Introdução

O censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostrou que existem 817.963 indígenas – divididos entre as aldeias e os centros urbanos – falantes de 188 línguas, que são meios de transmissão de elementos culturais, do pensamento tradicional de cada grupo. Essas “canoas do tempo”, conforme Freire (1992), transmitem narrativas orais e memórias étnicas dos povos da oralidade que compõem, atualmente, 0,4% da população desse país. Embora, ainda exista essa rica diversidade sociolinguística, alguns grupos – ao longo do processo de colonização – tiveram suas línguas extintas, e agora só se expressam em português.

Apesar do decréscimo das línguas nativas, muitos grupos indígenas que sobreviveram, e permanecem nesses cinco séculos de história, tiveram suas tradições orais coletadas por pesquisadores nas últimas décadas, em um processo que continua sendo realizado em trabalhos de campo, com a coleta em vários tipos de suporte: papel, fita de áudio, vídeo, entre outros. Trata-se de procedimentos de registros intensificados a partir da execução de projetos voltados para documentação e revitalização de línguas e culturas indígenas, financiados por instituições nacionais

e internacionais. Os acervos estão sendo digitalizados e disponibilizados à comunidade e pesquisadores. Uma das principais preocupações de chefes e lideranças dos grupos atuais é manter a tradição viva nesse contexto de mudanças e transformações, intensificadas a cada dia com as sedução do mundo não indígena e o desinteresse das gerações mais novas em relação às tradições de seus pais e avós.

No entanto, a questão mais instigante e que chamou nossa atenção, era saber o que aconteceu com as narrativas orais, as formas de expressão cultural dos grupos indígenas que habitavam o território do atual Brasil. Será que poderíamos recuperar as memórias, os saberes tradicionais de grupos que não deixaram nenhum registro escrito? Quais seriam nossas possibilidades? Os estudos de demografia histórica estimam que, em 1500, o Brasil era habitado por dez milhões de índios (Denevan: 1976), que falavam, segundo dados dos linguístas, mais de 1300 línguas¹. Como, no entanto recuperar as memórias do passado e as narrativas do vento que não são mais contadas? Quem foram os indígenas que dialogaram com os cronistas? O que informaram? A história e trajetória desses grupos estão fragmentadas, dispersas em diversos documentos históricos de viajantes, missionários, colonizadores de diferentes nacionalidades, tendo sido escrito desde os primeiros séculos de colonização.

Diante dos desafios, nosso interesse, neste artigo, é discutir as possibilidades de recuperação, em fontes documentais, e de interpretação dos discursos tupinambá e franceses a partir dos relatos dos padres capuchinhos Claude d'Abbeville *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, editada em 1614 e, Yves d'Évreux – *Viagem ao norte do Brasil – feita nos anos de 1613 a 1614*, publicada em 1864.

Partindo do presente para analisarmos o passado, nossa abordagem está inserida num diálogo interdisciplinar, sobretudo entre a história, a antropologia e a crítica literária. Nosso ponto de partida foi a chamada “Nova História Indígena”, como vem sendo denominada, que busca compreender as populações indígenas como agentes dos processos históricos, e não apenas como prisioneiras de formações isoladas e primitivas que tiveram, apenas, suas culturas destruídas ou descaracterizadas com o processo de colonização (Monteiro, 2007: 05). Os choques produzidos com a conquista geraram novas sociedades e novos tipos de sociedades, pois é reconhecido o caráter construído das

1 Para Freire (2004) é difícil fazer um levantamento preciso e confiável, desde o período colonial até os dias atuais, sobre a demografia indígena e encontrar censos que contemplem a variável linguística. O único censo que se preocupou em identificar algumas línguas e quantificar o número de falantes foi realizado em 1940, em um contexto muito pertinente – a Segunda Guerra Mundial – cujo objetivo era mapear e localizar o número de estrangeiros que viviam no país. No Censo de 2010 foram incluídas, no questionário do IBGE, perguntas direcionadas aos indígenas e seus descendentes. Espera-se melhor dimensionar a diversidade sócio cultural e linguística dos grupos aldeados e das centenas de indígenas que habitam as cidades.

formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições (Schwartz e Salomon apud Monteiro, 2007: 443). A “Nova História” propõe o deslocamento do olhar para o papel ativo e criativo dos índios, no período colonial. Esses, longe de serem compreendidos a partir de visões essencialistas, são protagonistas que dialogam com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características, como evidenciou John Monteiro (2001: 3).

A natureza particular dos documentos históricos impõe uma série de limitações. Produzidos em contextos específicos, neles estão depositadas várias vozes, inclusive as indígenas. Como apontou Paula Montero (2006: 15), esses documentos possuem uma natureza particular, que nos impõe a questão das possibilidades e dos limites. É possível recuperar, entretanto, o olhar indígena presente nas entrelinhas, observando os cuidados quanto ao contexto de produção dos livros e o modo como os autores produziram a reconstituição das culturas orais. Nesse sentido tomamos como referência a perspectiva da pesquisadora para os estudos sobre o encontro intercultural. Em sua abordagem, a autora discute o papel dos cronistas – mais especificamente os missionários – enquanto agentes de mediação no processo histórico de produção de alteridades indígenas (id. *ibid.*: 33). Além do papel de mediadores atribuímos aos cronistas o papel de *selecionadores* e *construtores* de memórias.

Segundo Aurore Monod-Becquelin, no artigo “*La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*”, de 1984, é possível identificar as vozes indígenas, “filtradas”, traduzidas, é através dos discursos recolhidos pelos franceses, registrados a partir de três formas diferentes:

- a)** O primeiro caso são os relatos registrados em língua fonte (indígena), seguidos ou não de tradução na língua do cronista; Jean de Léry, Claude d'Abbeville e Ives d'Évreux – são os exemplos mais acabados desse tipo de registro. Na História da Missão capuchinha, d'Abbeville transcreveu diálogos inteiros de quatro dos seis indígenas que foram com ele à França, entre os quais o discurso proferido por Itapucú, no Louvre – para a Corte francesa –, e as últimas palavras de Caripirá, Manẽ e Patuá – os três indígenas que morreram em Paris.
- b)** O segundo é o registro do discurso em estilo indireto e traduzido, onde os enunciados são explicitamente ouvidos da boca indígena, recolhidos no local e registrados pelo cronista. Neste caso, houve, portanto, um contato real entre os narradores indígenas e os cronistas europeus. Constituem exemplos as crônicas de autores de várias nacionalidades europeias como Léry, d'Abbeville, d'Évreux, Cardim, Staden, Gabriel Soares de Souza.
- c)** O terceiro caso tem o francês como língua fonte. Alguns termos da língua indígena não tem tradução correspondente na língua estrangeira, mas outros sim
- d)** O último ponto assinalado por Monod-Becquelin são as informações sobre as circunstâncias de narração, conversas ou caracteres performáticos muito acentuados na tradição oral ameríndia. Essa

comunicação é mais simbólica e essencialmente não-verbal, sendo pouco registrada.

A pesquisadora francesa (1984: 304) ressalta que no caso do estilo indireto, “**b**”, o cronista reagrupa frases ou narrativas registradas *provavelmente* no local. Monod-Becquelin destaca que as expressões usadas enfatizam o hiato entre a língua original e a tradução, e ao mesmo tempo indicam que é uma experiência vivida pelo cronista. Numerosos verbos dão conta das relações entre as duas partes – narradores índios e relatores: “os índios pensam..., eles dizem..., eles acreditam..., eles contam...”, “ouvi dizer”, etc. Há ainda expressões como “com medo que”, que introduzem uma explicação de ordem ideológica, reconhecidas como provenientes de um mito. Em função disto, a provável autenticidade não deve ser confundida com a questão da paternidade. É difícil saber se a pessoa que ouviu a narração é a mesma que a relatou. A autora destaca que na maior parte das vezes, havia pelo menos um intermediário: o intérprete indígena.

A pesquisadora menciona ainda a existência de duas situações extremas entre as quais a chamada literatura de viagem se situa. Na primeira, a exposição do material permanece fiel à expressão inicial, apresentando pouca transformação e interpretação, quer se trate de uma só testemunha, os escritos, ou quando há uma multiplicidade de autores, mas os relatos e a situação de narração são respeitados e preservados. Na segunda, o autor – ou atores sucessivos – recompõe o relato, reescrevendo-o e apagando gradualmente o vivido, até que este se torne imperceptível. Em função disso, a autora se pergunta com relação à tradição oral: qual a credibilidade de relatos em que algumas partes são silenciadas e ocultadas, e outras manipuladas? É preciso, analisar os grupos indígenas contemporâneos, para verificar e confirmar certas informações das fontes documentais, como na abordagem de E. Viveiros de Castro (1986), considerada ponto de partida para o debate comparativo. Por fim, conhecer as ideias da época, ou seja, contextualizar o autor e sua obra. Só assim os textos antigos poderão se despojar de “sua roupa da estação e nos oferecer um material decantado” (Monod-Becquelin, 1984: 307).

Com base na abordagem da pesquisadora francesa criamos um modelo para mapear e identificar, nos discursos, as informações que permitem chegar aos narradores e as tradições indígenas. Para tanto consideramos três aspectos:

1) Referente/objeto do discurso é:

- a) *a própria cultura* – informações sobre mitos, tradições, sistema de classificação, entre outros;
- b) *a relação com outros índios*;
- c) *a relação com europeus*;
- d) *a situação de contato entre índios e europeus*.

Os dois últimos podem parecer um tanto próximos, mas no primeiro consideramos as narrativas que

versam, especificamente sobre o europeu a partir do olhar indígena e, no segundo, a lógica se inverte são todas falas sobre as situações de contato entre o colonizador e o colonizado. Como exemplo, citamos: narrativas sobre as doenças, a recepção indígena.

2) **Língua na qual foi reproduzido o discurso** – Francês, Tupi ou Mista.

3) **Formas do discurso** – Nesse item criamos uma série de situações onde pudéssemos dimensionar melhor o número de narradores e os tipos de discursos.

1- Direto: de autores cujos nomes são explicitados; 2- Direto: de autores não explicitados; 3- Indireto: de terceiros explicitados; 4- Indireto: de terceiros não explicitados; 5- Direto e indireto: de autores explicitados e 6- Direto e indireto: de autores não explicitados.

Por meio de um trabalho árduo construímos cinco procedimentos de análise que se consolidaram como instrumento importante, pois nos deram agilidade e maior organização. A partir de tópicos descritivos pudemos acessar, rapidamente, as informações para melhor analisar os dados.

Ao estudar as narrativas indígenas não estamos propondo uma análise dos “textos orais” como se estes fossem unidades ilhadas e sim, compreendê-los dentro de uma prática comunicativa situada em um contexto material e simbólico específico, como nos sugere Victor Zavala e Virginia Zavala (2004: 13). Considerar as tradições orais como monólogos, que se repetem de boca em boca é uma visão reducionista, fantasiosa, uma projeção da literatura escrita (Jakobson Apud Zavala & Zavala, 2004: 12). Nessa perspectiva, a ênfase de tais estudos é posta nas condições de produção e na complexidade de mediações das narrativas: contexto social, identidade do enunciador, discursos hegemônicos, formas de recepção, etc. Como analisamos uma documentação do período colonial dificilmente todos esses aspectos poderão ser observados. Existem, porém, outros caminhos. Um deles é o *discurso indígena destinado aos estranhos*, como veremos a seguir.

Narrativas indígenas: o discurso destinado aos 'Outros'

Ao nos questionarmos sobre as limitações das fontes, nos interrogamos também sobre as possibilidades. Isso nos coloca diante da delicada tarefa de recuperar nas nuances das entrelinhas, no olhar construído do cronista, portanto no texto, a perspectiva indígena. No nosso entender o ameríndio dotado de palavras não deve ser compreendido apenas como uma ferramenta de validação, pura e simples, do projeto de colonização e conversão francês, ainda que “se reconheça a sua dimensão político-ideológica” (Montero, 2006: 33), ou mesmo ser considerado apenas, matéria para comprovação do relato, uma estratégia discursiva. Com a ajuda dos intérpretes d'Abbeville e d'Évreux mostram os Tupinambá dotados de palavras que ajudam a fundamentar a representação do indígena amigável e, gentilmente, convertível. Mas, seriam os Tupinambá tão dóceis e passíveis de

conversão? Existem outras possibilidades de leitura?

Pesquisas contemporâneas no campo da História, Antropologia, Linguística, Etnohistória evidenciam o papel ativo e criativo dos índios no período colonial. Diferente dos Andes – onde encontramos versões nativas do processo de colonização, é o caso de Guamán Poma de Ayala –, na América portuguesa existem poucas fontes e iconografias de autoria indígena, salvo alguns documentos como as cartas dos chefes Potiguara Felipe Camarão e Pedro Poty. Sabemos ser possível, mesmo diante das limitações e das lacunas documentais, evidenciar a criatividade e dinamicidade dos Tupinambá, frente à nova realidade imposta por europeus. O que os tornam agentes de sua própria história.

Ao analisar as relações entre índios e autoridades da América hispânica, em documentos do período colonial até o início do século XX – testemunhos, cartas e manifestos indígenas –, Lienhard (1992) afirmou que a necessidade de “falar” com os europeus ou autoridades criollas, obrigou os indígenas a criarem uma interessante estratégia discursiva: o *discurso destinado aos estranhos*. Trata-se de um tipo de discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos “extraños”, inimigos ou possíveis aliados. Os indígenas não apenas aprenderam a dominar os códigos da fala dos europeus, mas também aprenderam a caminhar no universo da escrita. Esses discursos foram criados diante das necessidades impostas pela colonização e se inscrevem nas interações entre “colonizador” e “colonizado”. Nessas relações de alteridade, esse tipo de discurso funcionou como um instrumento de negociação, que nem sempre, ostentava traços marcadamente “diplomáticos”. Portanto, epistolar, historiográfico ou testemunhal o novo discurso indígena implica, a prática de um diálogo intercultural (Lienhard, 1992: XIII).

Para o autor, em todo o período colonial, talvez mais nesta época, na redação dos textos era muito comum “dar a palavra aos indígenas”. Isso era uma prática muito comum. O intuito, porém, dessas “transcrições” não era, exceto em alguns textos excepcionais, como aponta ironicamente o pesquisador, em função de uma “autêntica” vontade de conhecer o outro. “Na maioria dos casos, a transcrição do discurso indígena obedece a motivos de ordem mais prática” (id. *ibid.*: XIX). Na América hispânica foi preciso conhecer as estruturas políticas, sociais, religiosos, econômicas, culturais dos indígenas, já existentes, como base para a organização colonial. Para isso, os funcionários coloniais recolheram declarações por escrito de milhares de indígenas sobre os mais variados aspectos. Em sua pesquisa, Lienhard diz que os dados são, em grande parte, técnicos, estatísticos, outros permitem, a partir das declarações dos informantes, uma análise histórica do período anterior à chegada dos invasores, bem como investigar diferentes atitudes indígenas no intrincado processo de colonização. O sucesso do sistema colonial, entretanto, dependia também do controle das pessoas. Elas precisavam cumprir as exigências do poder metropolitano. Tarefa que

coube aos “visitadores”. Também estes criaram um tipo de documentação, na qual as vozes indígenas possuem relativo espaço.

No seu olhar, Lienhard descreve o período colonial como um mundo burocrático e dominado por ambições pessoais. A colônia foi uma máquina de disputas por terras, títulos, dinheiro, poder, prestígios, etc. Cada contenda presumia uma informação com declarações de testemunhas. Nesse contexto, implicados ou interessados os indígenas foram solicitados a darem as suas versões dos fatos. Para comover ou convencer o representante da autoridade metropolitana ou colonial, os indígenas conscientes ou não dos problemas de comunicação intercultural, adotaram distintos elementos – recursos ou códigos expressivos, lógica argumentativa, etc. – que faziam parte do horizonte de expectativas de seus interlocutores. Portanto, através do *discurso destinado aos 'Outros' os ameríndios diziam exatamente aquilo, que os representantes e as autoridades queriam ver e ouvir*.

Segundo Paula Montero (2006), nas relações interculturais entre missionários e indígenas, ambos apropriaram elementos disponíveis que consideraram importantes nos repertórios culturais em relação. Esse jogo de disputas simbólicas envolve uma dimensão política, dos processos de significação, entendida como: “o conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras” (p.34). Logo, o *discurso produzido para os 'Outros'*, do qual nos fala Lienhard, pode ser compreendido como uma estratégia de apropriação indígena dos códigos discursivos, retóricos europeus. Sendo assim, os índios dotados de fala na documentação, sobretudo nos textos de Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, não apenas validavam os objetivos dos capuchinhos, mas também os interesses dos Tupinambá. Dito de outro modo, os índios criaram um tipo de discurso que correspondia às expectativas dos franceses, pois também tinham interesses nas alianças e no apoio contra seus inimigos, fossem estes outros grupos rivais ou portugueses.

A partir desta perspectiva, interpretamos os inúmeros pedidos de batismo, os discursos e a maioria das ações de *Japí guaçu*, *Caruatapirã*, *Acajuí*, *Acajuí mirĩ*, de homens, mulheres, anciãos e crianças, que imploram aos padres o conhecimento de Deus, como discursos produzidos para os estrangeiros. Esses discursos faziam parte das estratégias indígenas de alianças. Tomando, como exemplo, um trecho do discurso de *Japí guaçu* (Capítulo XI), percebemos como ele tece, através das palavras, uma narrativa construída para os franceses. “*Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos*” (D'Abbeville [1614] 1975: 67).

A ocasião não é mais do que oportuna: a chegada dos franceses à atual Ilha de São Luís. É, portanto, o momento de alianças, algo muito pertinente a ambos. Aliás, lembramos que os franceses, por

longos anos, traficavam na região do atual Maranhão. De um lado, os franceses insistiam em consolidar um núcleo de colonização, já que outras experiências resultaram em sucessivos fracassos, e do outro os Tupinambá que necessitavam de apoio contra inimigos indígenas e o cerco dos portugueses. Dessa forma, os Tupinambá aguardavam a volta de Des Vaux², dos aliados franceses. O trecho do discurso de Japí guaçu, a seguir, demonstra o modo como os índios se alinham no horizonte de perspectivas dos franceses.

Os portugueses nos massacraram, exercendo muitas crueldades sobre nós (...). Tu nos dirás, a esse respeito, o que é da tua vontade e, após termos ouvido, nos adequaremos, todos, ao que tu quiseres (D'Abbeville, p.70-1).

Segundo Lienhard (1992), com a consolidação do sistema colonial todos seus protagonistas assumem seus papéis designados. Aos índios cabia a submissão ao cristianismo e a autoridade metropolitana.

Testimoniando en un marco oficial, ningún cacique o principal indígena, por lo tanto, se dejará llevar a sugerir una actitud contraria a la ortodoxia religiosa o a la institución monárquica española. Desde luego, el papel de la sumisión a los máximos valores occidentales suele ser, como todo papel, una actitud fingida, una máscara que uno se coloca para que no se vea la expresión facial verdadera del actor. (Lienhard, 1992: XXV)

Máscara que oculta às transformações permanentes da realidade, o processo dinâmico das relações entre indígenas, colonizadores e seus sucessores. A inconformidade se expressará velada ou direta, como no discurso de *Momboré guaçu*. Sua visão crítica da conquista pode ser entendida como parte da tradição oral de seu povo. Escondidas em textos, eminentemente híbridos, as vozes indígenas subterrâneas, mesmo na sua forma direta, foram reelaboradas por viajantes ou editores, ponto que não cabe aqui discutir. É possível, no entanto, encontrar, sutilmente, o ponto de vista indígena nos relatos com suas vozes, na apropriação do discurso europeu, demonstrando papel criativo e ativo no processo de colonização. Os estudos das narrativas no contexto colonial, aliado às análises da crítica literária, sobretudo os estudos de Martin Lienhard (1992), podem ser esclarecedores para compreender a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis,

2 Charles des Vaux, permaneceu entre os Tupinambá tempo considerável para estabelecer relações de amizade, aprender a língua indígena. Após sua estada, decide voltar à França e tentar dissuadir o rei Henrique IV da importância de uma colônia na região Norte do Brasil (Daher, 2007: 48). A morte do rei mudou os seus planos, entretanto, o projeto foi retomado no ano seguinte 1611 sob o comando de Daniel de La Touche, o Senhor de La Ravardière.

nos primeiros séculos de colonização. A presença dos narradores indígenas através dos discursos e dos diálogos, sobretudo, indica um “efeito de oralidade” nas crônicas de Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux.

Lienhard (1992) destacou que os indígenas nunca deixaram de atuar como sujeitos históricos frente ao sistema colonial. Por mais que suas ações fossem relegadas a uma parte mínima da história, ainda assim, criaram estratégias de “negociação”, que lhes possibilitaram conservar uma autonomia relativa, diante das imposições do novo contexto de colonização. De acordo com o pesquisador, os documentos de sua pesquisa foram escritos, ditos, ditados por índios e, por isso esses textos possuem uma certa textualidade “indígena”, que não deve ser confundida com a chamada literatura indígena. Algo que evidenciamos, também, nos relatos franceses.

Nos livros de d’Abbeville e d’Évreux o eixo central é a conversão dos selvagens. Para isso, os autores escrevem diversos fragmentos discursivos dos Tupinambá, solicitando o batismo. As vozes indígenas validam a necessidade de conversão e colonização do Maranhão. Aos Tupinambá foi “dada a palavra” não apenas com o intuito de conhecer o “outro”, mas por razões de ordem prática: para justificar o projeto colonizador francês e demonstrar a eficácia das ações dos capuchinhos. O que evidencia a apropriação do discurso indígena em prol dos objetivos dos religiosos, que figuram um índio desejoso de conversão e passível de ser civilizado, como nos lembra Andrea Daher (2007: 341).

Outro relevante exemplo dessa apropriação dos mecanismos discursivos dos franceses é a história do chefe indígena *Jacúpari* – dispersa nos dois livros franceses – e de seus filhos. Certa ocasião ele ofereceu o que Yves d’Évreux chamou de “um vinho público”, para o qual convidara os integrantes de sua aldeia e da vizinhança. Quando todos estavam dançando, cantando, bebendo cauim³, seus dois filhos iniciam uma trágica briga a princípio por nenhum motivo. Acidentalmente seu filho mais novo mata o irmão mais velho. A alegria dá início ao choro. *Jacúpari* desmaia em sua rede. Ao recuperar suas forças dizia que de uma só vez perdera seus dois filhos⁴. O filho mais velho sabendo

3 Espécie de bebida fermentada, feita de mandioca, milho ou frutas.

4 Para compreendermos melhor o contexto desta fala lembramos que após a cerimônia, realizada em 1º de novembro de 1612, de fixação da cruz e dos estandartes franceses na Ilha do Maranhão – ato simbólico que significava a submissão dos Tupinambá ao rei francês, bem como aos seus representantes que encontravam-se na chamada França Equinocial: De Pézieux, La Ravadière, Rasily, Des Vaux, os capuchinhos – descrita por d’Abbeville (1975: p. 122) como “o sinal de que havíamos tomado posse da terra em nome de Jesus Cristo, esses estandartes seriam a prova da soberania do Rei da França e um testemunho de obediência perpétua a Sua Majestade e se sujeitariam a suas leis” – foram criadas algumas leis sociais, tais como: Servir e honrar a Deus, bem como aos padres, proibição de adultério, assassinatos (leia-se os rituais de antropofagia), roubos. Para cada crime praticado também fora criado um castigo. Este era de acordo com a hierarquia social Tupinambá. Por exemplo, o furto. Se o indígena fosse pego cometendo esta falta era açoitado, ao pé da forca ao som da corneta. Na segunda vez seria enforcado. Caso fosse criado doméstico [prisioneiro] era enforcado na primeira vez.

que ia morrer chama seu irmão e o instrui para que ele não fosse morto pelos franceses, pois de acordo com as leis sociais, criadas em 1º de novembro em 1612, a pena para o assassinato era a morte.

Tenho grande culpa, pois matei várias pessoas de uma só vez. Matei a mim mesmo, matei a meu pai que morrerá de tristeza e te matei, pois os franceses te matarão, porque são rigorosos em fazer justiça e punir os maus. Mas, ouve, acredita em meu conselho e faz o que te direi. **Os padres que vieram junto com os franceses são misericordiosos e gostam de nós e de nossos filhos; eles nos dizem através de nossos intérpretes que vieram a estas regiões para nos salvar.** Também ouvi, um dia, na casa de reuniões, de um dos nossos, que os Paí outrora batizaram enquanto estavam com eles, que ele vira os Canibais se refugiarem em suas igrejas, quando tinham feito algum mal, para estar em segurança, e ninguém ousava tocar neles. Faze o mesmo; vai de noite ver o Paí em sua casa em Yuriet, e pede-lhe que te coloque na casa de Deus, que fica ao lado de sua casa, e permanece lá até que meu pai junto com os outros principais tenham apaziguado o Grande dos franceses e que te perdoe. E, para facilitar mais ainda isso tudo, sabes que os franceses precisam de canoas e de escravos, que meu pai ofereça ao Grande tua canoa e teus escravos, a fim de que não morras (D'Évreux, [1864] 2009: 155).

O aspecto mais interessante nessa história é a fala do filho mais velho desse principal. Por isso, as colocamos na íntegra com intuito de melhor analisarmos. O filho mais velho sabia que seu irmão também morreria. Com base na apropriação do discurso do europeu ele instrui o seu irmão a criar uma fala que fosse coerente com os objetivos dos padres no Maranhão. Algo que fica evidente no trecho acima grifado. Também o verbo *salvar* é uma palavra-chave no seu discurso, pois, uma vez que os religiosos estavam ali pela salvação dos indígenas não poderiam deixar de auxiliá-los em momentos como esses, caso assim agissem, ficaria claro, para os Tupinambá, a contradição do seu discurso. As consequências disso, por exemplo, poderia ser repúdio aos padres, um abalo nas relações de amizade entre ambos. Na pior das hipóteses, o fim do apoio ao projeto de expansão da fé católica na região.

O desfecho dessa história não poderia ser outro. *Jacúpari*, no lugar de seu filho mais novo, conversou com d'Évreux e depois com De Pézieux, o responsável pela empresa francesa. Habilmente *Jacúpari* segue os conselhos de seu filho mais velho e constrói um discurso pautado naquilo que os franceses gostariam de ouvir. Os trechos a seguir são bem elucidatórios: “A

misericórdia convém aos Grandes, que têm tanto mais grandeza quanto mais têm clemência e misericórdia. Teu Rei é o maior rei do mundo[...]” ou *“Então, já que és grande, és misericordioso, portanto debes usar tua misericórdia para com aqueles que caíram na malícia e na má sorte”*. Outro aspecto presente na sua fala é o apelo emocional. Enfatizando o estágio avançado de sua idade Jacúpari apela para o lado emotivo do Sr. De Pézieux. Se este “não tivesse piedade” e matasse seu único filho homem, condenaria o ancião a viver como um porco do mato, comendo somente raízes amargas. A resposta do Sr. De Pézieux é de admiração: *“[ficou] admirado em ouvir uma retórica tão bela da boca de um selvagem”*. Esta resposta nos permite dimensionar, um pouco, o efeito dos discursos produzidos para o europeu.

Considerações finais

O estudo das narrativas em fontes documentais do período colonial brasileiro é um campo ainda pouco explorado. Conscientes das limitações nos perguntamos se seria possível identificar as vozes tupinambás, recuperando nessas narrativas algumas estratégias de 'negociação' criadas pelos índios a partir do encontro com europeus.

Enfocando o olhar no papel ativo e criativo dos índios, repensamos, a partir de um diálogo interdisciplinar, a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis, no século XVII. Longe de poderem ser compreendidos a partir de visões essencialistas, os ameríndios foram protagonistas que dialogaram com os novos tempos, apropriando ou rejeitando elementos disponíveis no repertório cultural do invasor como, por exemplo, seus códigos discursivos, retóricos. Assim dotados de fala, criaram um tipo de discurso peculiar, sedutor. O *discurso destinado aos 'Outros'*. Este deve ser compreendido como resultado de disputas simbólicas, no contexto de colonização, e não simplesmente como ferramenta de validação dos projetos de conquista e catequização europeus. Trata-se, sobretudo, de perceber e interpretar os processos e as experiências coloniais a partir do universo indígena.

Referências

- D'ABBEVILLE, C. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. [1614]
- DAHER, A. *O Brasil Francês – As Singularidades da França Equinocial 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DENEVAN, W. M. *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1976.

D'ÉVREUX, Y. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.4). [1864]

FREIRE, José R. B. *Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

_____. Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo. In: Salomão, Jayme (dir.) *América: Descoberta ou Invenção*. 4º Colóquio UERJ, Rio de Janeiro, Imago, 1992, p. 138-164.

LIENHARD, M. *Testimonios, cartas y manifestos indigenas (Desde la conquista hasta comienzos Del siglo XX)*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992.

MONOD-BECQUELIN, A. *La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*. Ameríndia, Numéro spécial 6, CNRS, Paris: 1984.

MONTEIRO, J. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais*. In: *Tempos índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo*. In: FAUSTO, C. e MONTEIRO, J. (Orgs.) Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (inédita) de Livre Docência, UNICAMP, Campinas, 2001.

MONTERO, P. *Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural*. In: *Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural*. P. Montero (Org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006.