



1. QUANDO FOI QUE A GENTE DECLAROU A PAZ?

**HISTÓRIAS DO BRASIL CONTRÁRIAS ÀQUELA
ESCRITA POR UMA ÚNICA VOZ**



Brasil não foi descoberto; o Brasil foi inventado e, então, invadido. Uma história tão violenta que poderíamos dizer, seguindo uma frase conhecida de Ailton Krenak, brilhante intelectual ameríndio, que ele “foi construído sobre um cemitério”. Essa invasão continua, assim como perdura até hoje a invenção fantasiosa de um passado que não existiu, um passado mítico, idealizado, que serve apenas para justificar ou encobrir formas de dominação do presente, como o racismo, o sexismo e a economia extrativista controlada por uma pequena elite, estruturadas ainda como no antigo sistema colonial.

Inventar esse passado não é algo inocente. É um jeito de pensar e contar uma história que permite que a invasão continue ocorrendo sem ser percebida, na forma de violência política contra as lideranças indígenas, uma guerra em curso disfarçada de democracia. Cada vez mais violenta, essa guerra piora ano após

ano, como se caminhássemos para uma tentativa de “ofensiva final”, como descreveu o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro,¹ num crescente contexto de ódio, racismo e fascistização social, mais exposto e agressivo depois que Jair Bolsonaro se tornou presidente da República, no início de 2019. Naquele ano, foram sete as lideranças assassinadas: Francisco de Souza Pereira (tuxaua do povo tucano),² Willames Machado Alencar (tuxaua do povo tuiuca), Emyra (cacique do povo wajãpi), Carlos Alberto Oliveira de Souza (tuxaua do povo apurinã), o “guardião da floresta” Paulo Paulino, o cacique Firmino Praxede (o “Lobo Mau”), Raimundo Benício e Erisvan Soares — os quatro últimos todos do povo tenetehara-guajajara. Em meio à pandemia do novo coronavírus, em 2020, Zezico Rodrigues, também do povo tenetehara-guajajara, e Ari, do povo uru-eu-wau-wau, em Rondônia, dois líderes que eram professores e intelectuais de dois povos tupis contemporâneos, foram assassinados por pistoleiros a mando de algum interessado em se apropriar dos recursos naturais de seus territórios. Assassinatos, emboscadas, guerras contra povos indígenas em meio a epidemias — tudo isso configura uma tragédia recorrente na história do Brasil. Uma mentalidade de conquista que não ficou no passado.

Essa ideia de escrever e reescrever um início, inventar uma data de origem dos fatos que marcam o mundo eurocêntrico, repete-se em paralelo com interesses econômicos e as formas de poder e dominação. A narrativa de que tudo começou num grande dia de descoberta ignora o cotidiano das relações de opressão e violência que construíram o sistema colonial. É uma narrativa evolucionista, como se tudo nos levasse a algum lugar projetado como ideal, perspectiva antagônica à ideia de tempo circular, não linear, ameríndio, tempo que não caminha em uma direção. Nessas outras temporalidades, o passado pode nunca ser muito distante — em algumas línguas, nem sequer se conjugam verbos no passado ou no futuro. O tempo é uma construção social, e existem diferentes possibilidades de marcar a distância entre os acontecimentos e seus impactos na vida. Quem já vivia neste território brasileiro e viu, por meio da memória oral de seus an-

tepassados, a invasão europeia chegar tem outra forma de narrar a história e, em geral, destaca o cotidiano de opressão em detrimento de acontecimentos isolados.

Essa opressão cotidiana é como um desencontro permanente do contato — em vez de demarcar esse acontecimento, poderiam ser demarcados os encontros que, como reflete Krenak, depois de tanto tempo ainda não aconteceram. “Quando a data de 1500 é vista como marco, as pessoas podem achar que deviam demarcar esse tempo e comemorar ou debaterem de uma maneira demarcada de tempo o evento de nossos encontros. Os nossos encontros, eles ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo.”³ Esse encontro poderia acontecer pelo reconhecimento do Outro, da diversidade e da riqueza das diferenças, uma oportunidade de encontros entre povos em um mundo comum e compartilhado.

Guerra, poder e política estão diretamente imbricados e compõem o quadro de invasão e invenção do Brasil. A conquista de novas terras e a implantação de um sistema de dominação sobre a população nativa são movimentos de expansão da Europa que envolveram, e ainda envolvem, invasão e grilagem de terras, espoliação de povos que vivem em seus territórios de ocupação tradicional, massacres, expulsões forçadas, contratação de pistoleiros para aterrorizar famílias e matar lideranças, e submissão da população a um brutal sistema de dominação baseado no racismo.

Em um estudo sobre a história do autoritarismo brasileiro, a filósofa paulista Marilena Chaui, uma das intelectuais mais influentes do país, afirma: “A América não estava aqui à espera de Colombo, assim como o Brasil não estava aqui à espera de Cabral”. O Brasil e a América não são descobertas nem “achamentos”; são “invenções históricas e construções culturais”. As narrativas do descobrimento e da colonização ajudam a encobrir a realidade, constituindo o “mito fundador” da nação brasileira.⁴

É complexo o que aconteceu — e ainda acontece — no Brasil, e não dá para explicar essa história conflituosa apenas pelo pensamento europeu e pela narrativa linear da história a partir da visão dos vencedores: é preciso ouvir os povos ameríndios e

de matriz africana. Nem o conceito de política nem o de guerra, pensados sob uma visão unicamente europeia, servem para explicar a dinâmica de dominação e resistência contra a conquista e a colonização do Brasil.

No pensamento europeu, ficou marcado o aforismo do militar prussiano Carl von Clausewitz, do início do século XIX, de que a guerra era a continuação da política por outros meios; no século XX, o filósofo francês Michel Foucault inverteu essa ideia ao identificar que, na história das sociedades europeias, o poder político é o que reprime; e a política é a continuação da guerra por outros meios. Na língua portuguesa, “guerra” significou inicialmente, de acordo com o primeiro vocabulário escrito por Raphael Bluteau, em 1712, “uma execução de vontades discordes, entre príncipes, Estados, ou Repúblicas, que, não admitindo razões, só com armas se decide”.⁵ Nas discordâncias entre os príncipes ou os Estados, é pelas armas — sem razões — que se decidem as vontades que devem prevalecer.

Guerra e paz, nas sociedades ameríndias, têm outros significados sociais e históricos. Podem ser motores da sociedade, relacionados com a formação das identidades, das alteridades, da diferenciação entre os povos, entre outras funções e sentidos. Sobre tudo, são também parte do mundo espiritual, relacionado à cosmologia de cada povo, envolvendo a ação e as intervenções de sujeitos humanos e não humanos. Guerra e paz têm um sentido de vingança e o objetivo de honrar os antepassados, com consequências e objetivos bastante diferentes da perspectiva europeia. De forma geral, entre os tupis, a vida social era organizada pela vingança, sem acumulação de bens ou de poder — portanto, a guerra não tinha esse fim. No máximo, ganhavam-se prestígio social e tranquilidade espiritual para uma vida pós-morte numa “Terra sem Mal”. Já na Europa, guerra e política serviam principalmente para dominar populações, aumentar riquezas, arrecadar impostos e conquistar súditos e territórios para os reinos, a fim de expandir a religião cristã e um modelo civilizacional.

Desde que essas duas visões de guerra se encontraram, elas nunca foram plenamente alinhadas nem aliadas. Caminhavam

em paralelo: a mentalidade dos capitães e colonos europeus era diferente da dos morubixabas,⁶ mas ambos poderiam, em alguns casos concretos, se servir mutuamente diante de inimigos comuns. Logicamente, o destino dos prisioneiros, em seguida das vitórias, era sempre um motivo de disputa: deveriam servir como escravos e súditos ou ser ritualmente devorados?

Foi estratégico para os europeus, tanto os religiosos quanto os colonizadores, manter as guerras e, inclusive, incentivar e beneficiar-se dos conflitos ameríndios. Mas desde que mudassem sua essência, fosse impedindo a antropofagia e a vingança, fosse servindo ao extermínio de populações ou à captura de cativos entre os sobreviventes.

De forma geral, a Europa tentou contar a história de que se expandiu e dominou o mundo por suposta superioridade militar, organizada devido a uma maior sofisticação política pelo surgimento dos Estados-nação, capazes de financiar exércitos numerosos e poderosos, os quais teriam se aperfeiçoado diante da intensa competição das guerras internas europeias. Mas não foi bem assim. Aquelas formas de guerra eram diferentes das colocadas em prática no Novo Mundo e das exercidas na Ásia ou no continente africano. A versão comumente contada é um mito eurocêntrico que visa limpar o passado e inventar falsos heróis. No caso da conquista do território onde se inventou o Brasil, foram fatores-chave as doenças epidêmicas, que dizimaram grande parte da população nativa, e uma ampla política de alianças com chefias locais. Poucas foram as batalhas lideradas pelo Exército português; muitas foram conduzidas pelo que hoje chamamos de milicianos e pistoleiros, os bugreiros coloniais e modernos, os bandeirantes e sertanistas, empresários inescrupulosos patrocinadores dos serviços de morte realizados por mercenários cruéis.

Ailton Krenak ironiza esse mito de que os europeus chegaram com força:

quando os europeus chegaram aqui, todos poderiam ter morrido de inanição, escorbuto ou qualquer outra pereba nesse litoral, caso essa gente que diziam não ter cultura não os tivesse acolhido, os

*ensinado a andar aqui e dado comida a eles, porque os caras não sabiam nem pegar um caju. Eles não sabiam nem que caju era comida. E chegaram aqui famélicos, doentes. Darcy Ribeiro diz que eles fediam. Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava simplesmente podre. A gente podia tê-los matado afogados.*⁷

Como os europeus se expandiram tanto no planeta e no que efetivamente mandaram? Um estudo atual da expansão europeia revela que eles controlaram sobretudo os mares e as rotas comerciais, mais do que propriamente os domínios territoriais. Tinham a vantagem, comum para os invasores, de ter sua indústria bélica e se reproduzir em um lugar diferente daquele que devastavam — era comum queimarem roças e aldeias após vencerem batalhas, mantendo para si a capacidade de reposição das perdas populacionais e de reprodução material das condições de vida enquanto o povo derrotado fugia.

No contexto brasileiro, os primeiros europeus que chegavam em qualquer parte do território, em diferentes levas, submetiam-se a caciques, tuxauas, morubixabas e chefes, pediam ajuda a rezadores e caraíbas (os grandes xamãs) e trocavam o que tinham pelo auxílio de guerreiros contra povos rebeldes que queriam escravizar e cujos territórios pretendiam dominar — veremos como os colonos davam presentes, vinho, roupas e agrados e prestavam reverência a Zorobabé,⁸ poderoso cacique potiguar, para tê-lo como seu aliado. A lógica da aproximação se baseava em uma linguagem universal: a troca. Facões, machados e espingardas por pau-brasil. Os recém-chegados manipulavam as guerras existentes entre os povos ameríndios. Por sua vez, os nativos perceberam rapidamente que os europeus também tinham brigas internas por poder e sucessão, além de disputas religiosas entre católicos e protestantes e perseguição a judeus e muçulmanos, e tentaram “manipulá-los” para fortalecer a resistência anticolonial por meio de alianças e até mesmo da conversão, deixando-se batizar e aldear pelos missionários católicos ou converter-se ao protestantismo — no caso dos índios potiguaras, que se aliaram aos holandeses na guerra contra os portugueses —, para esca-

par do genocídio. No final, os europeus venceram com a ajuda da varíola, do sarampo, da gripe, de algumas bactérias e outras pestes na guerra biológica. E foram beneficiados, como lembra a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, por outros fatores que, embora diretamente ligados a suas ações, nada tinham a ver com bravura e excelência bélica:

[...] o exacerbamento da guerra indígena, provocada pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios.⁹

As mortes provocadas pelas novas doenças eram misteriosas e tinham força para desestruturar aldeias inteiras, interrompendo o fornecimento de comida e instaurando o medo e o pânico na rotina, com corpos insepultos e mortes sem ritualística. A pandemia do novo coronavírus em 2020, que parou as cidades em todo o mundo, trancou as pessoas em seus lares, provocou o colapso dos sistemas de saúde e funerários, com covas coletivas de Manaus a Nova York e caminhões carregados de caixões para incineração na Itália, é um breve retrato da força com que as grandes epidemias chegaram e devastaram o continente.

Rapidamente, os pajés, que eram os curandeiros sagrados, e os caraíbas, que eram os “profetas”,¹⁰ perceberam que essas mortes estavam relacionadas com a invasão dos brancos e a presença dos jesuítas; assim, as populações ameríndias tentaram diferentes formas de se proteger e reagir ao holocausto. Mas as ideias e os propósitos também foram fator decisivo, como aparece em muitos dos depoimentos da época; havia a intenção de provocar as mortes, causando o extermínio das populações originárias.

Um exemplo é o pedido feito pelo governador-geral do Brasil, Matias da Cunha, ao sertanista Domingos Jorge Velho em

1688. Cunha buscou motivá-lo falando da glória de degolar os índios e da utilidade de aprisioná-los. E, ao coronel Antônio de Albuquerque da Câmara, o governador recomendou que não perdesse tempo escravizando cativos sobreviventes, apenas pegasse crianças e mulheres (“para despojos, bastam os pequenos, e mulheres”) e mantivesse o foco em matar o inimigo indígena no interior do Rio Grande do Norte: “[...] o degole e siga até ultimamente o destruir”.¹¹ Nesse caminho, os portugueses deixaram para trás muitas aldeias queimadas, cabeças e orelhas cortadas, mulheres estupradas, crianças feridas com facão, corpos partidos ao meio, pajés e chefes despedaçados por bocas de canhão, terras arrasadas.

Como essa resistência ameríndia atravessou anos em guerras sangrentas, sobreviveu a massacres e genocídios, e hoje, de outras formas, ainda constitui uma das principais forças políticas do Brasil em defesa da democracia, da ecologia, da diferença e da diversidade?

É nisto que estamos interessados: na resistência e na tragédia dos índios, na história não contada, que não está nos livros, nos versos apagados, e em saber mais dos assassinos que viraram nomes de ruas, da crueldade e da devastação humana e ecológica da colonização, do sangue por trás dos heróis emoldurados que nomeiam cidades e são exibidos nas praças. “Na luta é que a gente se encontra”, cantou a Mangueira no Carnaval de 2019, para pensar em como reparar o passado e nos encontrarmos, todas e todos, em um futuro mais justo.

As guerras afro-ameríndias contra a conquista e a colonização são afirmações de soberania, de populações sob ataque que se mobilizam frente a agressões em busca de autonomia, auto-organização e liberdade. E falar sobre elas é muito delicado. Assim como se deu com a resistência negra contra a escravidão, era comum os colonizadores acusarem os povos nativos de serem violentos para justificar a redução, a expulsão e o extermínio. No exemplo de Matias da Cunha, Domingos Jorge Velho foi contratado para matar “bárbaros”, “violentos selvagens”. O resgate de cativos e a chamada “guerra justa” eram figuras jurídicas que

serviam para legitimar os massacres e a escravização. O espectro da antropofagia serviu como rótulo classificatório, inferiorizando os povos a uma sub-humanidade para legitimar a escravização de ameríndios em partes da América hispânica. Carlos Fausto, antropólogo que fez longos estudos sobre as guerras indígenas, sobretudo as dos povos tupis, pisa com cuidado nesse terreno pantanoso, e compartilhamos de sua ética e de seu cuidado com as memórias do passado que atingiram e ainda atingem, de forma tão violenta, a população ameríndia. Fausto escreve: “A manipulação do estigma da selvageria pela mídia e por certos setores econômicos e políticos surge — em momentos pontuais, mas cruciais — como arma em uma luta ao mesmo tempo ideológica e prática, que visa restringir direitos constitucionais adquiridos”.¹²

“Bárbaros”, “índios”, “selvagens” são apenas palavras, mas, quando usadas em novas guerras digitais e discursivas, podem servir como armas: palavras que expõem o racismo, e o racismo mata, efetiva e materialmente. O poder branco esconde estrategicamente a guerra, assim como dissimula o racismo, ou a usa politicamente para justificar massacres, como anunciar uma guerra diante de desproporção de forças. Já a resistência indígena e negra às vezes se disfarça, parece dispersa, apagada, desaparecida, para logo florescer em um jardim de diferenças, com insurgências em rebeliões, rebeldias, levantes, quilombos, retomadas, reocupações e reconquistas. Negros e índios reduzidos à escravidão reconstituíram significados, histórias, culturas, ancestralidade. Da dominação forçadamente “pacificada” — em alusão a como chamavam a “pacificação” dos povos “hostis” — logo reemergiram revoltas.

Chamamos de *guerra* a resistência contra a conquista e a invasão e de *rebeliões e revoltas* os movimentos que surgem depois dos aldeamentos constituídos, transformados em vilas, com a burocratização do genocídio e a destruição cultural — o *etnocídio*. Rebeliões, revoltas e resistências silenciosas são guerras contra a conquista por outros meios e continuam ainda hoje em movimentos políticos. E as guerras que vêm de baixo, em espe-

cial as guerrilhas, não deixam de ter uma conotação rebelde e revolucionária, sobretudo aquelas contra as invasões coloniais da América.

Depois do sangue que correu das guerras e dos massacres, os sobreviventes precisavam reconstruir mundos dilacerados. Em quase todos os relatos das mais atrozes violências praticadas, aldeias inteiras assassinadas e queimadas, sempre sobravam algumas famílias que conseguiam escapar da barbárie. No Brasil, há casos contemporâneos com poucos sobreviventes de povos massacrados. Se 5 ou 10 milhões foram assassinados nesses quinhentos anos de guerras de conquistas e colonização, hoje vivem mais de 1 milhão de pessoas ameríndias no Brasil, em mais de trezentos povos. Já passou o momento de pôr fim ao mito colonial do passado heroico, de encarar o que somos e imaginar um futuro mais justo e com respeito às diferenças. Ouvir o canto de dor eternizado na voz de Clara Nunes em “Canto das três raças”: “Um lamento triste/ Sempre ecoou/ Desde que o índio guerreiro/ Foi pro cativo/ E de lá cantou”. Reconhecer os índios nas letras de “Joia” (“Beira de mar na América do Sul/ Um selvagem levanta o braço/ Abre a mão e tira um caju”) e “Um índio” (“Se revelará aos povos/ Surpreenderá a todos não por ser exótico/ Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto/ Quando terá sido o óbvio”), de Caetano Veloso.

O ENCOBRIMENTO

O que foi considerado descobrimento para uns foi encobrimento para outros. Chamar esta terra de achada ou descoberta serviu apenas para dizer que os povos nativos não tinham história nem passado, tendo tudo começado com a chegada da nau de Cabral à costa então batizada de Vera Cruz — o marco zero. É interessante que Cabral não tenha chegado a esse território por acaso, quando queria ir para a Índia, seguindo o caminho que Vasco da Gama havia recém-mapeado, em 1498. E é intrigante que ele não tenha sido nem o primeiro forasteiro a pisar por aqui.

Sabemos, hoje, que ao menos dois espanhóis já haviam “descoberto”, antes de Cabral, territórios atualmente definidos como pertencentes ao Brasil. É muito provável que Vicente Yáñez Pinzón, em quatro pequenas naus que partiram da Espanha em novembro de 1499, tenha alcançado a costa de Pernambuco por volta de janeiro de 1500 (algumas divergências interpretativas sugerem que ele tenha visto, na verdade, o cabo de São Roque, no Rio Grande do Norte, ou Mucuripe, no Ceará). Chegando à praia, os homens de Pinzón fizeram contato com os nativos — talvez do povo potiguara — e trocaram uma sineta por uma arma de guerra, a borduna.¹³ Nesse escambo, os ameríndios tentaram ficar com um dos visitantes, que resistiram e levaram uma saraivada de flechas — ao menos dez espanhóis morreram. Dali, Vicente Yáñez Pinzón velejou na direção oeste, tendo conhecido o Amazonas e entrado cerca de 150 quilômetros rio adentro. Chamou o território encontrado, hoje conhecido como Marajó, de Santa María de la Mar Dulce.

Outro espanhol, Diego de Lepe, foi atrás dessa expedição e relata também ter chegado a Pernambuco, talvez ao cabo de Santo Agostinho, em 12 de fevereiro de 1500. Houve um combate com os nativos — talvez os caetés —, no qual onze espanhóis morreram e alguns indígenas foram sequestrados. Ainda em 1499, antes de Pinzón, Américo Vespúcio pode ter passado pelo litoral — posteriormente, ele participaria das expedições que se seguiram à de Cabral para mapear a costa, e foi durante esse período que escreveu, maravilhado, cartas para relatar o Novo Mundo.

Mesmo entre os lusos, Pedro Álvares Cabral pode não ter sido o primeiro comandante a pisar nestas terras. Segundo Jorge Couto, historiador português especializado em história do Brasil, o navegador e cosmógrafo Duarte Pacheco Pereira, que aparece em *Os lusíadas*, de Camões, foi encarregado pelo rei dom Manuel a descobrir e explorar as terras ocidentais abarcadas pelo Tratado de Tordesilhas — do qual, aliás, o próprio Pacheco Pereira havia sido um dos negociadores e signatários em 1494. O propósito da empreitada era basicamente confirmar se a grilagem tinha sido ou não um bom negócio. Com essa mis-

são, ele partiu de Lisboa em fins de 1498, fez uma parada em Cabo Verde e seguiu viagem em mar aberto na direção sudoeste. De acordo com essas informações, ele teria alcançado, ainda no mesmo ano, a costa brasileira na altura do litoral maranhense, deslocando-se até a foz do rio Amazonas — como favoreciam os ventos e as correntes marítimas. A viagem de Cabral, organizada com destino às Índias — sem nenhuma orientação explícita de descobrir novas terras —, serviu também para “oficializar” o assim chamado “descobrimento”, estabelecendo um ponto de apoio para as embarcações que saíam de Portugal em direção ao cobiçado comércio asiático.

Chegar, visitar, conhecer: esses não foram os maiores problemas dos portugueses, que inclusive foram muito bem recebidos, enquanto os espanhóis levaram flechadas. O problema foi o que eles — e os europeus em geral — decidiram fazer nesta terra e com os povos que viviam aqui: as ideias sempre importaram muito. Após Cabral, o rei mandou uma segunda frota, comandada por Gonçalo Coelho, para explorar o litoral. Nela, estavam Américo Vespúcio, vindo de Florença para contar o que via, e o capitão André Gonçalves, que disse que a única coisa que importava aqui eram árvores — e um tipo de madeira em especial: o pau-brasil.

A PRIMEIRA FESTA

Foi com festa que começou a violenta invasão do Brasil. Ao menos segundo a carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, dom Manuel, documento fundamental na construção da imagem dos “índios” na Europa moderna e colonial.

Conforme esse relato, os primeiros ameríndios que entraram na nau de Cabral “foram recebidos com muito prazer e festa”. Houve uma pequena troca de presentes, e os portugueses ofereceram comida para os visitantes. Os nativos acharam muito ruim o que provaram e cuspiram quando mastigaram.¹⁴ Não sabemos o que pensaram, mas as palavras usadas por Caminha dão bons indícios de como se desenhariam as relações no futuro: os

nativos não são simplesmente “homens”, “mulheres”, “velhos”: suas diferenças são exacerbadas — “bons rostos e bons narizes, bem-feitos”, “inocentes”. Mais tarde, essa descrição fenotípica contribuiria para a construção da ideia de um “outro”, quando se discutiria se esses seres humanos diferentes teriam ou não alma para serem escravizados, se o homem branco poderia ou não usar esses corpos para o trabalho, se as mulheres poderiam ou não ter seus corpos apropriados para a reprodução. Surgem diferentes visões e classificações de *índios* e *gentios*. E o que se pode inferir dos gestos dos ameríndios, segundo a mesma correspondência, é que havia troca, simpatia, certo desdém por algumas coisas e interesse em outras.

Comida e bebida eram importantes para assegurar a sobrevivência nas longas travessias marítimas, mas os primeiros ameríndios a interagir com os portugueses provavelmente detestaram a água podre que os europeus bebiam nos navios, o vinho, que devia ser terrível, de sabor incomparável à bebida alcoólica sempre fresquinha que se fazia por aqui. Os tupis adoravam e produziam a caiçuma, também chamada de cauim, à base de mandioca, de baixa fermentação, que era ingerida tanto como alimento quanto durante as festas e celebrações. Água fresca corria pelos rios cristalinos da Mata Atlântica. Carne de caça e peixe eram assados ou moqueados e acompanhados de um pão feito na hora, o beiju. Não surpreende que tivessem achado nojenta a comida oferecida no barco.

Também na carta, Caminha relata que um dos nativos que subiu na caravela adorou um rosário de contas brancas. Depois, olhou para um colar de ouro que Cabral usava. E logo os portugueses concluíram que ele daria ouro em troca das contas brancas:

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo.

Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera.

O nativo queria o colar de contas e também o de ouro sem dar nada em troca, porque, para ele, troca e dádiva tinham outro sentido. Vergonha maior no pensamento ameríndio é ser sovina. E sovinice, para Pero Vaz de Caminha, parecia não ser um problema: “não lho havíamos de dar”.

No domingo seguinte ao de Páscoa (no calendário cristão), Cabral achou por bem mandar rezar a “primeira missa”, liderada pelo frei Henrique. Os ameríndios ali presentes respeitaram a religiosidade dos europeus: “Foi ouvida por todos com muito prazer e devoção”, escreve Caminha. Em seguida, aproveitando-se dessa receptividade, o religioso emendou na missa a narrativa da terra descoberta na expansão do cristianismo, falando “do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos”.

Na sexta-feira seguinte, mais uma vez rezaram uma missa, agora com a cruz construída com a madeira das árvores derrubadas (descritas como muitas e grandes). Nessa missa, os ameríndios respeitadamente imitaram os gestos cristãos, levantando as mãos e ajoelhando-se como os portugueses. Provavelmente, foi por imitação, pensando serem estes bons modos, que aceitaram receber no pescoço um cordão com cruz de estanho e beijaram a mão do padre, como os outros faziam, mas Caminha interpretou tais gestos como portas abertas para a conversão: “[...] esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos”. Isso porque, aos olhos dos portugueses, os ameríndios eram esvaziados de espiritualidade: “[...] nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm”. A conversão seria possível porque eram “inocentes”, e, por meio dela, aprenderiam o que “pertence à sua salvação”.

Nessa primeira incursão, encontraram um velho ameríndio que falou com Cabral. Mesmo sem entenderem nada do que ele

dizia, os portugueses, com o pensamento centrado na obtenção de riquezas (quando não no corpo das nativas), insistiram em investigar a existência de ouro, conforme relatou Caminha: “[...] quantas coisas que lhe demandávamos acerca de ouro, que nos desejávamos saber se na terra havia”. Aproveitaram para desrespeitar o ancião:

Trazia este velho o beijo tão furado que lhe caberia pelo furo um grande dedo polegar, e metida nele uma pedra verde, ruim, que cerrava por fora esse buraco. O capitão lha fez tirar. E ele não sei que diabo falava e ia com ela direto ao capitão, para lha meter na boca. Estivemos sobre isso rindo um pouco.

Na visão do europeu, exotismo, selvageria e animalização estiveram presentes desde o início. Quem era esse ancião ridicularizado pelos aventureiros atrás de ouro? Ninguém teve interesse em saber. Tiraram a pedra que usava no lábio e lhe deram em troca um sombreiro velho, alegando que a pedra não valia nada.

Falaram em “amansar” aqueles que os recebiam; chamaram de “pardais”, de gente bestial, quem se esquivou dos exploradores que ali chegaram com mau cheiro depois de tanto tempo no mar, provavelmente sem que jamais tivessem tomado um banho na vida. Achavam que não moravam em casas — não lhes ocorreu que talvez levar até as aldeias um bando recém-chegado de mal-educados não fosse prioridade dos nativos. Pudera, já que, na segunda-feira, dia seguinte à chegada, os portugueses já estavam concentrados no que se tornaria praxe nos próximos séculos: o estupro e o abuso da mulher ameríndia. “Vinte ou trinta pessoas das nossas se foram com eles, onde outros muitos estavam com moças e mulheres”, relatou Caminha. Ainda assim, um grupo foi levado a uma aldeia com cerca de dez casas.

Homens e mulheres se reduziram a corpos físicos: há descrição da bunda, das coxas, dos adereços, das pinturas corporais, dos objetos que enfeitavam o lábio — mas também das armas que portavam. “Eram pardos, todos nus”, descreve Caminha. O “índio” é definido como “pardo”: nem branco, nem preto —

código que, mais tarde, seria uma forma de classificação social e de distribuição racial do trabalho. Os europeus viram um Outro que não cabia em seu espelho, e foi esse narcisismo da colonização que engendrou o racismo.

Surpreendeu aos portugueses que, quando os carpinteiros foram cortar madeira para fazer a cruz, os ameríndios ficassem de olho nas ferramentas de ferro, e não na cruz de madeira. Posteriormente, ao longo do processo colonial, os europeus usariam o interesse indígena pela tecnologia e os desejos de acumulação provocados pela expansão do capitalismo como estratégia para manipulação, sedução, dominação e alianças.

Cabral mandou que alguns dos seus dormissem na aldeia para espionar os donos da terra achada, mas eles voltaram à noite “por eles [os indígenas] não quererem que lá ficassem”. As perspectivas do encontro já eram distintas, e a desconfiança, assimétrica e inconstante, pendendo ora para um lado, ora para outro. Conta Caminha: “Andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles”. Uns curiosos pelas diferenças, outros interessados em descobrir como se aproveitar do encontro.

Caminha concluiu seu relato no mesmo dia em que foi rezada a segunda missa, 1º de maio de 1500. No domingo anterior, após a chegada, os capitães das embarcações haviam decidido enviar notícias ao rei sobre o “achamento” (termo usado pelo próprio Caminha) da terra. Assim, depois de dez dias, antes de seguirem a viagem rumo às Índias, mandaram de volta a Portugal um navio e deixaram na terra dois “degredados” para que, como verdadeiros espíões, aprendessem a se comunicar com os nativos e depois falassem das coisas daqui. Esses primeiros colonizadores exilados eram pessoas condenadas a cumprir pena por delitos civis ou eclesiásticos, ou seja, eram expulsos de suas terras ou até mesmo do reino e, muitas vezes, deixados em regiões remotas, como nesse caso, para espionar outros povos. Já tinham a maldade na intenção: não queriam “escândalo”, mas “amansar e pacificar” os indígenas. E também não estavam interessados em uma bela troca de experiências ou no enrique-

cimento da cultura dos portugueses famintos e fedidos, mas na conversão: os nativos “se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé”, pois tinham “bons corpos” e “bons rostos”.

Mas, depois que Cabral seguiu viagem, não houve nenhuma animosidade. Ao contrário, os ameríndios os receberam como bons cidadãos que acolhem flagelados migrantes, com especial atenção e cuidado, ensinando-os, inclusive, a se alimentar e tomar banho, e a comer caju, como na música “Joia”, de Caetano Veloso. A animosidade estava do outro lado, no proselitismo e na exploração dos europeus, com a mente fechada para o maior encontro da história, entre populações que viveram separadas por um oceano ao longo de milhares de anos. Os europeus atacaram a vida indígena, esvaziando o outro de sentido e de espírito. Ao focarem os corpos dos nativos, com a ideia de que deveriam ser convertidos e transformados em iguais, os invasores desprezaram todo o pensamento local, atribuindo-lhe uma suposta “inocência”.

A decepção por não encontrarem ouro, prata e outros metais nesta terra “de bons ares” não os impediu de seguir com a exploração. “O melhor fruto que nela se pode fazer”, escreve Caminha, “me parece que será salvar esta gente”. Salvar de quem, do quê? “Salvar”, como hoje sabemos, sempre andou junto de um “projeto civilizatório”, fundado em uma suposta superioridade da civilização ocidental sobre as outras civilizações. Wilma de Mendonça, pertencente ao povo tabajara e professora de literatura da Universidade Federal da Paraíba, escreve:

*Testemunhos presenciais do confronto entre o universo ameríndio e o mundo da quantificação mercantilista, as memórias de viagens legariam à posteridade uma imagem homogeneizadora, ambígua e dual do nativo americano, expressando a dificuldade e o narcisismo europeu diante do diferente, do outro.*¹⁵

Apenas décadas depois de Caminha começaram a circular em Portugal novos textos sobre o Brasil: primeiro, as cartas escritas pelos missionários jesuítas e endereçadas ao público europeu,

buscando sensibilizá-lo a apoiar as missões de além-mar e motivar os mais jovens a buscar uma vocação religiosa por meio da conversão dos “gentios”. Em seguida, vieram os cronistas, como Pero de Magalhães Gândavo, com *História da província de Santa Cruz*, de 1576, e *Tratado da Terra do Brasil*, de cerca de 1570, que permaneceu inédito até 1826, e Gabriel Soares de Sousa, colono português autor de dois manuscritos, *Roteiro geral com largas informações de toda a costa do Brasil* e *Memorial e declaração das grandezas da Bahia de Todos os Santos*, ambos escritos por volta de 1587 e inéditos até o século XIX, mas de provável conhecimento de boa parte dos intelectuais e da gente ligada à administração colonial, e que posteriormente foram reunidos e publicados em um único volume, *Tratado descritivo do Brasil*. É de Soares de Sousa a descrição mais precisa da época dos interesses dos brancos nas terras dos índios onde hoje é o Brasil.

“Como todas as cousas têm fim, convém que tenham princípio”, escreveu, influenciado pela leitura bíblica do *Gênesis*, para introduzir a descrição da grandeza da baía de Todos-os-Santos, tratando da fertilidade desta terra e de suas riquezas geográficas. Era a notícia do “novo reino”. As descrições de Soares de Sousa eram motivadas pelo interesse econômico, por enriquecer com a exploração dessa “nova” terra. O *Gênesis*, para ele, era a conquista portuguesa. O fim dessa sanha ainda não chegou.

Migrar para colonizar a terra nova era motivo de esperança de enriquecimento para muitos, como o próprio Soares de Sousa, que chegou a ser dono de engenho no Recôncavo Baiano. Por outro lado, os sábios ameríndios se espantavam com a ganância que movia os europeus. Qual a razão para acumular tanta riqueza, tanto metal, tanta madeira? Em um diálogo com um sábio tupi-nambá, o pastor, missionário huguenote e cronista francês Jean de Léry mostra como esse povo estranhava os valores europeus. Perguntou-lhe o ancião: “Por que vocês, franceses e portugueses, vêm de tão longe procurar lenha que os aqueça? Não existe mata em seus países?”. O pastor respondeu que a madeira servia para tinturas, que suas matas eram diferentes e que o pau-brasil comprado por um único mercador, bem como toda a sua riqueza,

ficava de herança para seus filhos e parentes. Novamente, o velho tupinambá retrucou de forma brilhante:

*Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mairs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.*¹⁶

Essa reflexão do velho tupinambá sobre a ganância europeia em oposição à vida do povo na floresta, feita logo no início da expansão do sistema capitalista na Europa pós-feudalismo, é muito próxima da análise feita pelo xamã ianomâmi Davi Kopenawa, nosso contemporâneo:

*Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: “Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!”. Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Eu não diria a meu filho: “Quando eu morrer, fique com os machados, as panelas e os facões que eu juntei!”. Digo-lhe apenas: “Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!”.*¹⁷

Em comum, os dois xamãs pensam além do capitalismo e, sobretudo, preocupam-se com a preservação da floresta e o manejo e o cuidado dos territórios para as futuras gerações, sabendo que neles há o necessário para viver.

Há motivos para que o ancião tupinambá estivesse curioso e disposto a indagar o francês: para que tanta madeira? Um re-

gistro do diário da nau *Bretoa*, disponível na Torre do Tombo, em Lisboa, onde estão guardados os documentos da história de Portugal, dá uma boa dimensão do foco da exploração europeia nesses primeiros anos da expansão europeia nas Américas. Segundo o escrivão da nau, Duarte Fernandes, a embarcação saiu de Portugal em 22 de fevereiro de 1511, passou pela Bahia em meados de abril e seguiu em direção a Cabo Frio, onde permaneceu de 26 de maio a 29 de julho, aportando novamente em Portugal no fim de outubro do mesmo ano com um carregamento de mais de 5 mil toras de pau-brasil e mais de sessenta animais (entre os quais quinze papagaios, doze felinos, seis macacos e alguns saguis). Em quinze dias atracados no litoral fluminense, os portugueses carregaram uma média de 330 toras por dia, em torno de oito toneladas. Levaram ainda a Portugal 36 índios escravizados, sendo dez homens e 26 mulheres, que eram exploradas sexualmente.

"A NINGUÉM OBEDECEM"

Os primeiros anos após o "descobrimento" foram intensos, com expedições de pesquisa e vários comerciantes europeus — da França, da Holanda, da Inglaterra e da Irlanda —, junto com portugueses e espanhóis, tentando a sorte ao vir conhecer os povos nativos, o Novo Mundo.

Entre 1503 e 1504, os franceses também já estavam nessa mesma costa, interagindo de forma mais criativa com os tupis. John Hemming, historiador e explorador inglês, membro da Royal Geographical Society, estudou a conquista dos incas e dos povos indígenas no Brasil e lembra que o capitão normando Palmier de Gonneville trouxe 4 mil machados, pás, cutelos, ceifadeiras, cinquenta dúzias de espelhos, 240 dúzias de facões, um fardo completo de alfinetes e agulhas, entre outros produtos feitos em Rouen — os franceses, portanto, pareciam mais bem preparados para o comércio. Alguns daqueles intérpretes que permaneceram vivendo aqui gostaram tanto das novas terras

que passaram a se identificar como nativos e não trocariam jamais uma alegre aldeia tupinambá pela caótica e fétida Paris, o que seria bem malvisto pelos pastores protestantes, como Jean de Léry.

As aparentes boas relações dos franceses, no entanto, eram acompanhadas de abusos. Quando tentaram construir seu próprio projeto colonial, como na França Antártica, na baía de Guanabara (1555–60) (localizada onde hoje se encontra o aeroporto Santos Dumont, no Rio de Janeiro), e na França Equinocial, em São Luís, no Maranhão (1612–15), estabeleceram como política usar as mulheres ameríndias para reprodução, além de atacar, massacrar e escravizar povos nativos. Darcy Ribeiro conta que só na Guanabara mais de mil crianças, entre meninos e meninas, foram geradas nesse projeto político colonial-patriarcal.

Em 1509, o capitão francês Thomas Aubert levou sete tupinambás a Rouen, na Normandia. Algumas décadas depois, em 1550, outra comitiva também francesa faria um grande desfile encenando uma batalha entre europeus e ameríndios. O ensaio “Sobre os canibais”, do filósofo Michel de Montaigne, talvez não existisse se não fosse por três tupinambás que os normandos levaram para Rouen. O contato próximo com eles, somado às crônicas dos viajantes franceses e às conversas diretas com um empregado que havia vivido no Brasil, foram referências fundamentais para esse famoso texto, publicado em *Os ensaios*, em que há passagens belíssimas sobre a coragem “nobre e generosa” dos tupinambás nas guerras.

Mas a primeira influência de Montaigne, que chacoalhou os debates intelectuais no Velho Mundo com ideias novas, despertando imenso interesse sobre os modos de vida ameríndios, foi a carta de Américo Vespúcio. O italiano chegou ao Brasil no ano seguinte a Cabral, em 1501, e, ao retornar para a Europa, levou três pessoas ameríndias consigo. Dirigida ao príncipe de Florença, Lourenço II de Médici, essa carta se popularizou tão logo foi publicada, em 1503, e traz uma descrição ainda mais apaixonada que a de Caminha, além de, na época, ser mais célebre que a do português, que ficou inédita para o público até 1773, escondida

nos arquivos do rei. A carta de Américo Vespúcio foi impressa e encontrou leitores em diferentes cidades europeias, como Paris (1503), Veneza (1504) e Augsburg (1505), além de ter sido traduzida do latim para outros idiomas, como alemão e holandês. Apesar de os historiadores modernos duvidarem de sua autenticidade, a carta constitui um dos principais relatos sobre o Novo Mundo e seus habitantes e condiz com outros registros do navegador florentino, que ganhou a fama de descobridor do continente batizado em sua homenagem: América.

Vespúcio ficou fascinado com a rebeldia e a anarquia indígenas, relatando que não tinham lei, nem rei, nem templos, que compartilhavam tudo, que não havia propriedade privada, que usufruíam de total liberdade. Disse: "A ninguém obedecem e cada um é senhor de si mesmo".¹⁸ As questões do poder, das liberdades e do governo eram centrais na Europa, onde cada vez mais se fortaleciam as monarquias absolutistas. Dez anos depois das correspondências de Vespúcio, o famoso escritor florentino Niccolau Maquiavel concluiu sua obra mais conhecida e um marco no pensamento político-filosófico europeu, *O príncipe*, dedicada a Lourenço de Médici, a fim de ensiná-lo como governar e manter o poder sobre os súditos. Enquanto, no Novo Mundo, Vespúcio e outros cronistas descreviam sociedades sem a opressão do poder, na Europa, organizar a dominação e o governo era uma questão fundamental para os reinos e principados que estavam saindo do feudalismo. Essas visões de mundo estavam em disputa, ainda que não necessariamente se conhecessem. Nesse sentido, é célebre a passagem de Maquiavel sobre a controvérsia, que atingia príncipes e reis, entre ser amado e ser temido para governar: na impossibilidade de conciliar os dois sentimentos, era mais seguro ser temido do que amado. Para Maquiavel, o homem era mau por natureza e, na primeira chance, tentaria algo em benefício próprio, sendo contido apenas pelo temor da punição. Conhecer o mundo ameríndio por meio dessas primeiras descrições, por outro lado, ofereceu aos europeus a possibilidade de imaginar que os homens não eram necessariamente maus por natureza e que era possível viver sem a opressão do poder.

A autonomia e a liberdade dos indivíduos indígenas causavam inveja aos europeus, que, de maneira etnocêntrica, as entendiam como falta de fé, de lei e de rei. Pero Magalhães Gândavo, algumas décadas depois de Vespúcio, apontou de modo semelhante que os ameríndios não tinham “nenhuma lei nem cousa entre si que adorem”.¹⁹ Se, no entanto, não encontraram rei nem lei, a verdade é que os exploradores encontraram muita fé e muita crença, mas de outro tipo. André Thevet, que vinha da violenta monarquia absolutista francesa, foi o mais incisivo no sentido de encontrar o que faltava, segundo sua perspectiva, no mundo ameríndio. Católico franciscano francês, numa época em que o poder do rei era absoluto, não limitado por nenhuma lei ou instituição, depois de acompanhar Nicolas Durand de Villegagnon na França Antártica, Thevet escreveu: “Os indígenas têm ainda uma outra estranha e abusiva crença, isto é, consideram a alguns dentre eles como verdadeiros profetas. São os *pajés*, a quem contam os sonhos e a quem encarregam de interpretá-los. Pensam os selvagens que os *pajés* só dizem a verdade”.²⁰

Não era, portanto, um problema de falta de deus ou de fé. Ao contrário, a cosmologia tupi regulava toda a sociedade, a guerra e a paz, e era transmitida por caraíbas, figuras notáveis, grandes intelectuais que tinham livre trânsito entre as aldeias, guardando a memória do povo por meio da história oral, com cantos e mitos. Thevet, no entanto, chamava a religiosidade indígena de “mentalidade atrasada, ignorância e falta de fé ou boa religião”.²¹

Poucos anos depois das cartas de Caminha e de Vespúcio, em 1516, e da ida de indivíduos tupinambás para a Europa, onde foram entrevistados, o filósofo inglês Thomas More escreveu *Utopia*, ambientado no Novo Mundo e inspirado em leituras sobre as sociedades indígenas recentemente conhecidas e que fascinavam o meio intelectual europeu. More admirava o fato de os ameríndios viverem sem posses, sem propriedade privada e de acordo com a natureza. Escreveu que as conquistas pela guerra eram inglórias e que só por razões humanitárias, as boas razões, é que os utopianos partiam em confrontos armados. O texto foi lido por Rousseau, Marx, Lênin e outros pensadores e revolucio-

nários europeus que sonharam com uma nova sociedade, mais justa e igualitária, livre da opressão do poder. Recentemente, quando completou quinhentos anos, o livro foi relido por autores contemporâneos almejando uma sociedade pós-emergência climática e os efeitos sociais nefastos do capitalismo na sociedade e no planeta.

Ou seja, se houvesse, como diz Krenak de maneira provocativa, mais educação por parte dos portugueses, talvez a relação entre a Europa e o Novo Mundo não fosse de dominação, mas de troca de experiências e conhecimentos, mais proveitosa para a humanidade como um todo.

Em vez disso, o que se sucedeu foi a maior tragédia da história humana, o maior holocausto de que se tem notícia, com ao menos 30 milhões de pessoas mortas. Até 95% da população do continente, o que equivaleria a um quinto da humanidade, pode ter morrido no primeiro século e meio de conquista, durante o que Viveiros de Castro e Déborah Danowski chamaram de “primeira grande extinção Moderna”: “quando o Novo Mundo foi atingido pelo Velho como se por um planeta gigantesco”.²²

A COLONIZAÇÃO NÃO TERMINOU

O Brasil é não só um país jovem, mas uma mentira que rejuvenesce. Essa história linear e heroica, que começou a ser inventada em 1500, de um país descoberto e povos dominados, renovou-se nos anos 1800, após a Independência, trazendo consigo o mito da nação gloriosamente mestiça.

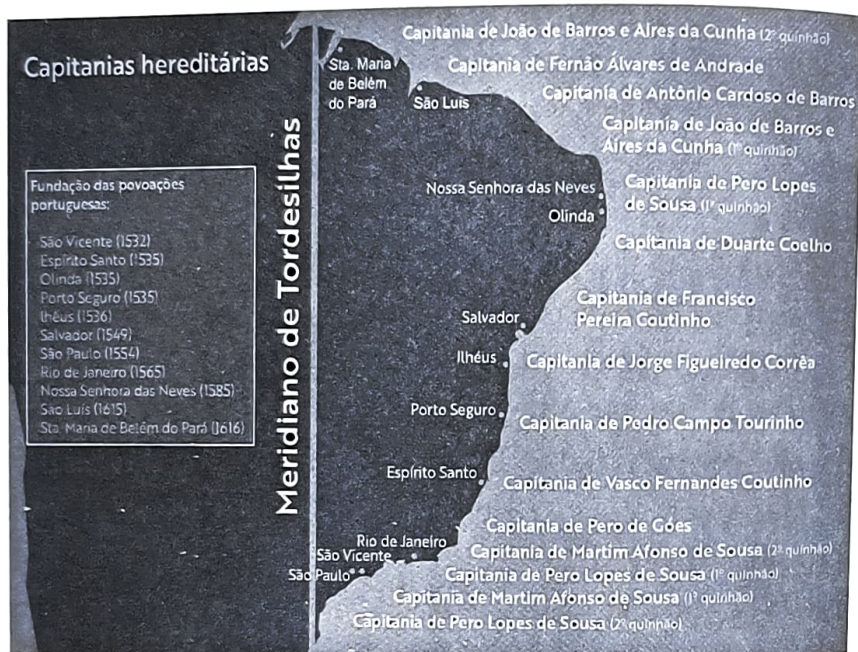
As elites continuaram a pensar na história por uma perspectiva eurocêntrica e tentaram impor esse viés, apagando as histórias dos povos vencidos e partindo de um paradigma evolucionista que reforçava o papel do acaso e da fatalidade e denotava a inevitabilidade do processo histórico colonial. Com isso, diminuía a importância dos povos indígenas, como argumenta João Pacheco de Oliveira, antropólogo e professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em 1840, o recém-criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro lançou um concurso de teses com a seguinte questão: “Como se deve escrever a história do Brasil?”. A independência de Portugal tinha sido declarada havia pouco tempo, e explodiam revoltas e rebeliões por todo o país. Fazia sentido a elite querer construir a ideia de nação brasileira, um povo, um país, um princípio e um destino. O vencedor do concurso foi o naturalista alemão Carl Friedrich Philipp von Martius, que havia participado de uma das maiores expedições científicas pelo interior do território brasileiro na companhia de Johann Baptist von Spix entre os anos de 1817 e 1820. Sua resposta residia na valorização da mestiçagem como traço característico da história brasileira, tendo como ideia central a noção de “encontro”.

O colonizador português — descobridor, conquistador e senhor — seria “o mais poderoso e essencial motor” da história nacional. Índios e negros teriam apenas influenciado, reagido à chamada “raça dominante”. Tudo isso como execução da vontade divina: “Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da providência predestinou ao Brasil esta mescla. O sangue português, em um poderoso rio, deverá absorver os pequenos confluente das raças índia e etiópica”.²³

Mas coube a outro intelectual de origem alemã o título de “pai da história do Brasil”. Nascido no interior de São Paulo, Francisco Adolfo de Varnhagen, o visconde de Porto Seguro, consolidou em *História geral do Brasil: antes da sua separação e Independência de Portugal*, de 1854, justamente essa narrativa do patriarcado europeu, ufanista, do militarismo e da conquista. E fez isso com grandes méritos historiográficos — foi ele quem localizou o túmulo de Pedro Álvares Cabral, reviu as notícias dos cronistas, encontrou documentos e construiu uma narrativa historiográfica, dando um sentido ao passado do Brasil antes da independência. O livro, dedicado a dom Pedro II, serviu como pedra fundamental para o país que se emancipava da metrópole europeia, mas mantinha internamente as mesmas relações coloniais de dominação, incluindo a escravidão e o assassinato sistemático de povos ameríndios rebeldes. De acordo com ele, a história do Brasil só começava

em 1492, com a “descoberta” da América, a ideia da colonização, a expedição de Martim Afonso de Sousa, que fundou São Vicente em 1532, João Ramalho e o cacique Tibiriçá, as capitanias hereditárias e tudo o que levaria o Brasil a ser um grande Portugal. A descrição dos tupis é cuidadosa, baseada na vasta documentação deixada por cronistas, mas dá a entender que os nativos estavam esperando a civilização chegar para salvá-los da barbárie. O autor fala do “influxo” do cristianismo e da civilização, que vieram encontrar gente que, segundo ele, vivia em um estado “não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso”.²⁴



Essa antítese entre civilização e barbárie apontada por Varnhagen não era exclusiva do Brasil e das sociedades ameríndias que viviam aqui. Aliás, era a mesma narrativa contada sobre a época de formação dos países latino-americanos, sobretudo pelo livro de Domingo Sarmiento que funda a literatura argentina, *Facundo, ou civilização e barbárie*. A obra servia a um projeto político baseado em homogeneizar a sociedade para formar uma nação e justificar o extermínio das diferenças.

No Brasil, essa influência atravessou o tempo. Durante a formação da República, por exemplo, Hermann von Ihering, cien-

tista, zoólogo e então diretor do Museu Paulista, propôs o extermínio dos caingangues, no interior de São Paulo, por impedirem o desenvolvimento. Ele descreve os membros dessa tribo como os “temidos ‘Bugres’”, que “não representam um elemento de trabalho e de progresso”. Nessa oposição entre civilização e barbárie, “os caingangue selvagens são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio”.²⁵

Exterminar e apagar o passado para construir uma história de vencedores: assim funcionou por anos a historiografia hegemônica, inventando um passado heroico a partir de um acontecimento. Foi o que fez, em 1937, o clássico filme *O descobrimento do Brasil*, de Humberto Mauro, que apresentou o encontro de Cabral com os nativos na costa do sul da Bahia como mito de origem. E é assim que, ainda hoje, se conta popularmente a história do país. Mas é possível olhar para trás e ver de maneira diferente, como provoca Ailton Krenak em entrevista neste livro:

*Como todo mundo precisa de um mito de origem, o mito do Brasil é aquela descoberta, com as caravelas, aquela missa no monte Pascoal, aquele registro de cartório do nascimento da cria Brasil. É um mito de origem, gente. Nós somos adultos, a gente não precisa ficar embalado com essa história de assustar criança. A gente pode buscar entender a nossa história com os diferentes matizes que ela tem e ser capaz de entender que não teve um evento fundador do Brasil.*²⁶

Quem aqui chegou descreveu, mapeou e denominou, do-minou. A façanha dos “descobridores”, de quem “tomou posse”, como conta Soares de Sousa, de uma terra que “se descobriu aos 24 dias do mês de abril de 1500 anos por Pedro Álvares Cabral”,²⁷ faz lembrar hoje a narrativa de grileiros que invadem a Amazônia. Por isso, é importante olharmos para trás para entender o presente e para ver o passado que foi apagado.

A fala de Soares de Sousa remete à de um grileiro em meio aos incêndios apocalípticos que tomaram a Amazônia durante

o período de seca em 2019, cuja repercussão internacional foi imensa:

Essa é uma propriedade da União que eu tô de posse dela já há uns cinco ou seis anos [...]. Essas terras, eu descobri que ela tava lá solta [...] [sic] sem ter dono, né? Como a terra é da União, eu fui lá, abri estrada e me apossei dela. Não comprei de ninguém. Ela tava lá, eu fui olhar, era uma terra da União, e eu fiz uma posse em cima dela e comecei a mexer nela. Fiz pasto.

E reivindica sua obra: “O desmatamento de lá é meu só”.²⁸ Assim como um grileiro contemporâneo na Amazônia contou que descobriu uma terra “solta” da União, algum descendente de europeu um dia tomou posse dessa mesma terra e a reivindicou para si. A terra passou a ser da Coroa portuguesa, do Império e da União. Mas, antes dos colonizadores, havia gente nessa “terra-floresta”.

O grileiro de 2019, Dirceu Kruger, foi preso pela Polícia Federal porque foi até uma delegacia para denunciar outros invasores na área que ele mesmo havia invadido e grilado. Há um fio contínuo entre Sousa e Kruger nesses quinhentos anos: um europeu, outro descendente de europeus, ambos preocupados somente consigo mesmos, querendo se dar bem no Brasil, ignorantes sobre a ocupação da terra e gananciosos para acumular posses.

Também em 2019, não longe do Amazonas, onde Kruger havia “descoberto” uma terra da União, em Rondônia outros grileiros estavam igualmente “descobrendo” terras, loteando, cercando, dividindo, criando falsos documentos e colocando-as à venda. Dessa vez, a terra descoberta era parte do território onde vivem os uru-eu-wau-wau, um povo ameríndio cuja língua pertence ao tronco tupi, ancestralmente parentes diretos daqueles que viviam no Recôncavo e no litoral brasileiro e que acharam Gabriel Soares de Sousa vagando atrás de riquezas e de gente para escravizar. Os uru-eu-wau-wau hoje estão em guerra contra invasores, uma guerra que, para eles, na verdade nunca terminou, apenas se dividiu em novos ciclos e continua renovando as inimizades da conquista. Uma guerra que dura, efetivamente, quinhentos anos.

O que leva as práticas e os discursos de períodos tão distantes entre si a serem tão parecidos, inclusive com os mesmos agentes de cada lado? Talvez a resposta seja a própria ideia de “conquista” descrita neste livro, que se refere a hegemonia e controle sobre um território, e não necessariamente sobre corpos e sujeitos. Por essa razão, apesar de ter conquistado um território, um subsolo, uma floresta, de ter escravizado milhares, a conquista não acabou; ela segue em busca de subjugar, por fim, esses corpos e esses sujeitos que resistem à lógica do colonialismo.

Ainda em 2019, dessa vez no Pará, durante o período de seca na Amazônia, quando aumentam as invasões e o desmatamento, uma aldeia do povo caiapó estava preocupada com o avanço dos garimpos e dos madeireiros, vendo alguns parentes passarem para o lado dos brancos. Houve uma reunião tensa na Casa dos Guerreiros, chamada, na língua caiapó, de *ngã*, localizada no centro da aldeia circular onde a comunidade se reúne diariamente, com homens jovens e velhos sentados, fumando cachimbo, enquanto as mulheres se posicionam nos limites da casa, como dita a tradição desse povo, algumas segurando machados para expressar indignação. Todos e todas tinham corpos pintados com grafismos desenhados com tinta escura extraída do jenipapo. Indignado, um jovem disse: “Não podemos mais aceitar, chega, é hora de declarar guerra contra esse governo que quer acabar com a gente”.

Seguiu-se um silêncio. Olhares entrecruzados. Então, um velho de cabelos longos, sem camisa, sentado e apoiado sobre uma borduna — a mesma arma de guerra que fascinou diversos cronistas quando relatavam a habilidade nas lutas corporais frente a espadas —, disse: “Mas quando foi que a gente declarou a paz?”.

Nunca houve a paz, assim como poucas vezes a guerra foi tão abertamente declarada e injusta como hoje, quando os povos indígenas estão sendo ofendidos, difamados e friamente assassinados. Guerra entre mundos separados por milhares de anos que poderiam ter convivido pacificamente desde o início e enriquecido de saberes a humanidade. “Se os brancos tivessem educação”, lembra Krenak.

NOTAS

- 1 | Citado em Barros; Domenici, 2019.
- 2 | Para a grafia de etnias indígenas, optamos pela forma dicionarizada e em letras minúsculas, seguindo o mesmo padrão aplicado para nacionalidades em geral. Tuxaua é uma forma de designar chefias, similar a cacique.
- 3 | Krenak, 1999, p. 28.
- 4 | Chaui, 2000, p. 57.
- 5 | Bluteau, 1712/1728, vol. 4, p. 153.
- 6 | Morubixabas: como eram chamados os chefes guerreiros de cada aldeia ou o principal.
- 7 | Trecho da entrevista no capítulo 10.
- 8 | Líder indígena potiguara que, após combater os portugueses até 1599, acabou se aliando a eles na guerra contra os aimorés e no combate aos escravos aquilombados.
- 9 | Cunha, 2012, p. 15.
- 10 | Os caraíbas eram líderes religiosos itinerantes que anunciavam um futuro idílico traduzido no mito da “Terra sem Mal”. Foram retratados pelas fontes coloniais como “feiticeiros” e “falsos profetas” e considerados os piores adversários da pregação cristã.
- 11 | Hemming, 2007, pp. 517-8.
- 12 | Fausto, 2000, p. 18.
- 13 | Borduna é uma arma indígena de madeira, sinônimo de “tacape”, “cace-te” ou “clava”, utilizada em guerras, rituais e caçadas e equivalente à espada como instrumento na luta corpo a corpo. Relatos da época mostram que, com bordunas de madeira, os indígenas habilidosos podiam vencer vários europeus armados com espadas de ferro. Ainda hoje é utilizada por diversos povos, como os xavantes, os caiapós e os corubos, e um referencial de sua identidade.
- 14 | A diferença dos hábitos alimentares marca um duplo estranhamento entre brancos e índios no Brasil. Em suas memórias, Darcy Ribeiro conta que o chefe xavante Apoena detestou quando um piloto de avião, logo após o contato com os xavantes, no início dos anos 1950, ofereceu uma lata com biscoitos salgados; achou seco, ruim, engasgou, tirou tudo da lata e, no lugar, despejou um punhado de gafanhotos assados que ele vinha mastigando.
- 15 | Mendonça, 2017, p. 27.
- 16 | Léry, 2007, pp. 169-70.
- 17 | Kopenawa; Albert, 2015, p. 410.
- 18 | Citado por Hemming, 2007, p. 52.
- 19 | Gândavo, 2019, p. 45.
- 20 | Thevet, 2018, pp. 217-8.
- 21 | Ibid., p. 223.
- 22 | Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 138.

23 | Martius, 1982, p. 88.

24 | Varnhagen, 1854, vol. I, p. 107.

25 | Von Ihering, 1907.

26 | Trecho da entrevista no capítulo 10.

27 | Sousa, 2010, p. 35.

28 | Notícia veiculada durante os grandes incêndios que aconteceram na Amazônia em 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2019/09/12/grileiro-diz-a-pf-no-ac-que-escrivao-de-policia-comprou-areas-da-uniao-invadidas-por-ele-veja-video.ghml>. Acesso em: 15 abr. 2020.



2.

A UNIDADE CONTRA A MULTIPLICIDADE

UM REI, UMA LEI, UM DEUS



o mundo indígena estabelecido no território chamado de Pindorama pelos tupis e de Abya Yala pelos kuna da América Central estava aberto para conhecer aqueles flagelados vindos dos navios europeus, famintos e fedidos, enquanto, da parte destes, a intenção era cobiçar, se apoderar, violar o corpo das mulheres, pegar ouro e prata e converter todas aquelas almas pagãs ao cristianismo.

A guerra que se estabeleceu foi entre essas diferentes visões de mundo e formas de ser e existir. Foi uma guerra política, a partir da disparidade de projetos e propósitos de vida: Portugal aspirava a ser uma unidade; as sociedades ameríndias cultivavam a multiplicidade, a produção permanente da diferença.

O reino português se constituiu a partir do conflito entre dois mundos: o cristão, de um lado, o pagão e o infiel, de outro. Formou-se na guerra entre a sociedade feudal que emergiu da ruína dos visigodos — povo germânico que se converteu ao cristianismo e ocupou a península Ibérica após a queda do Império Romano — contra os mouros dos califados de al-Andalus, que dominaram a península a partir do século VIII. Nasceu com a es-

pada na mão e uma estratégia de despojo de guerra cristã contra o domínio dos muçulmanos. Mais tarde, o processo de conquista e domínio dessa porção da península Ibérica receberia o nome de "Reconquista", como se esse território, ocupado por setecentos anos por um domínio muçulmano e habitado por judeus durante um período ainda mais longo, tivesse sempre pertencido aos cristãos — mais uma vez, observamos a invenção de um passado que nunca existiu.

Era um povo que marchava em direção à unidade e tinha a religião estabelecida como corpo do Estado: um rei, uma lei, um Deus. A Revolução de Avis (1383–85) consolidou a independência de Portugal em relação ao reino de Castela e fortaleceu a nação como mais um passo no sentido da centralização do reino, reforçando a atividade comercial e marítima e adotando práticas mercantilistas.

Portugal foi, portanto, o primeiro reino unificado na Europa, com características feudais, mas centralizado na figura do rei, que conjugava a função de senhor da guerra e das terras do reino, capaz de financiar a guerra por meio de concessões de terras e títulos. Acima do rei, só a Igreja, especificamente o papa — nem sequer o clero —, e apenas nas matérias consideradas de natureza religiosa. Abaixo, súditos subordinados, povos dominados e convertidos. Do patrimônio do rei vinha a renda para sustentar a aristocracia fundada na guerra, as doações rurais, os postos administrativos, eclesiásticos e militares, além de recompensas pagas a mercenários e aventureiros contratados por toda a Europa pelos serviços prestados. Por isso, Caminha escrevia ao rei e descrevia o que buscavam: ouro, prata, metais e convertidos. Os aventureiros que aqui chegaram sabiam que teriam a sua parte no despojo dos outros.

No fim do século XIV, Portugal já era um Estado moderno e um reino unificado, enquanto a Espanha só seguiria o mesmo caminho no século seguinte. A França, por sua vez, alcançaria a unidade e o Estado moderno e absolutista apenas no século XVI. Assim, quando Villegagnon desembarcou no Rio de Janeiro para fundar a chamada França Antártica, em 1555, seu objetivo não

era cumprir um empreendimento oficial do Estado, mas executar negociações de comerciantes normandos, tendo uma autorização tênue da Coroa francesa. Do mesmo modo, quando, em 1503, os primeiros franceses na costa negociaram pau-brasil com os tupinambás, não se tratava do Estado francês invadindo um território português, mas de comerciantes protestantes autônomos negociando por baixo do pano em uma terra cuja posse o Estado católico português alegava ter, por ter em mãos um documento do papa.

Toda extensão a oeste do litoral africano pertencia ao rei de Portugal ou ao rei da Espanha, e a nau de Cabral sabia que, conforme prescrevia o Tratado de Tordesilhas, o rei de Portugal se apropriaria de tudo o que fosse encontrado dentro de 370 léguas em direção ao poente da ilha de Santo Antão, no arquipélago de Cabo Verde. Celebrado em 1494 entre o reino de Portugal e a Coroa de Castela para dividir as terras “descobertas e por descobrir”, esse tratado foi o primeiro instrumento de divisão do mundo nos termos do colonialismo europeu. As negociações envolveram a Igreja e o papa, que temia que as terras caíssem nas mãos de protestantes ou muçulmanos. A segunda forma de divisão do globo foi o espelho oriental de Tordesilhas, na zona de influência asiática a partir das ilhas Molucas: o Tratado de Saragoça, assinado em 1529, que servia para regular o comércio de especiarias.

Tordesilhas e Saragoça formalizavam a divisão desse novo mundo moderno centralizado pela Europa e pela Igreja romana. Essa foi a primeira cerca do planeta que envolveu mundos desconhecidos, o início da globalização colonial, uma característica que marcaria dali em diante o pensamento eurocêntrico: o mundo visto a partir da Europa, dividido conforme padrões europeus. Era a invenção da ideia de Ocidente, que nascia no século XV, dentro do Renascimento, um movimento artístico e filosófico baseado em um resgate da Antiguidade greco-romana. Esse movimento de constituir uma supremacia das formas de pensar europeias se consolidaria ainda mais com o Iluminismo, no século XVIII, quando se buscou desenvolver o conhecimento científico a partir da dissociação da sociedade com a natureza e da

sociedade europeia como um padrão civilizacional frente a outras formas de organização social.

Ao longo de pouco mais de cem anos, da Andaluzia às Américas, da África ao Sudeste Asiático, ocorreram processos de conquista que se influenciaram mutuamente e forjaram a ideia da superioridade do homem branco europeu — e foi isso que o Iluminismo veio a transformar em pressupostos teóricos da razão. Essa mudança de paradigma epistemológico provocada pelas descobertas dos novos mundos na mentalidade europeia fez surgir o que pensadores como o argentino Walter Mignolo definiram como “colonialidade do saber”:

Se o Renascimento inventou a Idade Média e a Antiguidade, instalando a lógica da colonialidade ao colonizar o seu próprio passado (e ao arquivá-lo como a sua própria tradição), o Iluminismo (e a crescente dominância dos britânicos) inventou o Greenwich, remapeando a lógica da colonialidade e colonizando o espaço, localizando o Greenwich como o ponto zero do tempo global.¹

Na península Ibérica, em meio ao surgimento do capitalismo, teve início um modo de dominação distinto dos anteriores, com uma lógica genocida e epistemicida, isto é, de destruição de saberes e formas de vida que não faziam parte do “corpo” e do “sangue” do rei: fogo nas mesquitas e nas bibliotecas, fogueira para as mulheres sábias que conheciam curas e eram acusadas de bruxaria, bem como para muçulmanos e judeus não convertidos. Em nome da “pureza do sangue”, os espanhóis massacraram populações em ao menos cinco grandes genocídios e epistemicídios (muçulmanos e judeus em al-Andalus, mulheres na própria Europa, ameríndios e africanos) e inventaram um novo sistema de trabalho forçado pós-servidão feudal, a *encomienda*.

A Europa era sempre mal-educada com o mundo que invadia: não entendia nada e já discordava. Sua única forma de olhar para o outro era pelo viés da Bíblia. Desde a conversão do Império Romano, com Constantino, por meio do Édito de Milão, em 313, a autoridade do conhecimento era a cristandade, com o

lema: “Um Deus no céu, um imperador na terra”. Quem desafiava-se o conhecimento eclesiástico podia ser excomungado ou morto na fogueira. Assim, massacres eram acompanhados da conversão dos sobreviventes e bibliotecas não cristãs eram queimadas — a biblioteca de Córdoba, incendiada no século XIII, abrigava 500 mil livros, e outros 250 mil foram queimados na biblioteca de Granada por ordem do cardeal Cisneros, poucos anos após a conquista espanhola, em 1492. Para se ter uma ideia da dimensão dessa tragédia que vitimou o conhecimento do mundo, nenhuma biblioteca cristã na Europa chegava a ter nem mil livros em seu acervo nessa época. Granada, e com ela a hegemonia política muçulmana na península Ibérica, caiu em 2 de janeiro de 1492, com a capitulação do emirado Nacérída. Colombo foi discutir com a rainha Isabel o plano de sua grande viagem nove dias depois. Segundo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, “a conquista de Al-Andalus foi tão importante para a mentalidade dos conquistadores espanhóis que Hernán Cortés — o conquistador do México — confundiu os templos astecas com mesquitas”.²

Tudo era interpretado de acordo com a Bíblia, e a interpretação final do papa representava a superioridade do conhecimento incontestável. Na Bíblia, havia a resposta para as perguntas, a explicação do mundo. E foi assim que, em 1452, os portugueses conseguiram autorização para escravizar sarracenos e pagãos quando o papa Nicolau V emitiu a bula *Dum diversas*, que outorgou, nestas palavras, “permissão plena e livre para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem”. Em seguida, em 1455, com a bula *Romanus Pontifex*, Afonso V foi autorizado a conquistar os territórios de sarracenos e pagãos na costa da África, os chamados “infiéis”.

Sair em expansão marítima era um interesse econômico do mercantilismo, mas também um plano religioso e um projeto civilizatório: subjugar outras formas de civilização para impor o cristianismo. Quem era contra ou pensava diferente era infiel e iria para o inferno. Os europeus matavam com a Bíblia debaixo do braço. E, mesmo quando a Igreja veio a condenar a escravidão

e o assassinato, ainda assim permitia exceções às guerras justas que garantiam a expansão dos reinos cristãos em meio à carnificina. A Coroa portuguesa recorria constantemente à “legalidade” da violência junto à Igreja.

Apenas após as violentas guerras de conquista espanholas promovidas no México e nos Andes, a Igreja, oficialmente, passou a considerar os índios como humanos, embora precisassem ser convertidos: em 9 de junho de 1537, o papa Paulo III assinou a bula *Veritas ipsa*, na qual condenava explicitamente a escravidão, afirmando que os ameríndios eram “verdadeiros homens”, capazes de compreender a fé cristã. No histórico debate entre teólogos que aconteceu na cidade de Valladolid, na Espanha, em 1550, Bartolomé de Las Casas, bispo da Cidade Real de Chiapas que havia vivenciado a violenta conquista do México, advogava que os índios não eram naturalmente escravos e que as guerras eram injustas, enquanto o cronista Juan Ginés de Sepúlveda defendia a escravidão natural e a guerra como necessária.

Las Casas venceu. Mas, em vez de garantir a liberdade dos índios, o que a Espanha implantou foi o regime de *encomienda*, um tipo de servidão que estabelecia um tempo para o trabalho forçado, mas não permitia a comercialização das pessoas. A controvérsia de Valladolid estabeleceu algumas bases jurídicas para as novas “guerras justas”, mas com poucos resultados, pois os conquistadores encontravam diferentes maneiras de justificar a necessidade da guerra para a expansão do reino cristão. No caso da dominação por *encomiendas*, por exemplo, no encontro com o povo local — que não falava línguas europeias —, era lido um texto em latim chamado *requerimiento* para que os nativos decidissem se aceitariam ser súditos. Caso contrário, seriam massacrados. Uma suposta consulta surreal. Os jesuítas condenavam a escravidão indígena pois sustentavam que a missão dos reinos era salvar as almas dos índios. Mas, no caso da escravização de negros, Las Casas e, em geral, os jesuítas e a Igreja acreditavam ser necessária para a salvação de um pecado original. Ou seja: a escravidão era ruim, mas justa. Citavam como justificativa a teoria da escravidão natural de Aris-

tóteles, segundo a qual alguns nasceram para mandar e outros para obedecer, e discutiam que tipos de bárbaro seriam índios e negros. Em um sermão feito na Bahia em 1633, o padre Antônio Vieira, que lutaria contra colonos por se opor à escravidão indígena, pregou que a escravidão era o paraíso dos pretos, um milagre que os havia retirado da barbárie para serem instruídos na fé.

Segundo o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos,³ a Bíblia era a “cosmovisão dos colonizadores”: legitimou a conquista e a escravização, assim como inventou o trabalho como instrumento de castigo, o que foi, nas palavras de Bispo, “o fundamento ideológico para a tragédia da escravidão”.

Na prática, acontecia como com qualquer lei: a decisão era frequentemente burlada por grileiros, como Gabriel Soares de Sousa, que, poucos anos depois da bula de 1537, que condenava a escravidão indígena, já estava nos sertões da Bahia caçando ameríndios para escravizar.

O mundo era dividido entre os que eram cristãos e os que deveriam *se tornar* pela conversão: gentios, pagãos, infiéis, as almas não conquistadas ou não convertidas. Era uma linha que separava a Europa do restante do mundo, sendo a Europa — mais precisamente Roma — o centro. Na suposta unidade do povo que aportou em caravelas, unido diante de um Estado, controlado por um rei e pela Igreja, não cabia a diversidade de muitos outros mundos.

MULTIPLICIDADE E DIFERENÇA

O poder eurocentrado produziu no mundo uma violenta unidade não só de continentes interligados pelo colonialismo, mas também ecológica. Além de genocídios, escravidão, mortes e conversões religiosas num intenso movimento de guerras, a colonização transportou pragas e reconfigurou os ecossistemas a partir do interesse econômico dos europeus, com a criação de monoculturas e a imposição de um imperialismo ecológico.

Enquanto isso, no lado oposto do Atlântico, as sociedades caminhavam em direção a multiplicidades: diversidade de povos, de línguas, de espiritualidades, de ecologias, de sistemas de poder, de formas sociais. Ao contrário do poder centralizado dos reis submetido ao poder espiritual de um único papa, na costa Atlântica não havia assimetrias de poder. Eram sociedades que viviam em uma direta oposição à hierarquia feudal e monárquica, com grandes civilizações convivendo com grupos menores, fragmentados, nômades.

Em vez de queimar, matar e escravizar a diferença, o lado oeste do oceano Atlântico nutria curiosidade pelo outro, formando coletivos humanos que funcionavam como máquinas de produção do múltiplo. A diferença, fosse relacionada à ecologia, às plantações, à formação de laços familiares ou à estética, era vista como algo bom, produtivo. O problema, para esses povos, era justamente a unidade: “Uma é toda coisa corruptível”, escreveu o antropólogo francês Pierre Clastres. “O modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. Aquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer, isso será o dito Um.”⁴

A concepção quinhentista de que aqui faltavam rei, lei, Deus e Estado marcou, nos séculos posteriores, uma ideia de permanente incompletude que norteou Euclides da Cunha ao se referir à Amazônia em 1905: “Destarte a natureza é portentosa, mas incompleta. É uma construção estupenda a que falta toda a decoração interior”.⁵ Esse “princípio da incompletude”, de focar o que “falta”, a ausência, nas palavras do arqueólogo Eduardo Góes Neves, pesquisador do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, é um anacronismo persistente na história da ocupação humana na Amazônia — mas que pode se estender para todo o Brasil. Neves explica que essa ideia “está baseada em premissas de escassez, de que algo profundo está sempre faltando”,⁶ enquanto o problema está, na verdade, na incapacidade de entender a Amazônia — e, por conseguinte, todo o continente e o modo de vida ameríndio.

A arqueologia moderna, por exemplo, tem demonstrado por meio de escavações, seja na Amazônia, seja em outras partes do

Brasil, que, ao contrário do que se pensava, as sociedades ameríndias tinham uma agricultura sofisticada. É historicamente o povo que mais se desenvolveu na domesticação de espécies vegetais, a base da alimentação mundial hoje. Só que, ao contrário da praticada pelos europeus, a agricultura aqui era baseada não em monoculturas, mas em agroflorestas, mais dinâmicas e nômades. E há um motivo para isso: a monocultura pode servir para a formação de sociedades estratificadas e para a centralização de poder, o que é ruim para a liberdade dos indivíduos. Não que os indígenas *ainda não tivessem aprendido* a cultivar como os europeus; provavelmente, esse tipo de agricultura não interessava a uma sociedade que tinha à disposição uma abundância de alimentos, com grandes currais de criação de tartarugas, fartura de peixes e caça, numerosas quantidades de frutos, oleaginosas e sementes e uma oferta alimentar que desafiava a ideia de precariedade e incompletude. “Está na hora talvez de virar o quadro de cabeça para baixo e trabalhar com a premissa de que a abundância, e não a escassez, é o ponto de partida para uma reflexão sobre a história antiga da Amazônia.”⁷ Nesse caso, não faria sentido para os ameríndios acumular riquezas e se dedicar a um trabalho compulsório: afinal, havia uma infinidade de recursos na floresta que os rodeava.

Virar a história de cabeça para baixo, inverter os paradigmas europeus, enxergar abundância em vez de escassez, como sugere Neves, pode ajudar a entender o que os portugueses não entenderam quando chegaram. Afinal, sem a fartura ofertada pela natureza, as guerras pareciam ter lógica: só por meio delas o rei e o reino podiam enriquecer com terras e escravos. Enquanto isso, a sociedade ameríndia era tão plena, tão farta, que não havia lugar para as ideias de conquista e dominação sobre o derrotado. É o que já entendia Montaigne:

A guerra deles é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto possa permitir essa doença humana; não tem outro fundamento entre eles além da busca da virtude. Não estão em luta pela conquista de novas terras, pois ainda desfrutam dessa

*fertilidade natural que os abastece, sem trabalho e sem pena, de todas as coisas necessárias, em tal abundância que não têm motivo para aumentar seus limites.*⁸

Essa terra, que Montaigne classifica como “mui agradável e bem temperada” — bem diferente da incompletude descrita por Euclides da Cunha ou de um “inferno verde”, expressão que dá título a uma obra de Alberto Rangel —, era de abundância e variedade. E, ao contrário do que se imaginava, hoje sabemos que não era simplesmente “natural”. Tratava-se efetivamente do resultado da interação entre uma grande diversidade de povos com o ambiente ao longo de, pelo menos, 10 mil anos.

Hoje, projetos de pesquisas multidisciplinares que envolvem arqueologia, antropologia, historiografia, botânica e ecologia estão começando a constatar o que o mundo dos brancos tentou apagar: que a natureza, bem como tudo o que os ameríndios construíram, é, na verdade, a própria relação entre a população e seus territórios. Gente que não idealizou se separar da natureza.

Próximo a Manaus, no município de Iranduba, há um grande número de sítios arqueológicos. Caminhar por eles revela uma experiência milenar. Os arqueólogos caminham olhando para o chão, pisam com cuidado na área do sítio. No sítio do Laguinho, o chão é tomado por cerâmicas variadas, ricas, decoradas. Parecem pedras, mas são fragmentos de civilizações seculares que viveram onde pisamos, onde hoje a terra é preta. É fascinante caminhar por ali ao lado de Eduardo Neves, que estuda o sítio há décadas e conseguiu mapear a aldeia e a disposição das casas. Ele apresenta a área como se fosse seu bairro em São Paulo, aponta o centro da aldeia, onde ficavam as casas, a parte onde atracavam os barcos, faz imaginar um complexo universo social: “Aqui embaixo era uma paliçada no ano 1000, 1100. Foi construída para a defesa da cidade”.

Duas culturas coabitaram Laguinho, descritas pelos nomes de Paredão (séculos VII a XII) e Guarita (séculos X a XVI), e a muralha de paliçada pode ter sido construída para que se proteges-

sem de guerras internas ou externas, contra sociedades nômades que também viviam na região.

A aldeia foi instalada no alto de um morro, elevada, e a vista de lá é deslumbrante: a vasta várzea do rio Solimões, que logo em seguida se encontra com o rio Negro, dando origem ao que hoje chamamos de rio Amazonas. Nessa área de várzea, há lagos de águas pretas que dão nome ao sítio. Do alto desse morro, mil anos atrás, é possível que um chefe tenha se sentado num banco de madeira, fumado um cachimbo ou tomado um rapé de tabaco, olhando a paisagem à frente, onde poderia ver currais de criação de tartarugas, grandes canoas a remo atravessando o rio com mais de trinta guerreiros, fumaça das fogueiras de outras aldeias no horizonte. Nesse sítio, havia também muitos pés de mamão, cupuaçu, goiaba, cacau e outras frutas, e toda a agricultura era praticada nas áreas de terras pretas, ocupadas hoje pela população ribeirinha.

Terras pretas são as áreas de ocupação antigas que possuem solo extremamente fértil graças à ação humana milenar. A grande variedade de plantas e frutos hoje existente na região se deve muito às formas de convívio que as sociedades ameríndias estabeleceram com a floresta. Há inúmeras espécies que não chegam a ser propriamente domesticadas, ainda que também não sejam selvagens, mas que há 6 mil anos seguem um padrão de concentração em certas áreas, são numerosas e têm grande importância econômica e de subsistência para as populações locais: palmito, açaí, bacaba, cupuaçu, castanha, cacau. Se não fossem as práticas de cultivo de grupos indígenas na Amazônia, essas espécies não existiriam.

E tais práticas, escrevem os arqueólogos Eduardo Neves e Michael Heckenberger,⁹ estão enraizadas em outras dimensões de sentido que vão além da subsistência. Essas dimensões já vêm sendo apontadas há décadas por antropólogos e misturam natureza e cultura, conceitos tão separados entre si no pensamento ocidental. A diversidade de plantas está ligada a dimensões existenciais (ou ontológicas) das sociedades ameríndias, o que se vê, por exemplo, em um ritual de casamento em que a noiva

caminhava carregando uma planta de mandioca e, ao longo do percurso, juntava outras plantas diferentes. Essa diversidade tem a ver com a própria construção de jardins de árvores e também com um olhar para a agricultura como algo perene e longínquo, e não apenas para uma safra, como uma invenção do homem destinada ao lucro, a exemplo da monocultura de grãos que domina a paisagem europeia.

Em outro sítio arqueológico, localizado próximo ao rio Guaporé, na fronteira de Rondônia com o departamento de Beni, na Bolívia, Neves e sua equipe localizaram um cemitério no alto de um monte cujo solo é marcado pela presença de caramujos. A população que viveu nessa área utilizou os caramujos para construir uma elevação. Escavando o chamado Monte Castelo, a equipe chegou a vestígios de 7 mil anos atrás, desvendando hábitos de um povo que, provavelmente, tinha conexões tanto com a Amazônia quanto com a bacia do rio da Prata. Ali, encontraram um crânio junto de uma galhada de veado, circundado por arroz selvagem (que era cultivado no local), além de, suspeitam, um tipo de milho. Eram oferendas, em um enterro sofisticado e em relação espiritual com animais e plantas.

Nos anos 1980, a arqueóloga Anna Roosevelt revolucionou os estudos da área ao mostrar que, ao contrário do que muitas pesquisas diziam, a Amazônia não era um "inferno verde" onde a existência de sociedades complexas era impossível. A partir de escavações no arquipélago do Marajó, ela mostrou evidências arqueológicas de que, antes de os invasores europeus chegarem, essa terra era habitada por sociedades sofisticadas e de cultura altamente desenvolvida. Os padrões da cerâmica, por exemplo, podem ter influenciado os incas, e a estrutura urbana já era elaborada e estável 2 mil anos antes da conquista. Em pesquisas mais recentes, Anna encontrou, na Amazônia Central, vestígios de ocupação humana que remontam a cerca de 10.200 anos antes da Era Comum.

Essa grande variedade de sociedades ameríndias tinha um enorme conhecimento em diversas áreas, como geografia, ecologia e educação. Além disso, na perspectiva de existência ame-

ríndia, os humanos não são os únicos sujeitos. Animais, plantas e a espiritualidade dos seres da natureza, os agentes não humanos na vida cotidiana, também são sujeitos com os quais essas sociedades interagiam e interagem de forma respeitosa. Nessa perspectiva, o corpo é uma capa, uma máscara ocupada por espíritos, almas ou fontes de vida. Um pajé vira onça, uma onça vira mulher, um boto sai das águas para namorar uma *cunhã* — existe uma transitoriedade entre seres humanos e seres que têm formas não humanas, mas que são sujeitos: uma montanha pode ser um antepassado; um rio, o avô de uma comunidade. E isso implicava diretamente na ética das guerras — Cunhambebe, o grande chefe dos tamoios, era onça e preferia matar e comer os cativos de guerra a vendê-los como escravos para os portugueses.

A arqueóloga Betty Meggers, com base no conhecimento disponível nos anos 1970, estabeleceu que a Amazônia era a “ilusão de um paraíso”,¹⁰ um ambiente hostil onde as sociedades tinham de se adaptar diante de um ecossistema com limites. Meggers, quando escreveu, acreditava assistir à destruição da Amazônia e a uma quase impossibilidade de se estabelecerem grandes sociedades nesse ambiente. Felizmente, hoje é possível provar que ela estava equivocada, graças tanto à moderna tecnologia de análise de materiais, moléculas e células nos solos quanto às novas ideias não eurocêntricas, formadas a partir do conhecimento oral dos povos indígenas, de suas histórias, levando a sério o que contam. Essas grandes sociedades, se tiverem por base o uso intensivo dos recursos naturais e a mercantilização da vida, podem não se sustentar por muito tempo em convívio com a floresta — como se observa na crise ambiental contemporânea e no holocausto ecológico do desmatamento.

Por toda a Amazônia e por todo o Brasil, hoje se encontram cada vez mais vestígios de grandes civilizações. Ao mesmo tempo, novas pesquisas de botânica e ecologia percebem que as sociedades antigas causaram tanto impacto no ecossistema que aquilo que vemos hoje e chamamos de “natural” nada mais é que o resultado dessa interação, quase um “jardim cultural”, nas pala-

vtas de Heckenberger. Esse impacto fez bem tanto para as sociedades ameríndias quanto para a floresta.

Se Darcy Ribeiro supunha que no Brasil “pré-descobrimto” existissem cerca de 5 milhões de habitantes (enquanto outras estimativas apontavam 3 milhões), hoje estima-se que entre 8 e 50 milhões de pessoas podem ter vivido apenas na Amazônia antes dos europeus, sobretudo em áreas de encontro de grandes rios e em suas margens. Somando as novas informações arqueológicas encontradas no sul do Brasil, não é exagero pensar que, quando os portugueses desembarcaram aqui, a população talvez fosse algo em torno de 40 milhões de pessoas. Algumas cidades indígenas eram bem maiores que as cidades europeias — estas, sim, na maior parte das vezes, não passavam de pequenas aldeias.

A VISÃO DOS VENCIDOS

Na transição do século XV para o século XVI, a Europa vivia a resaca da Idade Média, da época das trevas: o feudalismo estava em decadência, servos eram massacrados, enquanto a burguesia em ascensão enfrentava a aristocracia. Era o início do capitalismo, da comercialização da força do trabalho. Assim, a redução de todos os ameríndios a alguns traços fenotípicos, o roubo de metais e a busca por populações para escravizar nada mais eram que um hábito que vinha se consolidando, sobretudo com as invasões e as Cruzadas. Como já descrito, as atitudes dos europeus diante da diferença e do que fugia ao seu sistema de crenças e valores eram violentas; então, por que com os ameríndios seria diferente?

Obviamente, a chegada dos europeus provocou desencontros entre formas de conhecimento, e não poderia ter sido diferente. De dois caminhos possíveis — soma ou rejeição —, cada parte escolheu um. Enquanto, para os portugueses, as diferenças tornavam os nativos seres piores, passíveis de rejeição, para os ameríndios as diferenças eram interessantes, permitiam trocas, não eram empecilhos para a convivência.

Como descreveu Alfredo Bosi, o europeu estava focado na dialética da colonização, pensando na dominação e na subjugação. A colonização, escreve Bosi, é um projeto totalizante de “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais”.¹¹ E assim, como lembra o antropólogo Claude Lévi-Strauss, os europeus caíram no chamado “paradoxo do relativismo cultural”: quanto mais buscaram discriminar uma cultura, mais se aproximaram do que buscavam negar. Bárbaros não eram os índios, mas, sim, aqueles que chamavam os povos ameríndios e africanos de bárbaros. Projetavam nos outros o que eram: “O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie”.¹²

Não que não tenha havido estranhamento por parte dos nativos: foi com desconfiança que receberam aqueles que chegaram às suas praias. Seriam imortais, fantasmas, zumbis? Segundo Lévi-Strauss, nas Antilhas, após o encontro com Colombo, houve uma fascinação pelo corpo branco: “Enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes últimos dedicavam-se a imergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação”.¹³

Muito se escreveu sobre esse processo de desencontro e violência que a estratégia colonialista produziu, mas só recentemente conseguimos ouvir as vozes indígenas, a visão dos “vencidos” que nunca declararam a paz.

Para os ameríndios, os primeiros anos, até 1532, pareceram voltados às trocas, apesar de as expedições portuguesas de reconhecimento e de mapeamento do litoral terem sido marcadas por conflitos esparsos. Sem prata nem ouro, trocavam pau-brasil por objetos europeus e tinham relações sexuais aparentemente consensuais, com uma mitificação posterior heroicizando os primeiros degredados que ficaram aqui e serviram para abrir portas para a invasão. Esses degredados europeus eram aceitos nas comunidades indígenas, aprendiam a língua, se relacionavam com mulheres indígenas e passavam a fazer parte da família, intermediando o contato com outros europeus.

Ao longo desse primeiro século de expansão europeia, o escambo povoou a terra de “brasileiros”, esses novos sujeitos que surgiram a partir dessas relações sexuais e alianças políticas. Na classificação racial, eram mamelucos, inferiorizados pelos brancos, mas estavam acima dos indígenas. Em parte frutos de casamentos negociados para selar acordos políticos entre os homens, mas, na maioria das vezes, gerados do estupro sistemático das mulheres ameríndias, os mamelucos seriam fundamentais na construção da população brasileira, assumindo uma postura mais favorável à colonização que aos interesses indígenas, formando a linha de frente de exércitos bandeirantes e, até hoje, sem reconhecer seu passado indígena, compondo o quadro de muitos invasores de terras indígenas. Enquanto isso, a população ameríndia passou a ser classificada como “gentios”, “índios” e “negros da terra”. Os primeiros eram aqueles considerados insubmissos ou resistentes ao cristianismo; os segundos eram considerados os mais próximos da convivência com os portugueses e aceitavam a catequese. Os últimos, os “negros da terra”, eram os indígenas levados para trabalhar como cativos nos engenhos, nas fazendas e nos sítios. Havia, ainda, os trabalhadores alugados das missões, que prestavam serviços tanto aos colonos quanto às autoridades coloniais, lutavam ao lado dos portugueses nas guerras de consolidação e expansão da conquista e quase nunca recebiam o valor correspondente aos serviços prestados.

Os tupis também fizeram uma distinção dos europeus: sabiam quem eram os *peró* (portugueses) e quem eram os *mair* (franceses) que disputavam o litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro e quem eram os holandeses e os ingleses que se aventuravam e disputavam com os portugueses o controle no Nordeste e na Amazônia, pois definiam nas guerras, em cada um dos casos, tanto seus aliados quanto os inimigos que mereciam ser mortos e consumidos. Mas não matavam com o objetivo de dominação e acumulação, e sim tendo em vista a defesa da aldeia, do povo, do território — e, mesmo assim, eram embates pontuais.

Até que os portugueses, desde o início interessados na conquista, começaram a deixar isso mais claro. E os ameríndios,

buscando a liberdade, começaram a guerrear. Segundo Antônio Bispo dos Santos, foi nisto que se constituíram a colonização e a contracolônização:

*Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contracolônização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolônizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesse território.*¹⁴

Foi então que a Coroa planejou um desembarque voltado estrategicamente para a colonização por meio das capitanias e do envio de famílias para implantar um sistema de produção nos engenhos. Tinha em mente suas bem-sucedidas experiências coloniais na expansão da cana-de-açúcar, a partir de 1440, em ilhas desabitadas, como a da Madeira, e no arquipélago dos Açores, e no comércio de escravos, a partir de 1460, quando colonizaram Cabo Verde, também um arquipélago desabitado na costa africana. Mas o Brasil não era uma ilha, muito menos estava desabitado, o que impunha desafios muito mais complexos do que essas experiências anteriores tinham ensinado aos portugueses.

NOTAS

- 1 | Mignolo, 2017, p. 13.
- 2 | Grosfoguel, 2016, p. 34.
- 3 | Santos, 2015, p. 31.
- 4 | Clastres, 2003, p. 187.
- 5 | Cunha, 2000, p. 117.
- 6 | Neves, 2013, p. 279.
- 7 | Ibid.
- 8 | Montaigne, 2010, p. 151.
- 9 | Neves; Heckenberger, 2019, pp. 371-88.
- 10 | Meggers, 1977.
- 11 | Bosi, 1992, p. 15.
- 12 | Lévi-Strauss, 1993, pp. 334-5.
- 13 | Ibid., p. 334.
- 14 | Santos, 2015, pp. 47-8.

Novo Gazeta Menana



Karl
Marx



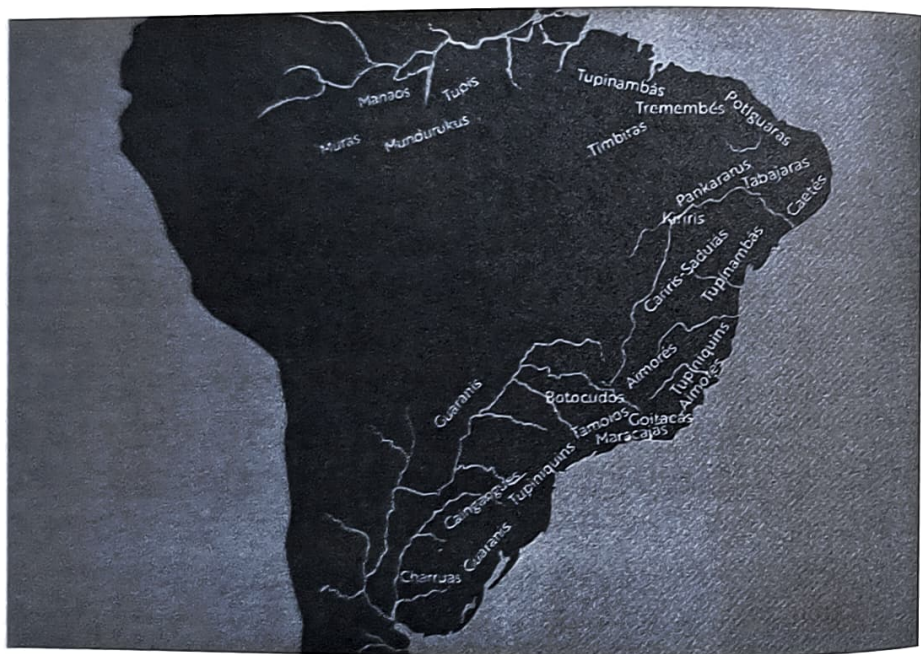
3.

O NAUFRÁGIO DOS CAPITÃES

A INVENÇÃO DOS ÍNDIOS

Quando os europeus chegaram à costa Atlântica do Novo Mundo, o litoral era ocupado por diferentes povos que estabeleceram contato e foram descritos de modo bastante limitado nas fontes coloniais. Informaram aos colonizadores ou destes receberam diversas denominações que não correspondiam à forma como se autoidentificavam. Diferentes descrições da época oferecem um panorama aparente, mas enviesado pelo olhar etnocêntrico e eurocentrado dos invasores, sobre como poderia estar a ocupação da costa naquele momento. De acordo com o relato de Gabriel Soares de Sousa, os tupiniquins viviam em territórios hoje localizados na costa de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia; os tupinambás intercalavam esses territórios, tendo maior predominância, com grande controle da divisão entre São Paulo e Rio de Janeiro, na região da baía de Todos-os-Santos, no centro e no norte da Bahia e do Maranhão ao Pará; os guaranis, conhecidos como carijós, viviam a partir de São Paulo em direção ao sul; os caetés, no sertão do rio São Francisco, desde a Bahia até Pernambuco. De Olinda rumo ao norte e ao oeste da Paraíba, no Rio Grande

do Norte e no Ceará, viviam os potiguaras, vizinhos dos tabajaras, instalados em parte na costa, mas sobretudo no interior, entre Paraíba e Ceará. Os aimorés, que não falavam tupi, mas provavelmente uma língua tronco macro-jê, assombravam os invasores entre Ilhéus e Porto Seguro, enquanto os tapuias (denominação genérica que será explicada mais adiante) habitavam regiões próximas ao litoral entre o Paraná e o Rio da Prata, bem como uma vasta extensão territorial no Sertão nordestino, assim como partes da própria baía de Todos-os-Santos. Ao longo do tempo, os nomes atribuídos pelos portugueses mudavam, e, quando povos ou aldeias se dividiam, autodenominavam-se de forma diferente ou ganhavam outros nomes.



Essa relação é apenas superficial. Havia muitos outros povos, e mesmo esses citados também ocupavam diferentes territórios. Tais fronteiras não eram, de forma alguma, estabelecidas por uma geografia política delimitada em mapas como os referenciais cartográficos ocidentais, mas compunham uma ocupação muito mais fragmentada e fluida, e com planos diferentes daqueles que poderiam ser desenhados em duas dimensões. Além disso, a própria denominação presente nos relatos dos cronistas

pode estar incorreta: poderiam os tupinambás controlar um território tão amplo que abrangia São Paulo, Bahia, Maranhão e Pará? Essa presença em um espaço geográfico gigantesco poderia remeter à ideia da dimensão de um império como o Inca, o que não é verdade. O mais provável é que fossem povos diferentes com línguas ou culturas semelhantes, o que provocava confusão nos invasores. Na maioria das vezes, os europeus não sabiam como esses povos chamavam a si mesmos, muito menos como se reconheciam etnicamente.

Ainda hoje, muitos dos nomes populares dos povos ameríndios não correspondem à forma como eles se autodenominam, mas, sim, à forma como um grupo inimigo os apelidou — historicamente, o contato colonial acontecia com algum ameríndio aliado ou “pacificado” que guiava os colonizadores. Nos trabalhos de levantamento de informações, perguntava-se a algum vizinho: “Como se chamam aqueles lá longe?”, e o vizinho respondia com o apelido com que ele ou seu grupo se referiam aos sujeitos. É por isso que os caiapós contemporâneos que vivem na Amazônia se chamam mebêngokrê e os xavantes se autodenominam auwê uptabi. Esses dois exemplos são de povos que ficaram conhecidos por denominações atribuídas por outros, como a palavra “caiapó”, que significa “semelhante ao macaco” em tupi, ou “xavante”, um nome inventado de origem não indígena. Ambos falam línguas do tronco macro-jê e, no passado, antes de serem conhecidos como caiapós e xavantes, ou então mebêngokrê e auwê uptabi, como sabemos hoje, foram chamados de tapuias (séculos XVI e XVII) e botocudos (séculos XVIII e XIX).

Outros nomes podem ter sido simplesmente inventados pelos portugueses, como mostrou o historiador John Manuel Monteiro. Sem conhecerem o significado das palavras e das relações sociais, os colonizadores talvez não entendessem por que um povo se chamava “neto” (tememinó, em tupi) e outro, “avô” (tamoio, em tupi), e pensavam se tratar de povos diferentes em vez de troncos familiares que se dividiam e passavam a guerrear entre si, embora pertencentes ao mesmo grupo étnico — neste caso, tupinambá. Ou então “bárbaro” (tapuia, em tupi), que era como

os povos que mantinham contato com os portugueses chamavam todos os que não entendiam tupi, idioma falado pela maioria dos grupos que habitavam a região litorânea. Os “tapuias”, ao contrário, muitos deles falantes de idiomas pertencentes ao tronco macro-jê, normalmente habitavam regiões mais além do litoral, nas primeiras muralhas sertanejas.

Entre muitos desses coletivos que viviam na costa, havia uma relativa homogeneidade linguística — a língua tupi — e cultural, a mesma estrutura social e familiar, o mesmo modo de guerrear, a forte presença do conceito de vingança e a ocorrência de antropofagia. Essa relativa homogeneidade linguística e cultural, no entanto, não significava unidade de poder; ao contrário, eram sociedades bastante segmentadas, e apenas em situações de guerra foram relatadas grandes alianças e confederações. Além disso, alguns cálculos linguísticos e demográficos indicam que poderiam existir mais de mil povos onde hoje é o Brasil.

Como neste livro nos referimos a guerras que aconteceram em diferentes momentos da história, o que torna muito difícil, se não impossível, saber o nome que os agrupamentos davam a si mesmos, utilizaremos as denominações indicadas pelos cronistas — com isso, pode haver uma variação entre tamoio e tupinambá, por exemplo, referindo-se a um mesmo lado em guerra ou a um subgrupo confederado. No entanto, cumpre destacar que a Constituição Federal de 1988 e a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre os Povos Indígenas e Tribais, de 1989, garantem a autodeclaração de indivíduos e o autorreconhecimento das comunidades indígenas.

POSSE DE TERRA

Nos primeiros anos após o “descobrimento”, portugueses e franceses rapidamente aprenderam as línguas faladas pelos primeiros indígenas com quem estabeleceram contato. Havia intérpretes: tinham papel-chave nessa interlocução os degredados e outros europeus que passaram a viver entre os povos locais —

casos emblemáticos foram João Ramalho Maldonado, com os tupiniquins em São Vicente, e Diogo Álvares Correa, o Caramuru, com os tupinambás na baía de Todos-os-Santos.

Até a década de 1530, os contatos eram intermitentes, com escambos realizados na costa, sem adentrar o continente, enquanto os indígenas ficavam responsáveis pelas entradas em busca de pau-brasil. Os europeus eram visitantes que vinham comerciar e logo partiam, algo que, como o velho tupinambá disse no diálogo descrito por Jean de Léry (ver p. 32), era meio incompreensível aos ameríndios: para que tanta madeira? Recolhiam pau-brasil e papagaios, deixavam utensílios de ferro e algumas armas e partiam.

Em dado momento, os portugueses viram franceses e holandeses se aproximando cada vez mais do território que eles haviam “achado”, fortalecendo laços comerciais e indicando interesse em tomar posse dessa nova terra. E, apesar de o rei acreditar que ela lhe pertencia, por ter em mãos um documento do papa e, por isso, reivindicar sua posse, isso não significava muita coisa, já que não havia sido estabelecida nenhuma ocupação portuguesa permanente e outros europeus também assediavam a costa, sobretudo protestantes que desafiavam a autoridade papal.

E foi assim que emergiu o projeto colonial: Portugal decidiu ocupar a nova terra, garantir a posse do que havia grilado com o carimbo papal. “Quando nos demos conta do que era, já foi”, comenta a líder indígena Sonia Bone Guajajara, refletindo sobre os antepassados, que não perceberam imediatamente a invasão.¹

O projeto de ocupação colonial trouxe consigo uma virada nas relações: até então, as trocas iam bem, mas, quando os portugueses decidiram ficar sem pedir licença, entendendo que a terra pertencia à Coroa e que os nativos não eram nada além de súditos e de escravos, as guerras começaram.

Em 1530, Martim Afonso de Sousa zarpou de Lisboa liderando cinco caravelas e mais de quatrocentos tripulantes. Chegou em 1531 à baía de Todos-os-Santos, um dos portos mais seguros da costa, encontrando lá Diogo Álvares, o Caramuru, adotado pelos tupinambás. Era um marinheiro português que vivia ali

desde a primeira década: casado com Catarina Paraguaçu, filha de um chefe tupinambá, havia estabelecido boas relações com essa população indígena. De lá, Sousa seguiu viagem e, chegando à costa de São Paulo, foi recebido por João Ramalho, casado com uma das filhas do cacique tupiniquim Tibiriçá. Foi lá, com o apoio dos tupiniquins, que fundou São Vicente, a primeira vila portuguesa, em 1532. Posteriormente, com a criação do governo-geral, também teria o apoio do cacique Martim Afonso Tibiriçá para fundar São Paulo de Piratininga e o primeiro colégio jesuíta, em 1554.

Nesses dois casos, percebe-se como a conquista e a colonização do Brasil foram também uma aliança entre patriarcados — ou um “entroncamento de patriarcados”, para usar a definição da intelectual aimará boliviana Julieta Paredes: o patriarcado europeu com o patriarcado ameríndio de “baixa intensidade”, “se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna”, nas palavras da antropóloga Rita Laura Segato.² Esses casamentos — raramente consensuais, muitas vezes derivados de estupros — funcionavam como alianças políticas entre homens europeus e homens ameríndios. João Ramalho, Diogo Álvares e muitos outros portugueses e franceses, tanto capitães quanto degredados, deixaram milhares de descendentes, os “mamelucos”, personagens importantes nas milícias bandeirantes e nas guerras de conquista.

Foi a expedição de Sousa que, orientada pelo mapa e pelas estrelas, traçou os primeiros contornos do território, com uma divisão imaginária do espaço nas chamadas capitanias. Essa seria a base para a ocupação inicial da faixa litorânea — com algumas vilas e os primeiros engenhos concretizando a presença efetiva dos portugueses e, com isso, instaurando a primeira tentativa de colonização. Com ela, veio também a violência colonial, intrínseca à fundação do Brasil. O achado, depois de inventado, começava a ser invadido, com a construção de engenhos sobre territórios indígenas e aldeias, a derrubada da mata nativa, a escravização de ameríndios e epidemias catastróficas. Era o fim da troca de feramentas, facas e anzóis por madeira e papagaios: os portugueses

faziam planos para permanecer e dominar. Dali em diante, tudo passava a ser violência em diferentes dimensões. A autonomia do mundo ameríndio que existia antes da invasão dos europeus começava a acabar.

ALIANÇAS, PARA QUE AS QUERO?

Quando os portugueses decidiram permanecer nos territórios indígenas, o clima tornou-se tenso, marcado por negociações políticas e comerciais, alianças, aproximações e traições. Era um estado permanente de guerra, mas uma guerra diferente de todas as que os tupis já haviam experimentado até então: não era por vingança, mas por territórios e sobrevivência.

Nobres portugueses em ascensão no reino, dispostos a arriscar suas fortunas na aventura ultramarina, receberam pedaços de terra a serem explorados, como se esses lotes delimitados não pertencessem a ninguém senão à Coroa. Embora a presença indígena preliminar e seu legítimo domínio sobre a terra tenham sido reconhecidos e registrados nas crônicas seiscentistas, a prerrogativa europeia de se sobrepor a esses povos jamais foi questionada. O que havia era apenas a bula papal, o “documento”, e uma vontade irascível de conquistar terras e riquezas.

Assim, a criação das capitanias hereditárias representou, após o Tratado de Tordesilhas, a segunda grilagem do continente. A ideia era riscar o mapa com traços imaginários do litoral para o interior e garantir a posse depois, por meio de violência. Mas essa segunda fase da grilagem do Brasil dependia das relações construídas com os nativos, e, nesse ponto, cada uma das capitanias estava por si; cada um dos donatários estava à mercê das negociações com as chefias indígenas — “os selvagens”, na perspectiva do invasor — para se estabelecer. Pois, ao contrário do que talvez tenha parecido à primeira vista, era impossível dar início à colonização ignorando os povos que “senhoreavam” o litoral.

A política de alianças trazida pelos donatários às chefias locais tinha o objetivo de ocupar a terra sem o enfrentamento direto.

Ora, Portugal era incapaz de guerrear contra os povos indígenas do litoral e não demorou a descobrir o valor fundamental da negociação com as lideranças nativas e da formação de alianças. Foi isso que impediu uma guerra geral de conquista no primeiro meio século da colonização. Diante da segmentação e da ausência de hierarquia nas sociedades tupis, não houve uma guerra de conquista nos moldes da invasão espanhola no Planalto Mexicano e da guerra contra a Tríplice Aliança Asteca liderada por Hernán Cortés, com exército e cavalos, consumada em 1521; ou, como nos Andes, a conquista do Império Tawantinsuyu e o assassinato do imperador inca Atahualpa por Francisco Pizarro, em 1533. Em ambos os casos, os espanhóis, carregando consigo a mortal varíola, souberam aproveitar crises políticas nos impérios e uma guerra civil em curso pela disputa pela sucessão nos Andes.

Na costa Atlântica do continente sul-americano, ocorriam diversas guerras, com os povos ameríndios confrontando a permanência portuguesa em todo o território. Algumas vitórias nativas foram emblemáticas, como a que ocorreu na capitania da Bahia de Todos-os-Santos, onde o próprio capitão donatário (que talvez pudéssemos chamar hoje em dia de “primeiro governador”), Francisco Pereira Coutinho, acabou morto e devorado pelos tupinambás na ilha de Itaparica, em 1547. Simultaneamente, por toda a costa, diferentes povos indígenas “andavam levantados”, rebelados nas demais capitanias, “pondo cerco” às povoações portuguesas. Os nativos jamais haviam imaginado que perderiam o controle de seus territórios e acreditavam ter pleno domínio sobre o mundo em que viviam.

O cerco era uma das principais estratégias de combate dos indígenas contra seus inimigos, antes da chegada dos portugueses, como registram as fontes do século XVI. Pero de Magalhães Gândavo relata que, quando dois povos nativos guerreavam entre si, o que tomava a iniciativa do ataque se aproximava a certa distância da aldeia inimiga e construía uma cerca improvisada. A cada noite, a cerca ia sendo movida para mais perto da aldeia, até que fosse possível o combate individual. Utilizavam também armas químicas, como fumaça de fogueiras de pimenta, para deixar a per-

manência dentro das paliçadas insuportável, segundo relato de Hans Staden. Tudo isso em meio à constante troca de disparos de flechas certos que promoviam baixas de ambos os lados.

Mas as guerras trazidas pelos portugueses tinham outras modalidades de enfrentamento. Gândavo relata um episódio de extrema violência ocorrido quando o governador-geral Mem de Sá guerreava contra os tupiniquins que viviam entre as capitanias de Porto Seguro e do Espírito Santo (ver capítulo 5). Após cercarem uma aldeia e forçarem a população a se refugiar no interior de uma cabana, os portugueses atearam-lhe fogo, queimando todos vivos. Gândavo registrou o fato para falar da sua admiração perante um “principal” indígena (forma como os portugueses se referiam aos chefes), que se lançou das chamas para capturar outro, do povo inimigo, que lutava ao lado dos portugueses, pelo simples prazer de vê-lo morrer junto com os seus e se sentir vingado. Se o cronista português ficou espantado com a força e a coragem do tupiniquim ao se vingar do tupinambá aliado de Mem de Sá, no entanto, a fogueira humana acesa por seus compatriotas lusitanos contra os já rendidos tupiniquins não o admirou.³

De norte a sul da faixa litorânea, a presença estrangeira dependeu diretamente da “pacificação” — isto é, da aliança ou do genocídio — dos povos que ali habitavam. Quem melhor relata os momentos iniciais da colonização das capitanias é o senhor de engenho e sertanista Gabriel Soares de Sousa, escrevendo num momento posterior, quando a ocupação portuguesa já estava consolidada no litoral, em 1587.

No Maranhão, os filhos do donatário João de Barros iniciaram uma povoação aliando-se com os índios tapuias, que viviam na região, mas não prosperaram. Na Paraíba e em Itamaracá, os portugueses se viram ameaçados pela resistência imposta pelos potiguaras, ajudados pelos franceses, aos quais tinham se aliado, impedindo que a ocupação portuguesa se consolidasse. Em Pernambuco, o donatário Duarte Coelho conseguiu superar a resistência imposta tanto pelos potiguaras quanto pelos caetés, enfrentando vários cercos e batalhas e contando numerosas ví-

timas antes de firmar pé na região. Esses caetés que ameaçaram várias vezes Olinda são o mesmo povo que, mais tarde, seria alvo da "guerra justa" decretada pelo governador-geral Mem de Sá após a morte do primeiro bispo do Brasil, dom Pero Fernandes Sardinha.

Na Bahia, a primeira tentativa de colonização feita pelo donatário Francisco Pereira Coutinho sucumbiu frente à resistência tupinambá, apesar da grande vantagem representada pela presença do intérprete Diogo Álvares, o Caramuru. Em Ilhéus e Porto Seguro, os portugueses enfrentaram a resistência tenaz dos tupiniquins e os ataques ocasionais dos temidos aimorés. No Espírito Santo e em São Tomé, os donatários Vasco Fernandes Coutinho e Pero de Góis foram enfrentados pelos goitacases, vencidos apenas pelo primeiro, que conseguiu dar continuidade à colonização. Nas capitanias de São Vicente e Santo Amaro, os irmãos Martim Afonso e Pero Lopes de Sousa tentaram, obtendo pouco sucesso, enfrentar a resistência dos guaianases e dos tamoios.

O caso da Bahia foi fundamental para o desdobramento da política colonial na década seguinte. Ajudado por Caramuru, Coutinho conseguiu se fortalecer no litoral, o que possibilitou a construção dos primeiros engenhos e a vinda de novos colonos. Desentendendo-se, porém, com os nativos, passou a enfrentar resistência, com a destruição das roças e dos engenhos e a morte de muitos colonos. Geralmente, pequenas discussões criavam grandes intrigas e inimizades, sobretudo relacionadas com a avareza dos portugueses, e, nesse caso, havia o ímpeto dominador e violento de Coutinho na escravização e no assassinato de chefes nativos. Mas os relatos dos cronistas não são unívocos na razão que teria levado a essa rebelião. O fato é que, segundo Soares de Sousa, "pôs este levantamento a Francisco Pereira em grande aperto, porque lhe cercaram a vila e fortaleza, tomando-lhe a água e mais mantimentos".⁴

Acossado pelos tupinambás, Coutinho refugiou-se na capitania de Porto Seguro, como atesta uma carta do donatário daquela capitania, Pedro do Campo Tourinho, apesar de alguns cronistas afirmarem ter sido em Ilhéus. Ele fugiu de Salvador em 1545 e

tentou retornar em 1547, aparentemente convidado pelos tupinambás, num acordo não se sabe se verdadeiro ou com intenções de traição, e naquele mesmo ano sua nau naufragou nas proximidades da ilha de Itaparica. É possível que tenha sido imediatamente capturado e ficado preso numa aldeia até o momento ideal de o ritual de antropofagia se consumir ou que tenha ficado escondido e só sido pego mais tarde. Mas levou cerca de um ano para ser morto. O que se sabe com certeza é que isso aconteceu de forma tradicional, com um golpe de ibirapema (como detalharemos adiante), após ter sido ofendido e tido todos os seus crimes anunciados à comunidade pelo executor. Alguns historiadores afirmam que o odiado donatário foi morto em um golpe fatal desferido pelo filho de um chefe por ele assassinado, consumando assim a vingança nos moldes tupis.

Apenas Caramuru sobreviveu ao naufrágio e ao ataque dos tupinambás. Soares de Sousa lamenta o desfecho, homenageando os feitos anteriores do donatário: "Acabou às mãos dos tupinambás o esforçado cavaleiro Francisco Pereira Coutinho, cujo esforço não puderam render os rumes e malabares da Índia, e foi rendido destes bárbaros".⁵ Coutinho teria perdido tudo o que ganhara nas Índias e a própria vida na tentativa de implantar o sistema colonial na América.

Em praticamente todas essas capitânias, sucederam-se episódios de aproximação, aliança e desentendimentos, quase sempre motivados pelas tentativas de escravização dos indígenas pelos portugueses. Ensejaram cercos, levantamentos e batalhas, como no caso do donatário Duarte Coelho, o qual "teve grandes trabalhos de guerra com o gentio e franceses que em sua companhia andavam, dos quais foi cercado muitas vezes, malferido e mui apertado, onde lhe mataram muita gente".⁶

Enormes também foram os prejuízos financeiros dos donatários, alguns deles arruinados pela aventura ultramarina, o que os fez desistir ou terceirizar o empreendimento. Um bom exemplo é Pero Lopes de Sousa, que "gastou alguns anos e muitos mil cruzados com muitos trabalhos e perigos em que se viu, assim no mar pelejando com algumas naus francesas [...] como na terra

em brigas que com eles teve de mistura com os Potiguares, de quem foi por vezes cercado e ofendido”, segundo o relato de Gabriel Soares de Sousa.⁷

Os povos indígenas são descritos nas fontes do século XVI como senhores do território que os portugueses acreditavam ter o direito de ocupar. Na visão dos cronistas, os nativos eram os donos de fato, mas não de direito. Derrotados, muitos se renderam aos portugueses ou migraram para outras regiões, deslocando-se ao longo do litoral ou adentrando o sertão do continente, onde acabavam por se aliar ou se contrapor a outros povos que lá viviam. Apesar do que se costuma pensar, poucas foram as populações efetivamente extintas, e alguns grupos permaneceram nos mesmos locais, incorporando novas identidades, ou retornaram às regiões de origem após uma longa diáspora e hoje lutam pelo reconhecimento de sua identidade e por seus direitos.

As descrições desses povos nos relatos coloniais acompanham de perto as relações estabelecidas com os portugueses, ou seja, os que se apresentavam mais “amigáveis” ou propensos a alianças são descritos como “mansos” e “aparelhados”, como no caso dos tupiniquins que “senhoreavam o litoral” entre as capitânicas de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. “Pacificados” pelos donatários, ajudaram os moradores a fazer suas roças e fazendas e prosperar:

*Com este gentio tiveram os primeiros povoadores das capitânicas dos Ilhéus e Porto Seguro e os do Espírito Santo, nos primeiros anos, grandes guerras e trabalhos, de quem receberam muitos danos; mas, pelo tempo adiante, vieram a fazer pazes, que se cumpriram e guardaram bem de parte a parte, e de então para agora foram os Tupiniquins mui fiéis e verdadeiros aos portugueses.*⁸

Já os mais propensos à resistência e à formação de alianças com franceses ou outros indígenas são descritos como “traíçoeiros”, “belicosos”, “ferozes”. Um caso exemplar é o povo potiguar, apresentado como “muito belicoso, guerreiro e atraído”, embora as pessoas potiguaras fossem também reconhecidas por

Gabriel Soares de Sousa como “grandes lavradores dos seus mantimentos”, “caçadores bons e tais flecheiros que não erram flechada que atirem”, “grandes pescadores de linha, assim no mar como nos rios de água doce”. Quando não estavam guerreando ou produzindo alimento, cantavam, bailavam, comiam e bebiam, assim como os demais povos do litoral.

A resistência potiguar foi uma das mais tenazes de todo o litoral, durando até o final do século XVI no que hoje é a Paraíba e se estendendo, nas primeiras décadas do século seguinte, à atual costa do Rio Grande do Norte (ver capítulo 7).

Guerra, aliança, amizade e, por fim, ajuda — termo que poderia esconder um início de escravização. Os índios foram parte fundamental da dinâmica do sucesso ou do insucesso das capitanias, que não dependiam apenas da maior ou menor fertilidade dos solos ou da abundância dos rios para agricultura, nem da tecnologia europeia, mas do bem-sucedido regime de aliança ou massacre dos indígenas que senhoreavam aquelas terras.

Tapuias, potiguaras, caetés, tupinambás, tupiniquins, goitacases, guaianases... esses povos foram reconhecidos pelos portugueses como habitantes originários e senhores de fato (embora não de direito) do território que se estendia no litoral e ao longo dos cursos dos rios e riachos que desaguavam no mar. Além desses, Soares de Sousa cita os carijós e os tamoios, que teriam um papel fundamental na guerra contra a conquista da baía de Guanabara, que precedeu a fundação da cidade do Rio de Janeiro, como veremos no capítulo seguinte.

A tecnologia de que dispunham os portugueses para a colonização havia sido desenvolvida nos engenhos que construíram nos Açores e na Madeira na primeira expansão marítima. Mas se, na ocupação das ilhas, a força de trabalho que impulsionava a plantação de cana era familiar, no Brasil eles buscavam escravos indígenas para os engenhos. Sem os jesuítas — a criação da Companhia de Jesus data de 1534 —, no entanto, e sem a estrutura de aldeamentos, os ameríndios, com sua inconstância, seu nomadismo e sua segmentação, acabaram por se constituir em contra-organizações políticas extremamente eficazes em impedir o es-

tabelecimento da colônia portuguesa nas primeiras décadas do século. Da mesma forma, por estarem espalhados pelo território, conseguiram evitar grandes epidemias. Embora os portugueses tenham contado com a ajuda da varíola, do sarampo e de outros microrganismos em sua conquista, nenhuma epidemia chegou perto da que dizimou mais de 200 mil pessoas no Império Inca ou milhões no Planalto Mexicano no mesmo período.

Se os ameríndios aceitavam comercializar pau-brasil, animais e outros pequenos recursos naturais com os estrangeiros, não estavam dispostos a ser escravizados e a ter suas terras invadidas. Esse seria, segundo Ailton Krenak (ver entrevista completa no capítulo 10), o principal motivo das revoltas contra a colonização:

O entendimento dos portugueses de que podiam escravizar os índios foi um dos principais motivos para que os índios comesçassem a queimar os engenhos, os novos sítios coloniais, e entendessem que os brancos eram invasores. Quer dizer, demorou para os índios interpretarem que os brancos estavam aqui para ficar e tomar a terra e, se possível, escravizar os donos da terra.

NOTAS

- 1 | Em entrevista para a série *Guerras do Brasil.doc*.
- 2 | Segato, 2012, p. 124.
- 3 | Gândavo, 2008, pp. 133-4.
- 4 | Sousa, 2010, p. 69.
- 5 | Ibid., 2010, p. 70.
- 6 | Ibid., 2010, p. 53.
- 7 | Ibid., 2010, p. 51.
- 8 | Ibid., 2010, p. 83.

expressão
POPULAR

Novo Gazeta Menana

Edição
MAY



4.

TUPIS CONTRA O GOVERNO-GERAL

PRIMEIRAS EPIDEMIAS APOCALÍPTICAS E O DESGOVERNO-GERAL

Havia razões de sobra para que, antes de o governo-geral ser instalado na Bahia, em 1549, os portugueses já estivessem entre os piores inimigos, aqueles que mereciam ser mortos por vingança e devorados. Talvez pelo fato de que os outros comerciantes europeus apenas fizessem escambo, principalmente os franceses, que eram mais bem recebidos pelos indígenas em muitos pontos do litoral do que os *peró*, que já estavam tentando ficar e colonizar. O que importa é que passaram a ser odiados e deram razões para tanto. Em meio ao revés sofrido por Francisco Pereira Coutinho em 1547, insurreições alastraram-se ao longo da costa, muitos engenhos viraram fumaça e os portugueses que tentavam colonizar buscaram refúgio onde era possível. A situação descrita no capítulo anterior atesta a fragilidade da ocupação efetiva das capitanias, a ausência de um projeto colonial de longo prazo e a necessidade crescente dos portugueses de definir como se relacionar com os povos indígenas — se por “razões”, isto é, negociações, ou por “armas”, ou seja, a pura guerra.

Na década de 1540, apenas a Espanha havia estabelecido bases sólidas no Novo Mundo, com a conquista do Império Tawantinsuyu (Andes), a Tríplice Aliança Asteca (Planalto Mexicano) e a descoberta da montanha de prata em Potosí, na atual Bolívia, em 1545. Encontraram tanto desse metal que o mundo europeu balançou. A riqueza de Potosí e o desejo que provocava aceleraram a necessidade dos portugueses de assegurar sua posse sobre o território que, no entendimento deles, lhes pertencia, ao mesmo tempo que franceses e ingleses buscaram formas de construir assentamentos enviando colonos, criando empresas de colonização e acirrando a disputa pelas novas terras.

Se as guerras de conquista tiveram início com a tentativa de instalação das capitanias hereditárias, os primeiros engenhos e a escravização de cativos capturados nos embates, elas se intensificaram quando, diante da morte do donatário da Bahia, do avanço da presença francesa no litoral e dos conflitos diplomáticos que intensificaram as rivalidades na Europa, a Coroa portuguesa decidiu instalar o governo-geral e investir definitivamente no controle do território.

Bastante pragmática, em 1548, a Coroa adquiriu as terras dos herdeiros de Francisco Coutinho, a fim de estabelecer a primeira cidade colonial na Bahia. Mais uma vez, os portugueses pediram que Caramuru lhes orientasse sobre onde se instalar, com quem falar e como garantir o apoio dos nativos. Ao contrário da vila que havia sido fundada pelo donatário no alto de Santo Antônio da Barra, a cidade que se tornaria a sede do poder português na colônia foi fundada no lado interno da linda baía de Todos-os-Santos, o que favoreceu a construção de um dos portos mais seguros de toda a costa. O Recôncavo, correspondente às terras ao redor da baía, era predominantemente ocupado pelos tupinambás, já conhecidos dos portugueses, com áreas controladas pelos rivais tapuias.

Em 1549, o rei enviou o ex-soldado Tomé de Sousa para capitanear o novo projeto de colonização. Vieram junto na comitiva os primeiros jesuítas, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega. Otimistas e esperançosos, deram logo início à catequese, visan-

do converter o maior número possível de nativos. Concentravam esforços em desvendar a “língua geral” falada ao longo do litoral pelos diferentes grupos indígenas do tronco tupi.¹ Em 1550, já haviam concluído a tradução para o tupi de orações e sermões, feita pelo jesuíta padre Navarro. Além disso, percorriam as aldeias buscando converter e batizar o maior número possível de pessoas, sobretudo crianças, e tentavam adentrar o território, mas sofreram também seus reveses. Em 1553, Navarro partiu de Porto Seguro com mais doze homens em direção ao sertão, a mando do donatário daquela capitania, alcançando as cabeceiras do rio Jequitinhonha e o vale do São Francisco e dali descendo até o litoral. A confiar no relato do missionário, a expedição atravessou uma extensão de 350 léguas (cerca de 1.700 quilômetros), mas só encontrou “índios ferozes”, os quais não puderam ser convertidos.² No ano seguinte, os carijós, no Sul, mataram os jesuítas Pero Corrêa e João de Souza. A catequese também encontrava resistência.

Em consonância com os apelos de Nóbrega, o rei de Portugal conseguiu intervir junto ao papa para criar um bispado e enviar um bispo ao Brasil, Pero Fernandes Sardinha — na época, uma imensa vitória diplomática, consolidando o arranjo administrativo da colônia por meio da instalação dos poderes civil, militar, jurídico e religioso.

Tomé de Sousa ficou quatro anos no poder, tentando tratar bem os tupinambás circunvizinhos para garantir sua amizade. Foi um político objetivo: buscou seguir o Regimento de 17 de dezembro de 1548, que estabelecia a política indigenista e as demais diretrizes do projeto colonial. O regimento abordava vários assuntos, sendo os principais a defesa do território (tanto contra os indígenas quanto contra possíveis invasores externos), a conversão dos indígenas ao cristianismo, a administração da justiça e a organização militar da colônia. Esta passaria a contar com as chamadas tropas regulares, ou seja, pagas pelo monarca, equipadas com navios de guerra, armas e munições, sob o comando do governador-geral, e também com as chamadas tropas auxiliares, sob o comando dos moradores mais importantes de cada capi-

tania. Na prática, isso significava uma política oficial de militarização da colônia e de formação de milícias pelos colonos. "Milícia", termo tão atual, era usado na época para designar essas tropas.

Aos índios, era vetado o acesso às armas usadas pelos europeus, sendo punidos os colonos que as comercializassem. Nativos que se aliassem aos colonos deveriam ser favorecidos e receber bom tratamento por parte do governador, sendo proibido escravizá-los. Já os que representassem um empecilho ao avanço colonial deveriam ser duramente combatidos e castigados.

Durante sua permanência na colônia, Tomé de Sousa esforçou-se para não repetir os erros de Francisco Pereira Coutinho. Construiu os alicerces da colonização e, pelo que consta, teria sido generoso com os aliados indígenas. Deve ser verdade, porque, de outro modo, se não chegasse de forma branda, não duraria.

Seu sucessor, no entanto, exacerbou a violência e ampliou as inimizades com as chefias locais. Duarte da Costa tentou escravizar indiscriminadamente os nativos em vez de negociar alianças. Hostil aos tupinambás, foi atacado. Em 1555, teve início uma grande revolta que começou com cerca de cinquenta guerreiros tupinambás que puseram fogo no engenho de um colono chamado Antônio Cardoso. O governador reagiu enviando seu filho com 76 infantes e cavaleiros para destruir aldeias próximas: capturaram um chefe, libertaram portugueses, incendiaram aldeias e canoas. Em resposta, mil guerreiros sitiaram o mesmo engenho. Para protegê-lo, o governador novamente mandou seu filho, que, no caminho, queimou mais cinco aldeias. A guerra que se seguiu acabou com vários portugueses flechados. Nesse conflito, os cavalos fizeram a diferença no combate. Em carta ao rei, o governador descreve que "mataram muitos", e os feridos na batalha depois foram encontrados mortos no mato.

Agressivo com os povos nativos e inábil para governar, Duarte da Costa iniciou também uma disputa de poder com a Igreja. Inconformado, o bispo Sardinha resolveu denunciá-lo ao reino. Em 1556, seguiu viagem para Lisboa, mas sua embarcação naufragou entre a foz do Cururipe e o São Francisco. A história é conhecida popularmente: o bispo foi capturado e devorado pelos caetés,

que estavam em guerra contra Duarte Coelho Pereira, donatário da capitania de Pernambuco e fundador de Olinda. Foi um choque para os colonizadores e o mundo cristão europeu — Nóbrega considerou um castigo divino pelos abusos dos colonos na Bahia. Os ânimos ficaram mais acirrados, e os colonos decidiram matar aqueles que aniquilaram o bispo. Mas a verdade era que os portugueses não tinham forças: já vinham tentando submeter os caetés, sem sucesso, pois eles atacavam Olinda de um lado enquanto os potiguares a massacravam do outro.

Concomitantemente à instalação do governo-geral, sobrevieram catastróficas epidemias. Seu impacto foi avassalador, como analisa Carlos Fausto, antropólogo do Museu Nacional, em entrevista: “Não dava nem para enterrar todo mundo. Tem que ter essa ideia de que, de repente, o mundo começa a acabar. Todo mundo começa a morrer”.³ Para o historiador Pedro Puntoni, professor da Universidade de São Paulo, “a humanidade indígena não estava preparada para isso” (a guerra biológica revertida para a conquista).⁴ Essa estratégia de guerra total de extermínio associada com cataclismo viral implicou na despovoação do território — posteriormente uma contradição para os colonizadores, pois significou falta de força de trabalho para produzir nos engenhos e nas fazendas de pecuária.

Foi devastador. Fala-se em 70 milhões de mortos nas Américas,⁵ um número que pode ser ainda maior. A população global na época foi estimada em 500 milhões de pessoas, e até um quinto dessa quantidade pode ter morrido em decorrência de doenças e guerras de conquista do Novo Mundo nos séculos XVI e XVII. Trata-se do maior genocídio de que se tem notícia em toda a história humana.

As epidemias grassaram com a invasão, criando as condições para o domínio europeu. Ano após ano, algum surto violentíssimo chegava com as naus. Entre 1551 e 1552, uma doença que causava febre intensa apareceu e se expandiu rapidamente nos arredores de São Paulo: “Começou a apoderar-se dos pobres índios uma peste terrível de pleuris (pleurisia), com tal rigor, que era o mesmo acometer, que derribar, privar dos sentidos, e den-

tro de três ou quatro dias levar à sepultura".⁶ Dois anos depois, essa epidemia chegou à França Antártica, uma doença tão contagiosa que se espalhou rápido e por todos os lugares, matando, segundo André Thevet, além de franceses, "um número infinito de selvagens".⁷

Em 1552, ainda no governo de Tomé de Sousa, uma epidemia atingiu uma leva de convertidos na Bahia: "Quase que nenhum ficou que não morresse", relatou o jesuíta Francisco Pires, que tomou a mortandade como juízo e castigo divino, pois os índios convertidos desejavam "ser cristãos e viver costumes de gentio".⁸

A grande epidemia de 1554 em São Vicente, conforme o historiador John Manuel Monteiro, alastrou-se pela capitania e foi devastadora. Uma fonte jesuíta conta que três chefes principais morreram "e muitos outros índios e índias".⁹ O impacto político dessas perdas inexplicáveis é imensurável para o coletivo. As epidemias se espalhavam da mesma maneira como as informações circulavam pelo território, levadas por informantes que andavam quilômetros. A presença cada vez maior de colonos e missionários agravava a expansão do contágio.

Em 1558, em cumprimento ao Regimento de 1548 e visando dar mais consistência ao trabalho de catequese, os jesuítas foram autorizados a concentrar a população ameríndia em grandes aldeamentos a partir da fusão de outros menores, conferindo ao "índio principal", o chefe de cada aldeia, poderes de polícia e governo sobre toda a população concentrada. Com dez anos do governo-geral, esses grandes aldeamentos, de maneira não propriamente intencional, facilitaram ainda mais a propagação das epidemias.

Ao juntarem milhares de pessoas, sem condições sanitárias e de alimentação, os grandes aldeamentos foram atingidos, entre 1563 e 1564, por uma violenta epidemia de varíola, ou "bexiga", vinda de Lisboa, onde havia se iniciado um ano antes. Como sempre acontece nas epidemias, o sistema econômico da população atingida foi paralisado, e o vírus provocou uma grave fome,¹⁰ acompanhada da crise política de sucessões incompletas e da crise cosmológica da busca por explicações para a catástrofe.

Anchieta¹¹ fala em 30 mil mortos na Bahia em cerca de dois a três meses de epidemia, contando índios livres e escravizados. Os jesuítas Leonardo do Vale e Antônio Blasquez também narram com horror a epidemia, que, da Bahia, se alastrou por Pernambuco, ao norte, e São Vicente, ao sul.¹² As suspeitas da disseminação recaíam sobre os jesuítas, considerando que a varíola havia chegado na nau que trouxera de Portugal o padre Viegas, que aportou primeiro em Ilhéus, onde começaram os casos, antes de seguir para Salvador. Mas os jesuítas negavam, afirmando “Parece mais certo ser açoite do Senhor”.¹³ Ou seja, além de enfrentarem as guerras intensificadas após a instalação do governo-geral, os indígenas precisavam sobreviver também às doenças, seguidas de fome e desespero. “Coisa comum é andarem os males acompanhados”, ponderou, no século seguinte, o cronista jesuíta Simão de Vasconcelos.¹⁴

De fato, o governo-geral parece ter se aproveitado da epidemia devastadora para declarar uma “guerra justa” contra os caetés, que viviam entre a Bahia e Pernambuco. Esse grupo deve ter sido atingido em cheio pela peste que se espalhava rápido. Bastava que, na aldeia, recebessem a visita de alguém contaminado, que poderia ser um missionário movido de boas intenções ou um indígena capturado que contraísse a doença antes de fugir de volta para a sua aldeia. Não se sabia, na época, da existência dos vírus e demais agentes infecciosos, mas a medicina já recomendava o isolamento dos doentes — algo impraticável nos aldeamentos jesuítas. Hoje, sabemos que o período de incubação da varíola é de uma semana a quase vinte dias. Isso significa que, mesmo já infectada, a pessoa poderia não apresentar sintomas e contaminar outras ao visitar aldeias, caçar ou guerrear. Foi o que aconteceu com o religioso que acompanhava o padre Viegas: se o primeiro já havia tido sintomas da varíola em Ilhéus, seu sacerdote chegou saudável a Salvador e foi visitar os aldeamentos indígenas, começando em Itaparica, contribuindo para a rápida disseminação do vírus.

A médica Cristina Gurgel, que pesquisou os efeitos das epidemias, assim descreve o ambiente de 1563: “Os cadáveres, enterra-

dos altas horas da noite em valas comuns, já não recebiam os cuidados de seus antepassados e o peso da terra envolvia seus corpos, dragava suas almas e enterrava a dignidade outrora conferida a seus ancestrais".¹⁵ Os efeitos da varíola provocaram fome, pânico e desespero nos aldeamentos no Nordeste e também levavam à morte aliados importantes dos colonizadores. Em São Paulo, atingido pela epidemia, morreu Tibiriçá, o principal aliado dos jesuítas, que havia travado guerra havia pouco com seu próprio povo em defesa da aliança com os jesuítas e os portugueses.

Além da varíola, o historiador Luiz Felipe de Alencastro identificou uma epidemia de rubéola, simultânea à de varíola, entre 1559 e 1563, que dizimou cativos indígenas no Nordeste, da Bahia a Pernambuco.¹⁶ Epidemias caminhavam em paralelo numa marcha implacável de morte. Do litoral nordestino, desesperadas, famélicas, famílias tupis sobreviventes desertaram para o sertão, aconselhadas por seus líderes espirituais, e mataram os padres que tentaram impedir a fuga dos aldeamentos em Ilhéus, Camamu, Itaparica e Jaguaripe. Relatos indicam que alguns indígenas em fuga, anos depois, reencontrariam os portugueses no Maranhão e na Amazônia e testemunhariam novamente os flagelos da colonização. Vários povos, como os wajãpi, que vivem hoje no norte do Pará e falam uma língua tupi-guarani, desenvolveram mitologias sobre monstros associados com a conquista e as pestes. A palavra "catapora", lembra Alencastro, vem do tupi: "fogo que salta". No século XVI, as doenças europeias se corporificavam em monstros assustadores, como Taguaíba, o fantasma ruim, Anhangá, que enfia no saco, Macacheira, que faz as pessoas se perderem na floresta, e Curupira, coberto de pústulas.¹⁷

A desorganização territorial provocada por guerras, massacres e epidemias não se restringia aos aldeamentos ou a localidades específicas, mas, literalmente, tinha uma dimensão continental. No mito ianomâmi narrado por Davi Kopenawa, *xawara* é a tradução de epidemia:

Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos. Hoje,

*os xapiri (espíritos) só conseguem conter a epidemia xawara quando ainda é muito jovem, antes de ela ter quebrado os ossos, rasgado os pulmões e apodrecido o peito dos doentes.*¹⁸

Foi em meio ao cenário de epidemias e ao avanço da presença portuguesa fortalecida pela criação do governo-geral que vários grupos indígenas — catequizados ou não pelos jesuítas — iniciaram processos de resistência à colonização traduzidos em uma verdadeira guerra religiosa. Registrados na documentação da época como “santidades”, tais episódios de enfrentamento à colonização pela via religiosa incorporavam elementos do cristianismo às tradições preexistentes da cultura tupi-guarani, promovendo uma verdadeira inversão da lógica colonial.

A mais famosa das santidades coloniais surgiu no Recôncavo Baiano, na região de Jaguaripe, por volta de 1580, e foi destruída pelo governador-geral Manuel Teles Barreto em 1585, após ter sido atraída por um poderoso senhor de engenho da região, Fernão Cabral de Ataíde. Não se sabe ao certo qual teria sido a intenção de Fernão Cabral ao trazer para junto de si o movimento, mas provavelmente foi o interesse em se aproximar dos indígenas rebelados para, depois, escravizá-los. O fato é que isso permitiu que eles construíssem uma espécie de igreja em suas terras, para onde afluíram dezenas de índios livres ou escravizados, provocando a revolta dos demais colonos e dos jesuítas — que exigiram uma ação enérgica por parte do governador. Durante as fugas, várias fazendas e pelo menos um aldeamento foram incendiados. O historiador Ronaldo Vainfas, o principal especialista que investigou esse episódio, conclui que a santidade de Jaguaripe foi o maior foco da resistência indígena no Recôncavo no período colonial.¹⁹

O núcleo da mensagem de insurgência anticolonial divulgada pela santidade era a busca da “Terra sem Mal”, um lugar mítico de eterna abundância e juventude que representava a morada dos ancestrais na cultura tupi-guarani. No contexto colonial, o mito ganhou contornos anticolonialistas ao propalar que os índios se tornariam senhores dos brancos e os brancos se

tornariam seus escravos.²⁰ No âmbito dos rituais praticados pelos líderes, sobressai o “batismo às avessas” — um ato solene no qual os índios já convertidos ao cristianismo eram reinseridos na religião indígena por meio de uma cerimônia que espelhava o rito cristão. Vários moradores da região — brancos, mamelucos e negros — se aproximaram da santidade por adesão ou conveniência e tiveram de responder aos inquéritos conduzidos pelo visitador inquisitorial Heitor Furtado de Mendonça, que esteve na Bahia entre 1591 e 1595.

O AVENTUREIRO E O PRINCIPAL

Somando o impacto simultâneo do reforço militar oriundo da instalação do governo-geral, da propagação de epidemias mortais e da intensificação das disputas territoriais entre os europeus e destes com os povos indígenas, pode-se perceber que as décadas de 1550 e 1560 foram as mais violentas da conquista portuguesa no Brasil.

Indiferente ao que se passava neste continente, o alemão Hans Staden, com seus vinte e poucos anos de idade, fazia bicos em navios como artilheiro e mercenário. Ele esteve no Brasil em duas ocasiões e nos deixou importantes relatos de suas viagens: a primeira, em 1548, partindo de Lisboa e chegando a Olinda, de onde seguiu para Açores, Lisboa e Sevilha, locais em que ficou por pouco tempo até embarcar novamente em direção à América para sua segunda viagem, em um navio espanhol que seguia para o rio da Prata e naufragou em Santa Catarina. Resgatado por portugueses, foi levado a São Vicente e, dois anos depois, graças à experiência como artilheiro no uso de arcabuzes e armas, conseguiu um trabalho no forte São Felipe, em Bertioga, região fronteira entre os tamoios — subgrupo tupinambá — e os tupiniquins, aliados dos portugueses, no litoral de São Paulo. Um dia, Staden saiu do forte para procurar um índio carijó que tomara como escravo e que não havia retornado de uma caçada. No mato, foi capturado por um grupo de guerreiros tamoios e passou nove meses

como cativo numa jornada épica para sobreviver. Ao todo, sua aventura durou sete anos e meio. Em 1557, na Alemanha, lançou um livro em que relatou as experiências de sua saga na América do Sul, que logo foi publicado em diversas línguas.

Durante sua permanência no Brasil, que coincide com o período de instalação do governo-geral, Staden foi contemporâneo de outros cronistas europeus que escreveram sobre os indígenas, como o franciscano André Thevet e o calvinista Jean de Léry, assim como dos primeiros jesuítas que relataram os sucessos e insucessos da catequese iniciada ao redor das vilas e das povoações estabelecidas pelos portugueses. Essa nova leva de cronistas reacendeu o debate na Europa sobre os povos ameríndios, sua organização social, suas liberdades coletivas e individuais, formas de governo autônomas e sentidos da guerra mais nobres do que a conquista de súditos e territórios. Depois dos relatos iniciais das viagens e descobertas, como os de Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio, baseados em observações rápidas e convivência reduzida com os indígenas, os cronistas que pisaram na América na mesma época de Staden alcançaram maior nível de inserção nas comunidades e presenciaram diversas atividades cotidianas, guerras e rituais sagrados. Nesses relatos, conhecemos um pouco do pensamento ameríndio, embora filtrado pelo olhar europeu.

Com base nesses testemunhos e em informações que se repetem no material de diferentes cronistas, a antropologia de meados do século XX pôde identificar de forma geral os objetivos das guerras dos tupinambás, as estratégias guerreiras, como se articulavam os bandos de guerreiros (que não poderíamos chamar de “exército” ou “força militar”), bem como as armas e alguns detalhes de cercos, captura e execução dos cativos, entre outros aspectos culturais, sociais e econômicos daqueles povos — como na extraordinária tese de doutoramento do sociólogo Florestan Fernandes sobre a função social da guerra entre os tupinambás. Dos portugueses, como era de esperar, há sobras de informações, principalmente sobre o sucesso ou o insucesso de suas estratégias para guerrear, ocupar o território, destruir aldeias, construir engenhos e converter os indígenas sobreviventes ao cristianismo.

O relato de Hans Staden, todo construído em primeira pessoa, tem como diferencial sua convivência profunda com os indígenas que o mantiveram cativo e o contato com uma das maiores lideranças ameríndias do século XVI de que temos notícia, o grande chefe Cunhambebe. Nos dois encontros que teve com Cunhambebe — o primeiro na aldeia do próprio chefe tamoió e o segundo em uma expedição contra os tupiniquins —, Staden conversou bastante e registrou algumas frases ditas por ele. Os diálogos reproduzidos no livro são apenas uma parte do que os dois conversaram. Fora o que está registrado, podemos apenas especular o que Cunhambebe teria dito a Staden para que o aventureiro alemão resumisse da seguinte forma: “Em suma, perguntou-me muito e falou muito”.²¹

A importância desse relato é extraordinária, como pequenos diamantes que resistiram de um imenso passado incinerado. De tudo o que sabemos do século XVI, muito pouco foi dito pelos próprios ameríndios. E poucos são os sujeitos históricos do lado indígena cujos nomes foram registrados pelos autores europeus. A maioria dos relatos existentes foi construída por cronistas e religiosos, sempre interessados em justificar a ocupação da terra e a conversão dos indígenas. Isso não nos impede de reconstituir, com muita habilidade histórica e sensibilidade, a história e a etnografia de cada povo, como se tem feito ao longo deste livro. Mas o discurso direto colhido por quem testemunhou e interagiu com uma das principais lideranças daquele período, um grande e valente chefe, histórico guerreiro, é algo que merece ser admirado.

Cunhambebe era alto (cerca de dois metros) e forte, tirava sarro dos portugueses e fazia piadas com o canibalismo que assustavam os franceses. Certa vez, com fome, disse que, se houvesse um cativo maracajá, isto é, tememinó, ali no encontro em que estavam, prepararia um guisado para todos. Os franceses expressavam nojo, e ele, provavelmente, se divertia. Quando falava, batia no estômago, nas coxas, nos ombros. Balançava a borduna, sua arma de guerra. Gesticular ao contar histórias, encenar as ações narradas, é um modo costumeiro da história oral ameríndia, ainda presente entre muitos povos com bastante força

— como aqueles chefes que, ainda hoje, narram longas histórias míticas e de fatos que vivenciaram ou sobre os quais escutaram, por horas e horas, diante de jovens atentos nas casas dos guerreiros no centro das aldeias.

O primeiro encontro de Hans Staden com Cunhambebe aconteceu em sua própria aldeia, Ariró, próxima a Angra dos Reis. O alemão chegou ansioso, pois estava sendo levado a um grande líder indígena — em suas palavras, “o principal rei de todos”. Enquanto era levado, passou por quinze cabeças espetadas em mourões na frente de uma das casas. Eram cabeças de maracajás, inimigos dos tupinambás, cujos corpos haviam sido devorados. Staden teve medo e pensou: “Assim farão comigo também”. Ao ser apresentado a Cunhambebe, que estava bêbado de cauim, perguntou em tupi: “És tu Cunhambebe, vives ainda?”. “Sim”, disse ele, “eu vivo ainda”. Staden replicou: “Tenho ouvido falar muito de ti e que és um valente homem”.²²

Dialogaram um pouco sobre os inimigos de Cunhambebe: os tupiniquins e os portugueses. E um fato muito interessante: Cunhambebe disse ter sido informado de que Hans Staden fora contratado como artilheiro para atacá-los. Até então, Staden dizia-se francês e escondia sua profissão. Cunhambebe sabia de tudo isso, demonstrando que, naquele vasto território, as notícias circulavam e que o influente chefe indígena tinha uma ampla rede de informação e comunicação. Desmascarou Staden e ironizou dizendo que havia capturado e comido cinco portugueses, todos se dizendo franceses. Cunhambebe andava de um lado para o outro, cheio de satisfação, enquanto falava. Depois que os dois saíram da cabana, Staden teve que enfrentar o bom humor dos tupinambás. Também embriagados de cauim, caçavam do alemão. O filho de Cunhambebe amarrou os pés de Staden, que precisou saltar pela aldeia sob risadas e gritos: “Aí vem a nossa comida pulando”.²³

No segundo encontro entre o aventureiro e o principal, por volta do dia 14 de agosto de 1554, os tupinambás haviam partido em uma expedição de guerra contra os portugueses e os tupiniquins. O ponto de encontro foi a entrada da aldeia de Ubatuba,

onde Staden era prisioneiro. Já conhecido por ser medroso, ele havia pedido para ficar na aldeia e não ir à guerra, e o chefe que o detinha havia concordado. Mas Cunhambebe se opôs e ordenou que Staden integrasse a expedição guerreira, ao todo com 38 canoas com dezoito guerreiros tambois em cada uma. Staden relatou que Cunhambebe conduziu o grupo a um acampamento na mata, onde discursou na noite anterior ao ataque sobre a importância dos sonhos que teriam. “À noite, o chefe Cunhambebe, a chamado, passou pelo acampamento na mata e disse que eram chegados agora perto da terra dos inimigos, e todos se lembrassem do sonho que acaso tivessem durante a noite, e que procurassem ter sonhos felizes.”²⁴

Na costa, a caminho de Bertioga, encontraram cinco canoas dos tupiniquins, com alguns mamelucos (numa canoa, Staden contou seis) filhos de portugueses com mulheres ameríndias. Foi uma guerra no mar, registrada no livro de Hans Staden em gravuras da época que retratam as cenas do combate: os guerreiros se enfrentavam em pé, com grande habilidade; alguns remando, outros lançando flechas. Um dos mortos se chamava Jorge Ferreira, era filho de um capitão português “com uma selvagem”. Encerrada a batalha, alguns inimigos foram mortos e devorados ali mesmo; os demais foram conduzidos para as aldeias dos vencedores como prisioneiros.

Durante a viagem de volta dessa batalha, Staden foi até Cunhambebe perguntar o que ele pretendia fazer com os mamelucos — como se já não soubesse o destino, assim como eles. “Disse-me que seriam devorados e me proibiu de lhes falar, pois que estava muito zangado com eles; deviam ter ficado em casa e não irem com seus inimigos em guerra contra ele.”²⁵ Um gesto contra a escravização mercantil que os portugueses estavam implantando, esta era a ética da guerra: se não tivessem guerreado contra os seus, Cunhambebe nada teria feito. Mas, agora, precisavam ser comidos, pois esse era o ritual que dava sentido à própria guerra e à sociedade. Staden insistiu, pediu que os devolvesse aos amigos em troca de um resgate, que vendesse os cativos. Cunhambebe negou vender os prisioneiros.

Foi quando Cunhambebe, educadamente, postado perante um grande cesto cheio de carne humana e comendo a perna de um prisioneiro, ofereceu um pedaço ao alemão. Respondeu o artilheiro: "Somente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem?". O grande chefe indígena então deu uma mordida e falou: "*Jauara inchél*" ["Sou uma onça, está gostoso!"].

Em 1555, pouco tempo depois da partida de Staden — que conseguira fugir dos tamoios em um navio francês e retornar à Alemanha, onde escreveu o relato de suas viagens —, o chefe dos tamoios foi visitar a fortaleza de Villegagnon, na França Antártica, de quem era aliado. Também naquele ano, Cunhambebe encontrou o frade franciscano André Thevet no forte de Villegagnon. O relato de Thevet sobre o encontro mostra o mesmo Cunhambebe orgulhoso, irônico, provocativo que esteve com Hans Staden. Ficou dezoito dias com ele, e o francês transcreveu seu nome como Quoniambec. Nesse tempo, relata Thevet, Cunhambebe partia de uma aldeia tamoio e vinha diariamente para a fortaleza, pela manhã, encontrar os franceses. Ficava em média três horas contando histórias, narrando as vitórias contra os adversários, as peripécias de guerreiros, as ameaças aos *peró* e os inimigos que havia devorado. Desse período, das possíveis 54 horas de histórias narradas por Cunhambebe, que deviam ser fascinantes, sarcásticas e provocativas, além de um material extraordinário de memória oral, sobrou mais ou menos uma página transcrita dos encontros, com uma visão arrogante e preconceituosa, e um desenho feito por Thevet:

Quoniambec é o mais notável e ilustre morubixaba de todo o país. Sua aldeia, com os territórios correspondentes, é vasta, sendo fortificada, em derredor, por bastiões e plataformas de terra, aos quais protegem algumas peças tomadas aos portugueses, semelhantes aos falconetes. Embora as choupanas sejam longas e espaçosas, como já o disse, não se veem entre os índios nenhuma cidade ou casa-forte de pedra. Nos seus primórdios, a humanidade levava uma existência ainda mais simples, sem nenhum cuidado

ou preocupação pela segurança coletiva, de modo que não possuía povoações muradas ou amparadas por fossos e baluartes; enfim, uma vida errante e vagabunda, como a dos animais, sem lugar certo e determinado para o repouso, dormindo, sem temer os ladrões, no próprio sítio em que era surpreendida pela noite (o que não fazem os indígenas americanos, embora sejam tão rústicos).

Em conclusão, esse morubixaba se julga tão poderoso que passa o tempo a contar suas grandezas, considerando ser uma elevada honra e glória ter dizimado e, ao mesmo tempo, devorado a numerosas pessoas — umas 5 mil, como afirma. E não há memória humana de uma tal crueldade.²⁶

Thevet e Staden descrevem Cunhambebe como uma pessoa cruel, arrogante e violenta. Um chefe pedante, que ironizava coisas sérias, como a morte de inimigos, e desdenhava do Deus cristão. Ambos os cronistas se arrogam uma postura de caridade cristã que disfarça os interesses que os levavam a invadir e saquear o território e a vida dos tamoios. Em nenhum momento são descritas intenções de Cunhambebe relacionadas a invadir outros povos, dominar outras pessoas, ocupar outras terras, apenas garantir o território em que vive seu povo e vingar-se de ataques injustos — como o caso dos mamelucos presenciado por Staden, em que o alemão tentou persuadir o chefe tamoio à prática da escravidão mercantil. O que aparece nesses relatos é que aqueles que contaram a história das conquistas dos territórios ameríndios distorceram a memória dos vencidos, imputando aos outros a violência que era praticada pelos seus. É o mesmo tom da hagiografia com que Anchieta descreve o governador-geral Mem de Sá (ver capítulo 5).

O SENTIDO DA GUERRA

As guerras tupis se estendiam por longos períodos na sociedade, desde os ritos preparatórios até a realização das expedições, o choque armado, as operações de retorno, o tratamento dos pri-

sioneiros e os rituais antropofágicos. Para Florestan Fernandes, “o essencial consistia em aprisionar, sacrificar e ingerir ritualmente o maior número possível de inimigos”.²⁷ Também nas palavras do sociólogo, a guerra “transbordava das condições e dos limites ‘militares’”.²⁸ Com todos os limites possíveis da reconstrução histórica, Fernandes cataloga os tipos de arma e seus usos e faz uma genial análise sociológica. As armas eram o arco e flecha, a fumaça tóxica de pimenta e, para atear fogo em aldeias, a flecha incendiária, enrolada em algodão. As flechas para perfurar os corpos dos adversários tinham ponta de madeira, lascas de taquara, rabo de arraia, ossos de animais e dentes de tubarão. Jean de Léry diz que os nativos atiravam uma dúzia de flechas, enquanto um inglês atirava seis, e os ingleses eram tidos como os melhores arqueiros da Europa. Claude d’Abbeville, capuchinho francês que viveu com os tupinambás em São Luís, conta que estes eram tão rápidos que atiravam seis flechas enquanto os arqueiros franceses lançavam três. E eram bons de mira.²⁹ Pero de Magalhães Gândavo relata: “Andam tão exercitados que de maravilha erram a coisa que apontem por difícil que seja de acertar”.³⁰ Com arcos e flechas, os indígenas eram, para o cronista português, arriscados e atrevidos, como se sempre tivessem certa vitória. “Suas armas são arcos e flechas, e nestas são tão destros que podem acertar um mosquito voando”, descreve, com exagero, Simão de Vasconcelos, cronista jesuíta do século XVII.³¹

No corpo a corpo, a principal arma era a borduna (ver nota na p. 44), que, ainda hoje, é muito popular entre alguns povos, como os xavantes e os caiapós. Era uma arma poderosa no combate direto, inclusive, podendo ser mais eficiente que a espada, e era usada nos rituais antropofágicos para a execução de prisioneiros — nesse caso, tinha decorações e formas específicas e o nome de ibirapema, famosa nos relatos dos cronistas. Com um golpe, quebrava o crânio do adversário, e assim era feita a execução: sempre com um único golpe mortal. Conforme descreve Léry, citado por Fernandes, “é afiado como um machado, cortando como este por ser de madeira dura e pesada como o bucho. E são tão hábeis, quando enraivecidos, no manejo do tacape, que dois de nossos

mais destros espadachins teriam dificuldade em haver-se com um tupinambá".³²

Como proteção, utilizavam escudo feito de pele de anta ou de madeira. Montavam paliçadas no entorno das aldeias que ficavam mais próximas dos territórios inimigos. E, quando descobriam uma arma ou uma tática nova, rapidamente a incorporavam. O historiador John Hemming conta que o inglês Peter Carder, que acompanhava o pirata Drake, perdeu-se em sua embarcação e naufragou no rio da Prata. Viveu quase um ano com os tupinambás e participou de algumas expedições de guerra. Numa delas, orientou setecentos guerreiros com algumas táticas de guerra nos moldes das estratégias europeias antes de atacar uma aldeia inimiga, como pintar uma das pernas com urucum para serem mais facilmente reconhecidos pelos próprios companheiros no campo de batalha e fazer cem escudos de uma casca de árvore e duzentas bordunas. Devem ter matado cerca de duzentos inimigos e feito uns vinte prisioneiros.³³ Outro inglês, o aventureiro Anthony Knivet, meio pirata, meio vigarista, viveu cativo entre os tupinambás e participou de uma guerra com 5 mil guerreiros tamoios. Disse o inglês, também em documento apontado por Hemming: "Ensinei-os a se comportarem no campo de batalha e a armar emboscadas, a se retirar e atrair o inimigo". Relato parecido de aprendizagem de novas técnicas de guerra aconteceu com os potiguaras, na Paraíba, treinados por franceses a fazer cerco e trincheiras para escapar dos tiros de arcabuzes ao redor de fortes portugueses, nos moldes das guerras europeias contra cidades muradas.

A música também estava sempre presente nas guerras. Gândavo conta que os ameríndios guerreavam "desordenadamente", sem hierarquia e com muito barulho e gritaria. Mas Staden apresenta uma boa justificativa: segundo ele, os caetés gritavam e cantavam para não deixar os portugueses se comunicarem. É por isso que levavam tambores, buzinas e instrumentos de sopro.

Nessas guerras entre os ameríndios, havia um padrão construído socialmente, ideais de guerra e paz, como explica Florestan Fernandes. Além disso, havia certo equilíbrio de forças, assim

como um conhecimento dos efeitos da morte — sabiam enterrar ou consumir os mortos, fazer os funerais, cuidar dos espíritos, dar sentido à vida após a morte. Com a invasão dos europeus, houve um rompimento da equivalência técnica, da capacidade de reposição das perdas, do abastecimento de suprimentos e da alimentação, com “efeitos desastrosos para os tupinambás e demais sociedades aborígenes”.³⁴

Nas sociedades tupis, guerrear estava relacionado com a formação do sujeito, a identidade coletiva e individual e as condições sociais que variavam de acordo com o coletivo específico, já que as sociedades tupis estavam fragmentadas ao longo da costa. Havia variações na organização dos grupos — poderiam ter vários chefes ou um grande principal — e também com relação a fartura e produção de alimentos, capacidade agrícola da comunidade, estoque de sementes e fertilidade das roças em uso e momentos de escassez que variavam ao longo do ano. A cada inimigo morto, sentiam-se vingados e ganhavam prestígio. Além disso, a carne dos inimigos sacrificados tinha um significado simbólico e mágico, associada com o seu espírito, elementos do complexo ritual antropofágico, junto do fato de que os tupis tinham horror à putrefação e medo do peso da terra na sepultura, então, certamente, a cova mais confortável era a barriga de um inimigo. Para os vencidos, a guerra representava o caminho mais curto para a Terra sem Mal, uma partida com a consciência de uma boa morte, com a certeza de que o indivíduo seria vingado por parentes e amigos.

Entre os tupis, não havia a destruição absoluta nem o uso de armas potentes sem sentido espiritual no embate com o inimigo. A coragem e a valentia dos guerreiros tupis não cabiam num sistema de guerra desprovido do sentido cosmogônico que lhes dava significado ao mundo, voltado tão somente para o despojo para enriquecer ou servir a um rei. De todas as formas, o sentido da guerra era diferente do que se atribuía na Europa, onde os conflitos serviam para conquistar territórios, saqueá-los e dominar e escravizar povos — contando até com a conversão de um rei, que envolveria todo o povo em “corpo do rei”. Essa vontade de matar para obter acumulação material e de poder não fazia o

menor sentido para os guerreiros tupis da costa. Inclusive, foi o que chamou a atenção dos cronistas e fascinou Montaigne, Thomas More e outros filósofos da época.

Assim, não é de surpreender que os europeus, sem compreender os mecanismos sociais que envolviam as guerras entre povos ameríndios, estranhassem o que encontraram e chamassem de “estado crônico de guerra”. Mas o verdadeiro estado crônico de guerra estava na Europa, que vivia em guerra permanente, fosse no mundo cristão, entre católicos e protestantes, fosse nas Cruzadas contra muçulmanos, além dos inúmeros conflitos entre os reinos, como a Guerra dos Cem Anos, entre Inglaterra e França, de 1337 a 1453; e a Guerra dos Trinta Anos, de 1618 a 1648, encerrada com o Tratado de Vestfália. Essa intensa competitividade militar não necessariamente deu lugar ao desenvolvimento de tecnologia para superar guerras em outros contextos, mas contribuiu para construir estados totalitários, absolutistas e militarizados.

André Thevet, em sua experiência na França Antártica, conta que os escudos indígenas feitos de couro de anta poderiam aguentar um tiro de arcabuz. Conta também de uma vitória dos tamoios contra um navio português:

Antes da chegada da expedição francesa ao Brasil, os selvagens haviam aprisionado um navio português (que se achava atirado a qualquer sítio da praia), apesar da resistência que ofereceram os tripulantes, empregando até a artilharia. Apresada a embarcação, foram os homens devorados, exceto alguns deles, resgatados pelos franceses.³⁵

Em um amplo ensaio para desmitificar a ideia de superioridade militar europeia na expansão nas Américas, na Ásia e no continente africano, o cientista político Jason Sharman considera que nem os efeitos da magia nas guerras indígenas contra a invasão europeia podem ser desconsiderados. São exemplos de guerrilhas anticoloniais vitoriosas em várias partes do mundo no século passado, como os rituais de proteção do corpo contra

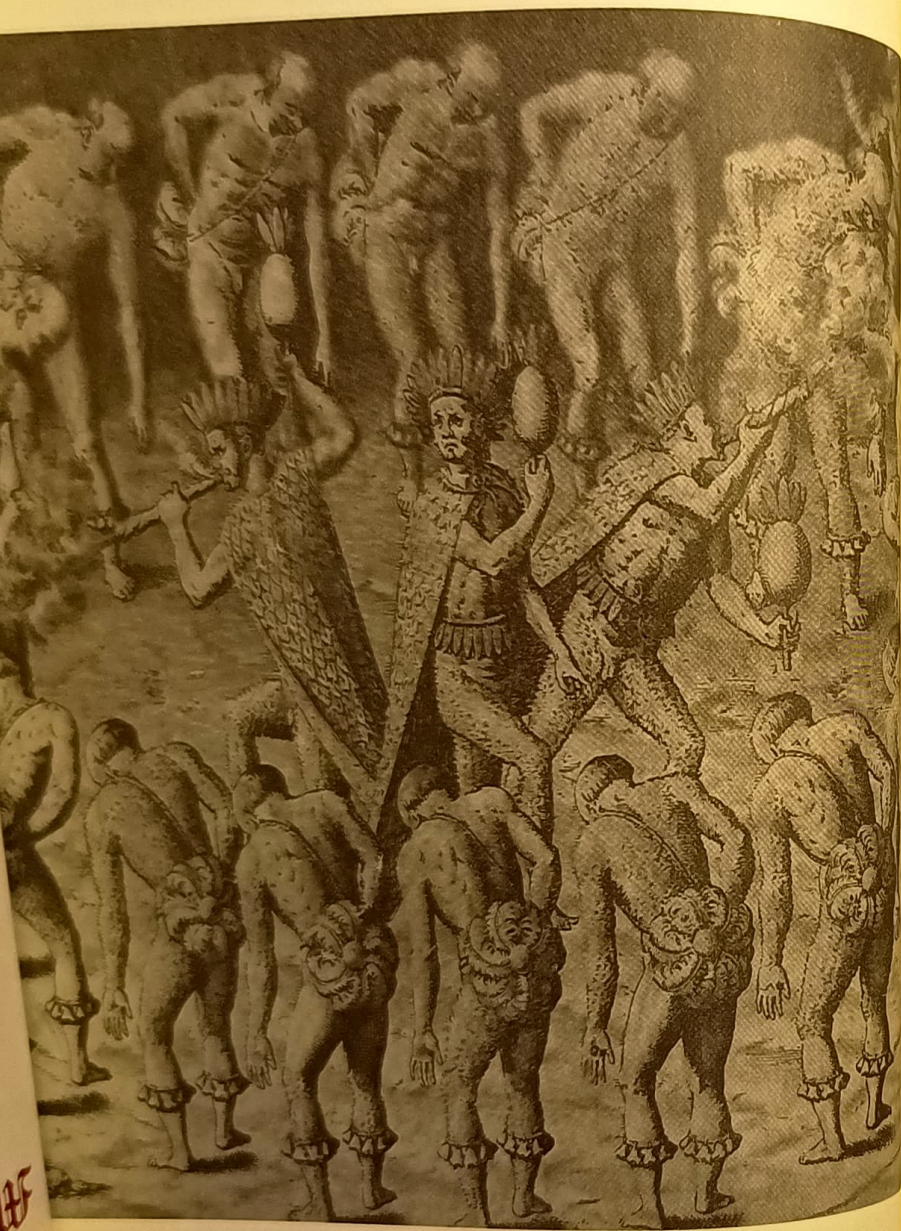
balas de revólver no contexto africano,³⁶ e também inúmeros relatos paralelos, no Brasil, da mobilização de seres não humanos e feitiços ao enfrentar armas modernas. Para conseguir retomar sua terra ancestral invadida por grileiros, os xavantes, povo que vive no cerrado de Mato Grosso, usaram um pó mágico que os deixou invisíveis aos inimigos, permitindo que invadissem trincheiras e roubassem ou desativassem as armas. Invariavelmente, antes de proceder a uma ação de retomada de um *tekohá* (lugar sagrado), os guaranis-kaiowás, em Mato Grosso do Sul, fazem rezas e demandam a proteção dos pajés. São diversas as potencialidades espirituais utilizadas nas guerras que os europeus e os brancos, até hoje, não conseguem manejar.

No caso, o franciscano francês explicou que “os selvagens amigos dos portugueses, como se vê, são inimigos dos selvagens aliados dos franceses. E vice-versa”.³⁷ Não havia nenhuma superioridade em curso, mas formas de guerrear muito distintas daquela que ele conhecia e, sobretudo, com cosmologias diferentes para o emprego da guerra.

NOTAS

- 1 | O tronco tupi foi identificado pelo linguista Aryon Dall'igna Rodrigues nos anos 1950 e é o maior agrupamento de línguas indígenas no Brasil, seguido pelo tronco macro-jê, que reúne cinco famílias, e ainda os troncos arawak, karib e pano. Há ainda dezenove famílias linguísticas, como ianomâmi e nambiquara, e outras línguas isoladas, faladas por apenas um povo, totalizando 274 línguas ameríndias faladas contemporaneamente. O tupi é constituído, hoje em dia, de sete famílias que reúnem em torno de quarenta línguas diferentes. Para se ter ideia do tamanho da diversidade, a Europa tem praticamente um único tronco, o indo-europeu, do qual saem as quatro principais famílias linguísticas — latina, germânica, eslava e celta —, e algumas línguas isoladas, como o basco, e línguas urálicas, como o finlandês e o húngaro.
- 2 | Navarro et al., 1988, pp. 172-7.
- 3 | Entrevista concedida durante a elaboração da série *Guerras do Brasil.doc*.
- 4 | Ibid.
- 5 | Grondin; Viezzer, 2018.
- 6 | Vasconcelos, 1977, p. 257.
- 7 | Citado por Hemming, 2007, p. 217.
- 8 | Hemming, 2007, p. 217.
- 9 | Citado por Monteiro, 1994, p. 39.
- 10 | Hemming, 2007, pp. 218-21.
- 11 | Anchieta, 1988, pp. 364-85.
- 12 | Navarro et al., 1988, pp. 404-20, pp. 430-42.
- 13 | Vale, citado em Navarro, 1988, p. 408.
- 14 | Vasconcelos, 1977, p. 101.
- 15 | Gurgel, 2020.
- 16 | Alencastro, 2000, p. 132.
- 17 | Ibid., p. 131.
- 18 | Kopenawa; Albert, 2015, p. 176.
- 19 | Vainfas, 1995.
- 20 | Ibid., p. 107.
- 21 | Staden, 2006, p. 86.
- 22 | Ibid., pp. 83-4.
- 23 | Ibid., p. 86.
- 24 | Ibid., p. 110.
- 25 | Ibid., p. 114.
- 26 | Thevet, 2018, p. 323.
- 27 | Fernandes, 2006, p. 59.
- 28 | Ibid., p. 27.
- 29 | D'Abbeville, 2008.
- 30 | Gândavo, 2008, p. 129.
- 31 | Vasconcelos, 1977, p. 100.
- 32 | Fernandes, 2006, p. 48.
- 33 | Hemming, 2007, p. 74.

- 34** | Fernandes, 2006, p. 55.
35 | Thevet, 2018, p. 241.
36 | Sharman, 2019, pp. 30-1.
37 | Thevet, 2018, p. 241.



5. MATANDO, QUEIMANDO, DESTRUINDO TUDO

CORPOS ENFILEIRADOS NA PRAIA

A memória popular no Brasil trai o passado. Na Wikipédia, Mem de Sá — o terceiro governador-geral da colônia — é descrito como alguém que “procurou pacificar a colônia, liderando a guerra contra o gentio revoltado”.¹ Paz no fio da espada. Nada mais vil com a verdade e com a memória de tantas vítimas inocentes. Mem de Sá era tudo menos um pacificador. Nem em escombros de aldeias destruídas encontrava paz — ou nem assim deixava os outros em paz. Diante da intensidade e da tenacidade da resistência indígena, que impedia o controle territorial por parte dos portugueses e respondia às agressões descritas no capítulo anterior, a Coroa enviou um militar experiente para ocupar o posto de terceiro governador-geral. Mem de Sá chegou a Salvador em 28 de dezembro de 1557 e assumiu o governo em 3 de janeiro de 1558, com a missão de conquistar efetivamente o território dos povos originários, e para isso não mediu esforços de violência e crueldade. Permaneceu no Brasil

até sua morte, na manhã de um domingo, 2 de março de 1572, em Salvador, e foi enterrado no cruzeiro da igreja de seus aliados jesuítas.

Hoje em dia, sua lápide está localizada bem em frente ao altar dentro da atual Catedral Basílica de Salvador, a antiga Igreja do Colégio de Jesuítas, cuja construção ele financiou parcialmente com sua fortuna de guerras. Fica no Terreiro de Jesus, de costas para a maravilhosa baía de Todos-os-Santos, ao lado da Praça da Sé, onde há uma estátua em homenagem a Zumbi dos Palmares e outra, a poucos metros de distância, em homenagem ao Bispo Sardinha (esta, por sua vez, em frente a um sítio arqueológico de um antigo aldeamento tupinambá) mirando do alto a baía. Nada mais injusto com o passado de violência colonial contra os povos ameríndios e africanos do que esse embaralhamento de lápides e bustos amontoados. “Mem de Sá se dedicaria, com extraordinária ferocidade, aos crimes do colonialismo”, escreve Wilma de Mendonça, denunciando a “heroicidade do assassino”, enaltecido pela colonialidade desde José de Anchieta. “Mem de Sá transforma o chão baiano num cenário de imponderável pesadelo, até o esgotamento de suas nações ameríndias, especialmente dos Tupinambá.”²

Fidalgo e membro da nobreza portuguesa, Mem de Sá nasceu em 1500, mesmo ano em que Cabral chegou ao Brasil, em Coimbra, que, na época, já era uma movimentada cidade europeia, onde se localiza uma das universidades mais antigas do mundo, fundada em 1290. Foi ali que o padre José de Anchieta, como muitos jovens com vocação religiosa, viria a estudar, em 1546. Mem de Sá cresceu, portanto, em um ambiente com acesso à informação e ao conhecimento, vivendo a primeira geração da expansão portuguesa além-mar fora do continente africano. Teria à disposição, ao menos em tese, ferramentas intelectuais para pensar uma relação fecunda entre os mundos que se encontravam. O que aconteceu foi o contrário: usou o que aprendera para consolidar a invasão, a conquista, a colonização e a dominação. Foi o maior genocida da conquista. Foi para o Brasil o mesmo que Hernán Cortés foi para o México e Francisco Pizarro para o Peru

e o Equador. Mem de Sá venceu a principal guerra para garantia do território contra os franceses, que representavam a maior ameaça entre os reinos europeus pelo controle das terras divididas pelo Tratado de Tordesilhas. Suas estratégias militares foram acompanhadas da guerra biológica, articulando ataques concomitantes à ocorrência de epidemias com alto poder devastador. Como se não bastasse, fazia com que povos vencidos lutassem na linha de frente contra outros povos, traçando assim um novo tipo de guerra de conquista que dizimou a costa brasileira. Provocou inúmeros sofrimentos, mas não sem reação: teve um filho e um sobrinho mortos por flechadas indígenas em batalhas.

Mem de Sá, experiente militar, percebeu logo no início que, para governar, seria necessário subjugar ou exterminar os tupinambás na Bahia. Para isso, era fundamental contar com aliados indígenas nas guerras. Assim, articulou a política local, deu liberdade aos que optavam pela aliança em lugar da guerra e puniu os colonos que perseguiram índios para escravizá-los em expedições independentes da Coroa. E decidiu centrar esforços para vencer o principal chefe da região: o cacique Curupeva, chamado de Sapo Inchado. Mem de Sá organizou um ataque secreto para fazer do chefe um exemplo.

O jesuíta Manuel da Nóbrega perdeu a paciência com a doutrina da conversão pacífica, ficou desolado e, diante da morte de Pero Fernandes Sardinha, aliou-se a Mem de Sá no extermínio. Relatou em cartas a inconstância da conversão: “Com um anzol que lhes dê, os convertei a todos, com outro os tornarei a desconverter, por serem inconstantes”; “sua bem-aventurança é matar e ter nomes”; “são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”.³

Após Duarte da Costa iniciar o massacre dos tupinambás na Bahia, depois da epidemia de 1552, e tecer alianças com os próprios indígenas, Mem de Sá passou a colocar em prática o projeto de formar exércitos com guerreiros recentemente tornados aliados para atacar inimigos.

Em 1558, houve duas grandes rebeliões indígenas, uma no Espírito Santo e outra em Ilhéus. Em Ilhéus, os tupiniquins se

revoltaram, atacaram e queimaram engenhos, inicialmente para vingar dois dos seus que haviam sido mortos pelos portugueses. Quando foram atacar a pequena povoação portuguesa, caíram numa emboscada armada por Mem de Sá com os tupinambás recém-capturados como aliados, sobreviventes da região de Salvador — inimigos tradicionais dos tupiniquins do sul da Bahia, mobilizados e armados pelos portugueses para o massacre. Alguns anos antes, Tomé de Sousa havia recebido a recomendação do rei de Portugal, dom João III, de usar os tupiniquins em ataques aos tupinambás em Salvador e no Recôncavo, na região do Paraguaçu.⁴ Em 1559, a campanha de Mem de Sá contra os tupiniquins foi ainda mais sangrenta, conforme relato do próprio, talvez com números exagerados para se vangloriar do que hoje chamamos de genocídio:

[...] fui com pouca gente que me seguiu e na noite que entrei nos Ilheus [sic] fui a pé dar em uma aldeia que estava sete léguas da vila em um alto morro (pequeno), todo cercado d'água ao redor das lagoas, e as passamos com muito trabalho e ante manhã duas horas dei na aldeia e destruí e matei todos os que quiseram resistir, e a vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficavam atrás e por se o gentio ajuntar e me vir seguindo do longo da praia lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado ao mar costa brava e mandei outros índios trás eles e a gente solta que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum tupiniquim ficou vivo e todos os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua.⁵

“Destruí”, “matei todos”, “vim queimando e destruindo”, “cerquei”, “nenhum tupiniquim ficou vivo”, os corpos na praia. Uma légua são mais de cinco quilômetros de corpos enfileirados. Há um propósito nas expressões utilizadas por Mem de Sá para informar ao rei de Portugal seus feitos: quer parecer agressivo, violento, matador. Poderia estar exagerando para se vangloriar, aumentar o número de mortos — mesmo sabendo, nessa época,

que os indígenas tinham alma, tanto porque essa era a premissa divulgada por bulas papais quanto pelo resultado do debate entre Las Casas e Ginés de Sepúlveda. Ou seja, matar indígenas era pecado e os levaria ao inferno, a não ser que essas mortes tivessem “justificativa”, sobretudo, de declarada “guerra justa”. Mas a trajetória posterior de Mem de Sá, com o rastro de morte que deixou pela costa Atlântica, revela que eram exatamente estas suas intenções: exterminar, garantir a ocupação e a colonização. Além da política de genocídio colocada em prática por meio de uma violência lenta, gradual e sistemática, essa seria a primeira vez que Portugal imporia uma guerra total de extermínio no Brasil. A segunda, no século seguinte, seria diante dos povos kiriris e tapuias do sertão, no contexto da chamada “Guerra dos Bárbaros” (ver capítulo 8).

Havia ainda alguns tupiniquins sobreviventes e rebeldes na região de Ilhéus após o massacre. Tentaram reorganizar uma resistência, formar uma confederação, aliar guerreiros de diferentes aldeias para um combate em conjunto. Mem de Sá, mais rápido, armou outra emboscada: deixou um grupo de africanos escravizados como iscas. Dessa vez, mais setenta tupiniquins iam matar os escravizados quando foram atacados pelos portugueses, que mataram quarenta tupiniquins. No fim, Mem de Sá deixou um rastro de destruição na capitania. Mais de trezentas aldeias foram destruídas, arrasadas e queimadas. Até que pediram “paz”, se entregaram — a paz depois do massacre é um recurso utilizado desde então e de forma recorrente na história do Brasil, até mesmo nos anos da ditadura no século XX (ver capítulo 9). Para isso, os sobreviventes tiveram de aceitar ser vassalos do rei, reconstruir os engenhos e guerrear contra outros povos a mando de Mem de Sá. O combate não era por honra nem vingança, mas por temor. Em seguida, foram levados para lutar junto dos portugueses na guerra contra os caetés que viviam do sertão do rio São Francisco até Olinda.

A lembrança desse massacre coordenado por Mem de Sá está presente até hoje na memória dos ameríndios que vivem na região de Olivença, em Ilhéus, na Costa do Cacau, na Bahia.

O Massacre do Cururupe é rememorado todo ano com uma longa marcha em Olivença, uma peregrinação em memória dos mártires do Cururupe. O auge do evento acontece no encontro das águas do rio Cururupe com o lindo mar da Bahia. O povo tupinambá lembra, assim, que sobreviveu não só a Mem de Sá, mas a todos os anos subsequentes da interminável guerra de conquista até hoje.

Expulsos de seus territórios, refugiados nas matas, tiveram de reconquistar seu espaço. Em um passeio pelas montanhas da serra do Padeiro, próximas de onde os jesuítas criaram o aldeamento de Nossa Senhora da Escada (Olivença), justamente nas margens onde ocorreu o banho de sangue do Cururupe, o cacique Babau Tupinambá nos contou a importância da ideia de *retomada*, uma estratégica política de guerra anticolonial contemporânea. Diante de uma história única tão opressora e injusta, a memória oral é não só uma fonte poderosa de fortalecimento da identidade, usada na construção de subjetividades, mas também alicerce do conhecimento histórico e da reparação contra o silenciamento e a espoliação do território. Reflete Babau Tupinambá:

*Retomar a vida, retomar tudo. Não é retomar só a terra. É retomar tudo aquilo que tiraram de você, recuperação total. Você volta às origens, e isso envolve voltar ao território, a partir daí você retoma sua existência. Se você está fora de seu território, você está fora de sua existência. Voltar ao lugar de origem para dar continuidade à sua história. Retomar a sua história. Toda a história indígena que nesses quinhentos anos foi retirada da nossa vida. Nossa história é a partir do território. O território conta a história.*⁶

Hoje, o povo tupinambá transmite esse acontecimento por sua memória oral, atravessada por séculos de outras violências coloniais:

Naquela região, o mar ficou vermelho de sangue. Foi a batalha dos nadadores, porque os tupinambás nadavam muito, guerrea-

vam na terra e no mar. Alegam que ele entrou dando uma de amigo, e daí, quando entrou, foi matando todas as aldeias. E aí depois ele enfileirou os indígenas e ficou uma légua [mais de 5 quilômetros] de índio morto com os corpos enfileirados.

É evidente que, nesse longo período, muita coisa aconteceu na região e com os próprios tupinambás. Mas reivindicar essa memória, como o cacique contemporâneo faz, é reivindicar a existência a que o processo colonial tentou pôr fim. Um sentido profundo da ideia de que existir é resistir, um dos principais lemas do movimento indígena contemporâneo.

Atualmente, a região exata onde ocorreu o massacre está fora dos limites da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, que está em processo de demarcação. A memória do povo hoje reflete que o efeito desse acontecimento do passado foi mudar a lógica das guerras, segundo conta Babau Tupinambá:

Nossa história conta que os mortos foram homens; as índias sobreviveram e se refugiaram na floresta com as crianças, formando as aldeias no interior, como aqui na serra do Padeiro. As crianças cresceram para manter a luta, e por anos os tupinambás foram liderados por mulheres. Foi uma transição de luta: quando as mulheres passaram a liderar.

A guerra não acabou, mas seu sentido e a forma de guerrear mudaram: “Nossa guerra contra a colonização hoje em dia é para que a nossa mente não seja dominada pelo colonizador”.

Mais ao sul, no Espírito Santo, uma aliança entre os uitacás ou goitacases e os tupiniquins havia também destruído a capitania, queimado os engenhos e matado alguns dos colonos, no mesmo ano de 1558. Mem de Sá enviou seu filho Fernão de Sá com seis velas e duzentos homens, entrando pelo rio Cricaré, “onde o gentio fazia e tinha feito muito dano e mortos [sic] muitos cristãos”.⁷ Dessa vez, uma flechada matou Fernão de Sá. Baltasar de Sá, sobrinho do governador, continuou a campanha militar no Cricaré. Após a guerra contra os franceses no Rio de Janeiro, Mem de

Sá passou pela capitania e consolidou a conquista. Em seguida, escreveu, orgulhoso: “[...] assosseguei o gentio que quis paz e os que não quiseram foram castigados e mortos”. E ainda: “É cumprida depois a missão de os destroçar”.⁸ O vocabulário utilizado por Mem de Sá fazia jus à violência inerente ao seu governo. No entanto, apesar da brutalidade, ele não conseguiu exterminar completamente os tupiniquins do Espírito Santo: um estudo genético identificou que os remanescentes que vivem hoje em Aracruz são descendentes diretos daqueles que viram os portugueses chegarem e que lutaram contra a violência das guerras da conquista.⁹

As capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, depois do massacre dos tupiniquins, passaram a ser atacadas e sitiadas pelos aimorés — povos falantes da língua macro-jê, chamados também de tapuias ou botocudos, inimigos tradicionais dos tupis. O Espírito Santo seguia dominado pelos goitacases, outros tapuias, que não eram do tronco tupi, com algumas partes mantidas seguras pelos aldeamentos dos maracajás, tupis que se aliaram aos portugueses. Em 1560, Mem de Sá ordenou ataques contra a França Antártica e os tamoios, enquanto ele mesmo seguia combatendo os aimorés em Porto Seguro. Cartas dos jesuítas contam que os selvagens aimorés “que assolavam a capitania de Porto Seguro” foram “combatidos e reduzidos, pelas tropas do governador-geral, que dirigiu a empresa em pessoa”.¹⁰ No mesmo ano, determinou a fundação de aldeamentos em Itaparica e na Cidade da Bahia — isto é, Salvador. Eram guerras por toda a costa. Nas palavras de Wilma de Mendonça, numa:

*rota de desmedida maldade, Mem de Sá trilharia um percurso que o tornaria responsável direto pelos massacres e extermínios das nações litorâneas do Espírito Santo, de Ilhéus, de Porto seguro, e as da região do Rio de Janeiro, aniquilando, por fim, as nossas comunidades nativas, em especial as do clã tupinambá. [... Era o] inferno cristão se personificando nas chamadas vingadoras da cobiça portuguesa.*¹¹

No ano seguinte, os tupiniquins em São Paulo, rebelados contra os jesuítas e contra o chefe Tibiriçá, decidiram atacar. Em resposta, Mem de Sá ordenou uma guerra.

UMA ALIANÇA TUPI CONTRA SÃO JOSÉ DE ANCHIETA

Tibiriçá, batizado de Martim Afonso, foi o guerreiro e chefe dos tupiniquins que consentiu em uma aliança com os portugueses, nos anos 1530, pensando nas vantagens que isso lhe poderia proporcionar frente aos inimigos tradicionais, os poderosos tupinambás, que nos anos seguintes criariam uma forte organização entre diversas aldeias, chamada Confederação dos Tamoios. A relação entre os portugueses e Tibiriçá, reconhecido como o maior dos chefes tupiniquins da região do Planalto de Pindorama, capaz de comandar grandes expedições de guerra com guerreiros de diferentes aldeias, se estabeleceu da mesma maneira que a situação de Caramuru na Bahia: por meio do português degredado João Ramalho, genro de Tibiriçá. Tibiriçá acolheu a criação da vila de São Vicente, admitindo-a e apoiando-a, fundou, com o auxílio de João Ramalho, a vila de Santo André e ainda autorizou a edificação de uma capela em São Paulo de Piratininga em paralelo à chegada do colégio de jesuítas.

As ações de Tibiriçá, por um lado, como analisou o historiador John Manuel Monteiro, tinham muita influência dos europeus, mas, por outro, também respondiam, antes de mais nada, “à lógica e dinâmica interna da organização social indígena”.¹² Ele, como os principais chefes indígenas, exerceu um protagonismo determinante na forma como se construiu a colonização, tentando influenciar os processos a fim de garantir melhores condições de sobrevivência e autonomia às suas comunidades. O problema foi o que aconteceu dali em diante no que se refere às alianças. Segundo Monteiro, “aquilo que parecia uma aliança inofensiva e até salutar logo mostrou-se muito nocivo para os índios. As mudanças nos padrões de guerra e as graves crises de au-

toridade, pontuadas pelos surtos de contágios, conspiraram para debilitar, desorganizar e, finalmente, destruir os tupiniquins".¹³

Em 1561, o padre José de Anchieta relatou, em carta, ter tomado parte de uma expedição de ataque aos tupiniquins rebeldes. Essa expedição partiu durante a Quaresma, em canoas, pelo rio Tietê. E, na Sexta-Feira Santa, portanto um dia sagrado para os cristãos, quando, segundo a Bíblia, Jesus Cristo foi morto pelos romanos, eles mesmos atacaram e destruíram uma aldeia indígena covardemente. Essa informação é trazida também pelo biógrafo de Anchieta, o padre jesuíta Simão Vasconcelos, fortalecendo a sua autenticidade.

Foi uma agressão dos jesuítas tida como injusta e cruel pelos povos da região, tanto que motivou uma aliança histórica e surpreendente entre tupiniquins e tamoios, povos inimigos que juntaram forças contra a ocupação portuguesa e os povos nativos aliados dos estrangeiros. Liderados por Piquerobi e Jaguaranho, respectivamente, irmão e sobrinho de Tibiriçá, os tupiniquins e os tamoios atacaram São Paulo alguns meses depois, em 9 de julho de 1561. Logo, há um caráter de reação ao ataque que partiu primeiro dos jesuítas, simultaneamente à guerra em curso na Guanabara entre tamoios e franceses contra os portugueses.

Tibiriçá, fiel aliado dos jesuítas e muito próximo de Anchieta, organizou uma resistência agrupando guerreiros de oito aldeias, que vieram defender o povoado de São Paulo. A aliança tupiniquim-tamoio cercou a vila, que resistiu por dois dias, cortando suprimentos e desferindo ataques. Anchieta relatou com satisfação que o sobrinho rebelde de Tibiriçá, Jaguaranho, ou "Cão Selvagem", foi morto por uma flecha durante o ataque, "dando-lhe a paga que ele nos queria dar pela doutrina que lhe havíamos ensinado e pelas boas obras que lhe tínhamos feito".¹⁴ Contou ainda, satisfeito com o sangue que jorrava dos inimigos, que Tibiriçá, convertido em aliado e protetor dos jesuítas, esmagou diversos crânios na execução de inimigos.

Não haveria como os paulistas e os jesuítas resistirem aos tupiniquins e aos tamoios, não fosse a força dos tupiniquins liderados por Tibiriçá. Anchieta reconheceu, escreve John Hemming, que,

se Tibiriçá tivesse aderido ao levante anticolonial, a maioria dos indígenas aldeados o teria seguido. Possivelmente, esse teria sido o fim da vila de São Paulo de Piratininga. Em longa análise sobre a história indígena na região, John Manuel Monteiro conclui: "A guerra causou sérios danos para ambos os lados, afetando de forma mais aguda os índios que atacavam do que os que defendiam São Paulo".¹⁵ Simão de Vasconcelos ponderou que Deus costuma tirar do mal o bem e que assim agiu em relação a essa guerra "porque ficaram mais firmes na fé os índios que já eram cristãos, mais desejosos de o ser os que o não eram, e com maior conforto de sua instrução, porque com medo dos contrários eram forçados deixar os sítios alongados, e vir viver dentro da cerca de Piratininga".¹⁶

Tibiriçá, que guerreou contra seu próprio povo e seus parentes para defender os jesuítas e os portugueses, morreu logo em seguida, no fim de 1562, em decorrência da mortal varíola trazida por seus aliados, que matou milhares de ameríndios na costa ao longo de 1563.

Se, nesses anos das grandes guerras da conquista, sobretudo após a morte de Sardinha, os jesuítas andavam de braços dados com os colonos para impor derrota aos indígenas e formar grandes aldeamentos, a aliança entre os colonizadores sofreu abalos nas décadas seguintes. Em seguida à conquista territorial da Coroa portuguesa, a maior luta dos jesuítas passou a constituir uma barreira de defesa dos ameríndios aldeados frente aos ataques dos colonos que os pretendiam escravizar. Foi essa imagem, um breve recorte da história, que se tornou mais atual. José de Anchieta (1534–97) foi beatificado em 22 de junho de 1980 por João Paulo II e, em 3 de abril de 2014, canonizado pelo papa Francisco. Em 2015, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil o confirmou como "Padroeiro do Brasil". Na tentativa de apagar o passado e esconder a defesa da violência na propagação da fé feita pelo padroeiro, o órgão oficial de notícias do Vaticano descreve Anchieta como alguém que "promoveu o encontro de culturas e jamais permitiu que uma anulasse a outra. Foi um homem de tolerância e respeito ao diferente".¹⁷ Tivéssemos testemunhos de pessoas como Piquerobi ou Jaguaranho, que guerrearam contra

ele e a invasão portuguesa, outras versões da história poderiam ser contadas. Sobretudo o outro lado, que sofreu diante das “louvações à brutalidade” com que Anchieta celebrava as vitórias dos cristãos sobre os indígenas.¹⁸

A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS E A FRANÇA ANTÁRTICA

Fala-se muito sobre a guerra entre Portugal e França na Guanabara na formação do Brasil, geralmente em tom jocoso, ufanista ou nacionalista, construído sobre a perspectiva contemporânea do racismo que olha para o passado em glória colonial. As grandes guerras entre os países europeus que disputavam os territórios na costa brasileira tinham dimensões paralelas, outros conflitos que dividiam espaços e objetivos nos mesmos campos de batalha. As contradições eram maiores, e as grandes vítimas foram os povos ameríndios. Não se pode resumir o épico conflito na Guanabara como uma guerra entre Portugal, liderada por Mem de Sá, e a França Antártica, com Nicolas Durand de Villegagnon à frente da empreitada, mas tendo retornado à França antes do ataque português. Foi na Guanabara que dois reinos europeus fizeram uso explícito da força guerreira tupi pela primeira vez para defender seus interesses colonialistas. Esse tipo de embate se repetiu em São Luís, na vitória portuguesa que levou à derrocada da França Equinocial, em 1615, e na guerra luso-brasileira pela expulsão dos holandeses de Pernambuco, entre 1645 e 1654. Mas foi um processo mais amplo de disputa por territórios, modos de vida e sobrevivência entre povos nativos diante da invasão europeia. Talvez pudéssemos descrever como uma guerra composta de muitas guerras, pois foi também, e durante mais tempo, a guerra dos tamoios contra a ocupação portuguesa e contra seus inimigos maracajás e tupiniquins.

Mesmo que nenhuma vila tivesse sido estabelecida na Guanabara, por terem sido os portugueses expulsos pelos tamoios

nas tentativas frustradas de ocupação, os *peró* reivindicavam a Guanabara fundamentados por uma bula papal. Já os franceses achavam que estavam sofrendo uma injustiça mundana devido a uma equivocada interpretação divina de distribuir as terras apenas entre Portugal e Espanha. Foi por isso que o ministro almirante Coligny, tentando seguir os passos dos reinos ibéricos na expansão no Novo Mundo, apoiou o projeto de Villegagnon: ambos, Coligny e Villegagnon, eram huguenotes, ou seja, protestantes calvinistas franceses, e conseguiram autorização dos reis católicos para o empreendimento.

Mas nem Arariboia, nem Cunhambebe, nem Tibiriçá, nem qualquer outro morubixaba entendia que a terra onde viviam não lhes pertencia: os brancos eram apenas comerciantes estrangeiros que vinham e iam, cada vez mais tentando se estabelecer. Quando Mem de Sá voltou-se contra os franceses, porém, já havia devastado Ilhéus e a baía de Todos-os-Santos de tupiniquins e tupinambás, constituindo hegemonia e controle sobre esses territórios. Com a potência da engenharia social dos aldeamentos favorecendo a proliferação de epidemias a partir de 1558, a história posterior mostrou que, ainda que Cunhambebe, Arariboia e cada um dos tupis que quisesse vingar seus parentes tivessem razão, eles já estavam guerreando à beira de um apocalipse.

A guerra dos tamoios contra os *peró* teve início, então, antes da tentativa colonial desorganizada de Villegagnon de criar a França Antártica e continuou depois que os franceses foram expulsos. Na verdade, não fosse pelo fornecimento de armas, é possível dizer que os franceses apenas atrapalharam a guerra dos tamoios contra a conquista.

Durante toda a década de 1550, o litoral de São Paulo esteve em um estado de tensão permanente. Os tamoios impuseram uma derrota inicial ao surgimento do projeto escravista da colônia e à tentativa de ocupação por colonos. Estavam em guerra contra os portugueses — tendo acumulado ódio a partir das experiências vividas de forma sucessiva, como relatado por Cunhambebe a Hans Staden.

Quando os franceses chegaram, em 1555, à baía de Guanabara, que já era um lugar disputado pela excelente localização para ser um porto no Atlântico, escolheram uma ilha para montar uma fortaleza. Ali, levantaram uma grande muralha, nomeada forte de Coligny. Utilizaram a mais alta tecnologia de guerra de que dispunham, porque a ideia era que fosse intransponível. Conforme descreveu Mem de Sá, essa fortaleza seria uma das mais poderosas de todo o mundo cristão. Tinha um imenso paiol para estocar pólvora, soldados treinados e muitas armas. No entanto, o lugar que escolheram para ser intransponível sofria com a falta de abastecimento de água potável, algo decisivo nos combates.

Nesse tempo, a França vivia as revoltas da Reforma Protestante, e os anos em que a delegação francesa se dedicou ao projeto colonial no Brasil foram justamente os do Concílio de Trento (1545–63), em que a Igreja católica estabeleceu as bases da Contrarreforma. Villegagnon trouxe André Thevet e pedia, insistentemente, que Calvino, seu amigo, enviasse um pastor. Poucos anos depois, chegou Jean de Léry. E, assim, pode-se considerar que, internamente, a fortaleza na Guanabara vivia o mesmo conflito que dividia a França, entre católicos e protestantes, e provocava um banho de sangue. Além das doenças que acometeram os colonos e se disseminaram entre os aliados ameríndios, houve disputas, sabotagens e até um atentado contra o próprio Villegagnon decorrente de disputas políticas e tensões religiosas.

Cunhambebe viajou centenas de quilômetros do litoral norte de São Paulo até a baía de Guanabara para se reunir com Villegagnon e os franceses. É dessa experiência que temos hoje o retrato desenhado por André Thevet e o depoimento de Cunhambebe (ver p. 97). Essas reuniões com Cunhambebe e outros morubixabas estabeleceram o pacto da confederação de tamoios com franceses que enfrentaria a guerra contra os portugueses e Mem de Sá alguns anos adiante.

O projeto francês era instável. Thevet retornou à França com uma comitiva em 1556, e nesse mesmo ano Villegagnon recebeu

reforços no Brasil, entre os quais Jean de Léry. Mas foi alguém do que esperava e, diante de acusações que sofria na França relacionadas às tensões religiosas, Villegagnon também retornou a seu país em 1559. A fortaleza, apesar de bem armada, tinha comando instável e estava desorganizada.

O ataque de Mem de Sá à fortaleza de Villegagnon foi mortal e objetivo. Ele viajou da Bahia ao Rio em 1560, acompanhado de seus então aliados tupinambás, cercou o forte de Coligny por três semanas e ficou esperando. Não houve rendição: tamoios e franceses estavam armados, preparados para o combate. Mem de Sá conta sobre o dia do ataque, 15 de março de 1560: “Combate-mos por mar e por todas as partes e naquele dia entramos na ilha, onde a fortaleza estava posta e todo aquele dia e o outro pelejamos sem descansar de dia nem noite”.¹⁹ Dois portugueses conseguiram furar o cerco e entrar no paiol. Morreram muitos soldados, de ambos os lados, mas, desprovidos de pólvora e água, os franceses e os tamoios fugiram para o continente. Nas contas de Mem de Sá, eram 116 franceses e mais de mil tamoios defendendo o forte contra 120 portugueses com o apoio de 140 indígenas — números provavelmente inconsistentes com a realidade, mas que sugerem a dependência de ambos os lados em relação aos aliados nativos. Assim foram destruídos a França Antártica e o projeto de Villegagnon.

A queda de Coligny não significou paz na região nem a conquista por Portugal, pois a resistência dos tamoios era muito mais tenaz que a dos franceses. A chamada Guerra dos Tamoios, articulada pela rede de tamoios posteriormente batizada de Confederação dos Tamoios, tomou a região inteira por quase vinte anos, desde o início da ocupação francesa e seguindo por mais sete anos após a sua expulsão. Atacavam os colonos e os mamelucos, filhos de João Ramalho, e investiam contra os tupiniquins em São Vicente e os tememinós em Niterói. Tinham controle sobre um vasto território, de São Vicente a Cabo Frio. E, não fosse a devastação causada pelas epidemias de sarampo, varíola, rubéola e outras doenças entre 1563 e 1564, auge da guerra contra Mem de Sá, a história poderia ter tido outro caminho.

Em 1563, José de Anchieta e Manuel da Nóbrega partiram de São Vicente em direção a Iperoig, núcleo das aldeias na região onde Hans Staden havia estado, localizada entre o montanhoso litoral norte de São Paulo e o sul do Rio. Nessa expedição diplomática, foram encontrar o morubixaba Caoquira, um dos chefes da coalizão das forças dos tamoios, a fim de selar um acordo de paz. Muitos outros tamoios, no entanto, seguiram resistindo e atacando os *peró*, com apoio dos franceses no fornecimento de munição. Nesse encontro, Pindobuçu, um importante chefe tamoio, declarou sentir muita raiva dos portugueses e orgulho: queria matar os inimigos, mas também tentava favorecer a paz — o que expõe que a guerra, na perspectiva dos tamoios, era uma forma de resistência, de reação à presença estrangeira, ao avanço e aos ataques dos portugueses. Pindobuçu acabou aceitando os jesuítas, mas isso não foi unanimidade. Além de Cunhambebe e outros morubixabas, fazia parte dessa aliança dos tamoios outro grande chefe muito reconhecido, Ambiré, um dos mais tenazes líderes guerreiros contra a invasão dos portugueses, que chegou certa vez a ir ao Rio com dez canoas repletas de guerreiros para matar e comer jesuítas.²⁰

No encontro diplomático, os jesuítas conheceram o poder bélico dos tamoios, com mais de duzentas canoas de guerra, sendo que cada uma poderia comportar até trinta homens armados. Staden havia visto dezoito em cada ataque de que participou. Nóbrega e Anchieta foram também à aldeia de Cunhambebe para se refugiar, já que os tamoios queriam matá-los. Cunhambebe os recebeu bem e os protegeu. Educado, pediu às mulheres que preparassem cauim e trouxessem a panturrilha de um inimigo e farinha para servir aos convidados. Cunhambebe acompanhou Nóbrega até São Vicente, enquanto Anchieta ficou refém dos tamoios e foi salvo por Pindobuçu, fiel ao acordo de paz e contrário a comer o padre jesuíta. Essa trégua de 1563 salvou São Vicente de um ataque massivo que os tamoios planejavam. Mas, se o grupo de Iperoig estava em trégua, os portugueses continuaram atacando outras aldeias. E, no meio da paz tênue e instável, trouxe-

ram a varíola, o equivalente a jogar uma bomba atômica quando baixaram as armas.

Essa grande guerra de conquista contra os tamoios marca uma passagem fundamental da história do Brasil e representou uma das maiores e mais decisivas conquistas quinhentistas. Os tamoios eram tidos como confederados pelos portugueses e foram retratados nos versos do poeta Gonçalves de Magalhães no século XIX. Mas, como analisam a antropóloga e historiadora Beatriz Perrone-Moisés e o antropólogo Renato Sztutman, ambos da Universidade de São Paulo, “dos próprios tamoio[s] não possuímos descrição alguma dos eventos que os tornaram famosos”.²¹ Os autores também alertam para certo exagero em comparar a aliança entre as aldeias tamoios com o tipo de confederação que existiu entre os povos ameríndios na América do Norte, a Iroquesa, que, com sofisticadas regras diplomáticas, funcionava para o comércio e a paz. Limitada pela fragmentação das sociedades tupis, a Confederação dos Tamoios, se é que existiu dessa forma tão unitária — o que parece ter sido difícil —, funcionava prioritariamente para a guerra, assim como outras coalizões tupinambás, coordenadas pelo Conselho dos Anciões. Tanto eram fragmentadas as aldeias que, nessa mesma grande guerra, algumas aldeias tamoios celebraram certas tréguas, como essa com Anchieta e Nóbrega, enquanto outras continuaram a guerra, matando e comendo portugueses, jesuítas e seus aliados. Nessa análise, concluem Perrone-Moisés e Sztutman, a paz era parte da guerra: “Os habitantes de Iperoig aceitaram a paz proposta pelos padres para continuar com a sua guerra, os padres aproveitavam-se da guerra dos índios para estabelecer a sua paz, ou seja, por meio da declaração de uma guerra justa capaz de banir os povos contrários e, junto com eles, os franceses insurgentes”.²²

O fim da guerra que levaria à conquista da Guanabara aconteceu na sangrenta batalha de Uruçumirim, transcorrida na região hoje conhecida como o bairro da Glória, no Rio de Janeiro, em 1567, com Mem de Sá, seu sobrinho Estácio de Sá e o cacique Arariboia, que passou a liderar os tememinós depois da morte do morubixaba Maracajá-Guaçu. O sobrinho de Mem de Sá havia

chegado ao Brasil em 1563, mesmo ano da trégua assinada pelos jesuítas com os tamoios em Iperoig. Estácio de Sá era um militar que se gabava da suposta superioridade militar europeia, sobretudo das armas: “Não podem medir-se seus arcos com nossos arcabuzes, nem suas flechas com nossos pelouros”.²³ Em 1566, ocorreram grandes batalhas marítimas, com emboscadas contra os portugueses armadas pelas canoas dos tamoios. Uma delas, formada por 180 canoas lideradas pelo morubixaba Guaixará, de Cabo Frio, foi abortada porque uma das embarcações dos portugueses, com pólvora, explodiu, e nesse acidente os tamoios acabaram sendo descobertos. Fracassado o plano de ataque, os guerreiros tamoios tiveram de fugir em retirada. Mesmo sem a base do forte de Coligny, os franceses seguiam apoiando os ataques dos tamoios e forneciam munição, mas não estavam nos campos de batalha e quase não tiveram atenção e apoio de Paris. Lisboa, no entanto, enviou reforços. Vieram três galeões com militares, armamentos e munição. Mem de Sá, que estava em campo com seu sobrinho, ordenou o ataque à aldeia fortificada do morubixaba Ibiriguaçu-mirim em 20 de janeiro. Todos os combatentes tamoios foram mortos, e cinco franceses que lutavam com eles foram presos e enforcados. Na batalha, Estácio de Sá, que desdenhou das flechas dos tupinambás, foi atingido no rosto. Gravemente ferido, morreu em um mês.

Após a vitória, Mem de Sá agiu à maneira da estratégia portuguesa de conquista, distribuindo os despojos da guerra. Refundou o Rio de Janeiro, agora como São Sebastião do Rio de Janeiro. Mudou de lugar a vila construída sobre o morro do Castelo, onde ficava mais abrigada e mais segura — esse vestígio do passado foi demolido em 1921 pelo prefeito Carlos Sampaio, sob justificativa de higienização e modernização da cidade. Doou um pedaço de terra para os jesuítas, seus fiéis aliados nas guerras de conquista, e distribuiu os prisioneiros tamoios como escravizados aos colonos. No entanto, muitos tamoios sobreviventes conseguiram fugir e, rebelados permanentemente contra a invasão, se refugiaram em Cabo Frio. Seguiram em guerra rebelde por mais alguns anos, combatendo colonos e os tememinós, aliados dos

portugueses, liderados por Arariboia. Em 1575, três anos depois da morte de Mem de Sá em Salvador, os tamoios ainda atacariam alguns engenhos em Cabo Frio, mostrando a tenacidade de sua força contra a conquista europeia.

Foi criado um governo-geral no Rio de Janeiro, com a nomeação de Antônio Salema para o cargo, e a colônia passou a ter dois governos-gerais. Salema, de início, reprimiu o antigo e fiel aliado Arariboia, transferindo sua aldeia de lugar. Em seguida, organizou uma grande expedição para massacrar os valentes tamoios de Cabo Frio. A tropa de Salema cercou a aldeia do cacique Japuguaçu, bastante fortificada de paliçadas. Após negociações e pressões, conseguiram capturar dois franceses e um inglês que estavam com os tamoios, todos vindo a ser imediatamente enforcados. Em seguida, no modelo de guerra instituído por Mem de Sá, massacraram a aldeia inteira. Relatos de dois oficiais a respeito do massacre disseram que os tamoios lutaram com bravura e que a vitória portuguesa estaria “duvidosa”, indefinida, por muito tempo. Um deles, o oficial Miguel Aires Maldonado, escreveu: “Nós, portugueses, fomos os vencedores, não pela coragem superior a nossos adversários, porém pela vantagem das armas de fogo e a disciplina que nos asseguravam sobre homens nus, que não podiam opor-lhe mais que uma intrepidez”.²⁴ Julgando-se superiores e orgulhosos, os portugueses não compreenderam como foi possível provocar tanta desgraça. Desconsideraram os efeitos devastadores das doenças que dizimaram e destruíram os tamoios — sobretudo as doenças na Bahia, em 1562, e a grande epidemia de varíola que assolou toda a costa, em 1563 —, a desorganização social que acompanhou a fome e o pânico de ver aquele mundo conhecido acabar diante de tantas mortes. Nessa busca genocida por dominar o território norte-fluminense e exterminar pessoas, Salema matou mais 2 mil e escravizou outras 4 mil pessoas desse povo. Outras aldeias e os cada vez menos sobreviventes dos massacres fugiram para o interior — onde teriam de se adaptar a um ecossistema diferente, deixar de lado a pesca nos deltas dos rios e no mar, refazer a vida e disputar territórios com outros povos.

Alguns relatos de 1584 apontam que, daquele povo majestoso e guerreiro, restariam no total 3 mil tamboios — provavelmente menos que a quantidade de um agrupamento de guerreiros que se deslocavam em canoas nos tempos de guerra, poucos anos antes da conquista e do genocídio. E, dali em diante, pararam de ser mencionados na literatura. Podem ter sido extintos ou, na melhor das hipóteses, se juntado a outros povos ou sobrevivido e se autodenominado de forma diferente da que os *peró* usavam. Podem ter ido para muito longe, em uma diáspora para fugir da invasão europeia. Importa que o seu território sagrado, de onde poderiam partir após a morte para a Terra sem Mal, *yby marã e'yma* em tupi, foi conquistado.

As guerras de conquista lideradas por Mem de Sá têm sido denunciadas na atualidade como um genocídio, presente na retomada das memórias por intelectuais indígenas, como o cacique Babau Tupinambá. Também nas universidades, cada vez mais indígenas reconstroem a história do Brasil e de seus antepassados, rearticulam as memórias como fontes de vida para a descolonização do pensamento. Na Universidade Federal da Paraíba, a professora de literatura Wilma Martins de Mendonça, da etnia tabajara, reflete sobre a relação entre Anchieta e Mem de Sá. Em seu livro *Memórias de nós*, fala de seus antepassados e das forças coloniais de esquecimento — forças que compõem um projeto político da narrativa da história única e linear. José de Anchieta escreveu, em meio à vitória sobre os franceses e ao cínico acordo de paz que os jesuítas intermediaram, uma épica portuguesa nesse tom para homenagear as ações e as guerras de conquista lideradas e perpetradas por Mem de Sá, *De gestis Mendi de Saa*, traduzida como *Feitos de Mem de Sá*, em 1563. Anchieta, que, como vimos, celebrou Tibiriçá quebrando crânios de outros indígenas para defender seus aldeamentos, também celebra “as guerras desiguais e genocidas que este inflige aos nossos antepassados”, conforme aponta Mendonça: “Em meio à exaltação ao trajeto sanguíneo palmilhado por Mem de Sá, o jesuíta, num tom de quem se evade da realidade, exprime a crença e a espe-

rança vãs de que a brutalidade da conquista seria esquecida, de que o Brasil-Indígena seria olvidado”.²⁵

Anchieta acreditava que os povos indígenas seriam esquecidos pela narrativa da história única europeia, pela versão dos vencedores, e que a figura de Mem de Sá, cujos atos ele defendia como justos, seria glorificada: “Pois quem lembrará o tempo das tribos ferozes/quando ainda os selvagens não te viam, chefe valente,/impor santas normas aos povos e lançar justo freio/a uma raça indomável?”.

Mas, como aponta Wilma de Mendonça, “longe do esquecimento, o Brasil do século XVI se tornaria em tópico de recorrência no conjunto de nossa discursividade”.²⁶ A análise literária de Mendonça aponta dois caminhos discursivos dessa memória na literatura brasileira. Por um lado, um discurso “beneplácito à truculência colonialista”, para o qual cita como exemplo o poema “O achamento” (1928), de Cassiano Ricardo. O outro é o “tom de irreconciliável desacordo”, que figura no texto “A cristandade” (1954), de José Paulo Paes, que desmonta “o discurso colonialista que justificava a presença europeia, na América, como imperativo sagrado de expansão de sua fé”. A autora identifica um duelo literário que seguiu ao genocídio, entre as “vozes afinadas ao colonialismo e as vozes indignadas com a ação e com as homilias vocabulares colonialistas”.²⁷ Uma guerra que continua em intensidade no mundo contemporâneo e na qual, apenas recentemente, as vozes indígenas, como a de Wilma de Mendonça, começaram a se fazer ouvidas. O povo tabajara, ao qual pertence Wilma de Mendonça, sofreria a violência das guerras de conquista justamente após a morte de Mem de Sá, mas submetido aos mesmos métodos genocidas, como descreveremos no próximo capítulo, em conjunto com seus vizinhos, ora inimigos, ora aliados, os potiguaras.

O poema de José de Anchieta é uma celebração do genocídio, de quem acreditava que os crimes do passado seriam apagados, e os vencidos, esquecidos. É a heroicização do assassino colonial, da covardia, da cobiça e da crueldade.

NOTAS

- 1** | Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Mem_de_S%C3%A1.
- 2** | Mendonça, 2013, p. 198 e p. 200.
- 3** | Citado em Cunha, 2012, pp. 44-5.
- 4** | Hemming, 2007, pp. 148-9.
- 5** | *Anais da Biblioteca Nacional*, 1906, vol. XVII, p. 133.
- 6** | Depoimento do cacique Babau Tupinambá aos autores, em 17 de agosto de 2019, na aldeia Serra do Padeiro.
- 7** | Citado em Hemming, 2007, p. 151.
- 8** | *Ibid.*, p. 151.
- 9** | Castro e Silva et al., 2020.
- 10** | Vale, citado em Navarro, 1988, p. 57.
- 11** | Mendonça, 2013, p. 200.
- 12** | Monteiro, 1994, p. 17.
- 13** | *Ibid.*, p. 17.
- 14** | Anchieta, 1988, p. 194.
- 15** | Monteiro, 1994 p. 39.
- 16** | Vasconcelos, 1977, v. II, p. 77.
- 17** | Franguelli, 2019.
- 18** | Mendonça, 2017, p. 17.
- 19** | Citado em Hemming, 2007, p. 195.
- 20** | Hemming, 2007, p. 202.
- 21** | Perrone-Moisés; Sztutman, 2010, pp. 401-33.
- 22** | *Ibid.*, p. 423.
- 23** | Citado em Hemming, 2007, p. 206.
- 24** | Citado em Hemming, 2007, p. 211.
- 25** | Mendonça, 2013, p. 211.
- 26** | *Ibid.*, p. 211.
- 27** | *Ibid.*, p. 212.



6. UMA GUERRA DE 25 ANOS

Como descrito até aqui, Mem de Sá não só gestou uma máquina de guerra que foi objeto de esfuziantes elogios da Coroa e da Igreja como também desenvolveu metodologias de morte em escala que foram seguidas por seus sucessores.

Tais metodologias foram desenvolvidas e aplicadas especificamente nas guerras da conquista no Brasil, cujas condições eram muito diferentes daquelas das guerras na Europa, na África ou na Ásia. Diante dos povos ameríndios, a cada vitória portuguesa, o poder de fogo aumentava. Mais terra arrasada, menos povos para resistir à ocupação ampla e fragmentada e mais cativos feitos súditos para guerrear contra outros. Somam-se às condições locais o enriquecimento e o fortalecimento da metrópole decorrentes das trocas comerciais, dos saques e dos despojos de guerras. Como um pêndulo de injustiça, à medida que a Europa, especialmente Portugal, se fortalecia, a população ameríndia em todo o continente diminuía e se enfraquecia.

Após os portugueses derrotarem os povos que viviam ao longo da costa entre Pernambuco e São Paulo, o movimento de con-

quista voltou-se ao norte e ao oeste ao longo dos dois séculos subsequentes, de 1570 a 1770, tanto pela costa quanto pelo interior. Inicialmente, atingiu dois povos, os potiguaras, que controlavam um amplo território entre Olinda e o Ceará, e os tabajaras, no sertão dessa mesma região. Em seguida, a guerra voltou-se aos tupinambás, em São Luís, que estavam aliados com os franceses que lá chegaram e, posteriormente, com outro grupo tupinambá em Belém. Daí em diante, as guerras invadiram a Amazônia através do rio Amazonas, simultaneamente às invasões de bandos de sertanistas e bandeirantes — a maioria deles já nascida no Brasil — que seguiram por São Paulo via rio Tietê, atacando os guaranis (carijós) no sul do continente e os povos denominados tapuias no interior. Da Bahia, partiram ataques com o objetivo de pacificar o sertão. Eram novas características de como a guerra da conquista se generalizou no século XVII. Não raro, no interior, as expedições reencontravam nas guerras os refugiados sobreviventes de conflitos anteriores ocorridos na costa.

Antes da guerra, o povo potiguara contava com uma população de mais de 100 mil pessoas. Seu nome faz alusão a “comedores de camarão”, expresso pela palavra tupi *potín*, e aparece com diferentes grafias nos relatos coloniais: potiguar, pitiguara, potygoar, potyuara, pitagoar. O povo vivia ao longo da costa ao norte do Recife, desde onde hoje se conhece como João Pessoa, na época capitania de Itamaracá, até quase chegar a São Luís, no Maranhão, dominando uma vasta área que compreende Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e partes do Maranhão. Era um dos maiores e mais unidos povos que habitavam a costa, menos fragmentado que os tupinambás, com uma das forças guerreiras mais bem organizadas e abastecidas entre os povos tupis da região. Os potiguaras conseguiram, por meio de uma apurada estratégia diplomática, mais tempo para se armar com os franceses, desenvolver novas estratégias de guerra para enfrentar fortes, navios, arcabuzes e canhões e, ao mesmo tempo, seguir comerciando também com os portugueses e outros europeus que apareciam em suas praias. Conforme expõe o frei Vicente do Salvador, autor de um dos principais relatos da época, os potiguaras

“ajudavam os portugueses vizinhos das capitanias de Itamaracá e Pernambuco, depois que tiveram pazes”. Controlavam o rio Paraíba, por onde entravam mais de vinte naus francesas anualmente, até estourar a guerra, “a carregar de pau-brasil, com ajuda que lhes davam os gentios potiguaras, que senhoreavam toda aquela terra da Paraíba até o Maranhão algumas 400 léguas [cerca de 1.900 quilômetros]”.¹ Através da baía da Traição, na Paraíba, comercializavam sobretudo com os franceses, seus maiores aliados entre os europeus, mas também com portugueses, ingleses e quem mais aparecesse atrás de pau-brasil e algodão. Houve relativa paz nas relações entre os potiguaras e os colonos portugueses após o donatário de Olinda, Duarte Coelho, ter enfrentado os guararapes e os caetés e estabelecido paz com os potiguaras, e o donatário de Itamaracá, Pero Lopes de Sousa, ter sido expulso depois de seguidas derrotas para os nativos. Esse armistício, com tolerância no comércio, durou até 1574.

A FILHA DO PRINCIPAL E A TENSÃO TERRITORIAL

Como acontece em muitas guerras, houve um estopim, que, nesse caso, foi o rapto da filha de um chefe potiguara por um colono português dono de engenho. Esse acontecimento decorreu de uma conjuntura de crescente tensão entre colonos e indígenas, devido à pressão crescente de Portugal pelo controle do comércio e do território. De um período tão trágico, temos pouco acesso aos fatos, e o que conhecemos hoje foi narrado principalmente por Gabriel Soares de Sousa em 1587, portanto, antes do fim do conflito, e pelo frei Vicente do Salvador, que detalhou essa violenta e intensa guerra em um livro escrito alguns anos depois, em 1627. O principal relato existente, de quem acompanhou de perto os episódios da guerra, provém da pena de um jesuíta anônimo que os testemunhou e que redigiu, a pedido do padre Cristóvão de Gouveia, o visitador da província, o *Sumário das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Paraíba*. De acordo com a pesquisadora Mariana Machado, o *Sumário das ar-*

madras foi escrito por volta de 1589 e consultado pelo frei Vicente do Salvador, entre outros intelectuais que tiveram acesso a uma das versões manuscritas que circularam na época. Importa que, como aconteceu ao longo do século, não temos relatos da visão dos vencidos, a não ser por mediação desses autores, o que faz com que tenhamos de imaginar, a partir de diferentes referências e estudos, o que pode ter acontecido. Se, nas guerras precedentes com os tamoios, havia relatos descritivos dos costumes dos tupis, de diálogos com os chefes, na conquista de potiguaras e tabajaras os franceses não chegaram a estabelecer uma base estável que permitisse aos cronistas fazer seus relatos, e os portugueses apenas descrevem seus medos diante da força bélica dos potiguaras e suas próprias crueldades. Quase não há descrições dos massacres das aldeias dos tamoios, mas, com relação aos potiguaras, é possível seguir a marcha da morte dos colonos. Dos grandes chefes potiguaras que lideraram essa fabulosa resistência, com guerras de enfrentamento de grandes contingentes de guerreiros e também menores combates de guerrilha, existem poucas palavras registradas. Essa foi a segunda tragédia provocada pelo genocídio: o silenciamento das vozes e a morte dos saberes, ao que damos o nome de epistemicídio.

Frans Moonen, professor de história que se aposentou pela Universidade Federal da Paraíba, chama o período de 25 anos da guerra entre 1574 e 1599 de “primeira guerra”, pois foi seguida por outras, que chegam até os dias de hoje: o envolvimento dos potiguaras, aliados dos holandeses, na guerra entre Portugal e Holanda, a invasão do território por fazendeiros e a destruição da cultura dos sobreviventes. Apenas nos anos 1980, os potiguaras conseguiram demarcar seu território pela primeira vez e, finalmente, viver em relativa paz e construir suas representações políticas institucionais.

Havia tensão entre mamelucos que andavam pelas aldeias potiguaras, os assediavam e atacavam com “tantas vexações e perrarias”, raptando cativos e “roubando-os com violência e engano”.² Em uma dessas situações, um comerciante mameluco, filho de um poderoso senhor de engenho da região que era ca-

sado com uma indígena, foi até a aldeia Capaôba e se apaixonou pela filha do cacique Iniguaçu ("Rede Grande"), que tinha apenas 15 anos. Conta frei Vicente do Salvador, em uma narrativa em que aparecem "brancos" e gentios, já com tônica protorracista, que esse rapaz herdou a "ralé" da origem de sua mãe índia. O casamento foi consentido pelo principal, contanto que ele passasse a morar na aldeia. Assim, o comerciante concordou, dizendo que não viveria mais entre os brancos. Mas aproveitou a ausência do chefe durante alguns dias para uma caçada e decidiu raptar a jovem esposa indígena, levando-a para Olinda. O cacique, então, enviou dois filhos em busca da irmã. Lá em Olinda, os irmãos estiveram com o governador, Antônio Salema, que aceitou a demanda dos indígenas e determinou ao pai do querelado que devolvesse a menina. Já tendo recuperado a jovem, a família potiguara retornou com um salvo-conduto para que "ninguém lhes impedisse o caminho ou lhes fizesse algum agravo".³ Seguiram o trajeto sem perturbações em nenhum engenho, a não ser no último, que ficava no limite da capitania de Itamaracá. Lá encontraram Diogo Dias, um poderoso senhor de engenho, que os recebeu bem, mas decidiu ficar com a moça, que mandou prender junto de outras que ele mantinha cativas. Indignados, os irmãos foram até o governador da ilha de Itamaracá pedir que agisse a fim de garantir a guarda. No entanto, por ser amigo de Diogo Dias, ele nada fez.

Os franceses conheciam bem o inimigo Diogo Dias, pois ele havia atacado, junto do capitão-mor de Itamaracá, três naus que estavam na baía da Traição embarcando pau-brasil. Seu engenho começava no rio Tracunhaém, cercado de uma grande paliçada, com muitos escravos, e dentro havia uma casa protegida por uma fortaleza, municiada com artilharia.

Iniguaçu, então, articulou um resgate com o apoio de outras aldeias potiguaras, que viviam no litoral e mantinham relações mais próximas com os franceses, e conseguiu apoio do chefe Tujucipapo, maior cacique do litoral. Com a união das aldeias e o apoio dos franceses, formou um grande e poderoso grupo de guerreiros, e todos partiram para a guerra. No ataque ao senhor

de engenho, sabendo da paliçada e das armas de que ele dispunha, os potiguaras foram estrategistas: apenas alguns foram até a cerca e atiraram flechas, para logo em seguida se retirarem. Era uma isca. Diogo Dias, enfurecido, saiu correndo a cavalo, com o apoio de seus homens, que nada mais eram que escravizados forçados ao combate. Andou e andou, até cair em uma emboscada. Acabou morto com toda a sua milícia. Conta frei Vicente do Salvador que, nesse ataque, os potiguaras “não deixaram branco nem negro, grande nem pequeno, macho nem fêmea, que não matassem e esquartejassem”.⁴

A partir de então, a guerra teve início, e os potiguaras são mencionados nos relatos como “rebelados”. Portugal enviou, em 1574, para o rio Paraíba, uma expedição punitiva, que não obteve êxito e logo zarpou. Os potiguaras atacaram novamente o engenho de Diogo Dias e mataram seu filho. Em 1575, foi realizada uma nova tentativa dos portugueses de conquistar a Paraíba, com uma frota com doze naus, também sem sucesso. Dom Sebastião, receoso com a presença dos franceses, ordenou então a construção de um forte e a vinda de milicianos e militares de outras partes do Brasil para fortalecer o controle do território. Tentou trazer para o seu lado o morubixaba Arariboia, herói da batalha contra os tamoios na Guanabara, que se negou, segundo os relatos, por já não aguentar mais servir ao rei em guerras: “Se tu souberas quão cansadas eu tenho as pernas das guerras em que servi a el-rei, não estranharas dar-lhe agora este pequeno descanso, mas já que me achas pouco cortesão eu me vou para minha aldeia, onde nós não curamos desses pontos, e não torna-rei mais à tua corte”.⁵

Os conflitos continuaram intensos na região. Em 1578, uma nau portuguesa subiu o São Francisco em busca de escravizar nativos e entrou em conflito com uma embarcação francesa com a qual topou por acaso. Mataram os dez tripulantes franceses. No caminho, os portugueses encontraram um povo na desembocadura do rio, chefiado pelos caciques Porquinho e Seta, que eram aliados dos franceses e, por isso, ficaram presos. Foram resgatados por uma tropa de 1.500 guerreiros ameríndios aliados de

Diogo de Castro, junto de oito "homens brancos". Nessa ação de resgate, chama a atenção a proporção entre guerreiros indígenas e brancos nas guerras que sucediam no Brasil. Segundo conta frei Vicente do Salvador, nessa expedição, os portugueses mataram seiscentas pessoas numa aldeia e quinhentas em outra. Renderam uma terceira aldeia após uma semana de cerco. O que segue, no relato do jesuíta, é difícil de acreditar. Supostamente, o chefe da aldeia, que ele chama de Araconda, declarou ao capitão da bandeira: "Branco, eu nunca fiz mal a teus parentes, nem estes me podem vender; mas eu por minha vontade quero ser cativo e ir contigo". Segundo o frei, "o capitão lhe agradeceu com palavras e mandou que se aprestassem dentro de quinze dias para o caminho".⁶ Ou seja, em meio à guerra contra os potiguaras, bandos de colonos e militares portugueses seguiam atacando outras aldeias no sertão, fazendo cativos e perpetrando massacres.

Ainda em 1578, quando bandos de guerreiros indígenas e militares portugueses massacravam aldeias no sertão e sofriam derrotas para os potiguaras, Portugal foi derrotado pelo exército do sultão 'Abd al-Malik (Mulei Moluco) na batalha de Alcácer-Quibir, no Marrocos. Essa derrota resultou na morte de dom Sebastião I e boa parte de seu exército. Derrotas na África, para os mouros, e nas Américas, para os potiguaras, confirmam a tese que sustentamos de que não se pode falar em superioridade militar europeia para justificar as conquistas da expansão pelo mundo. Vitórias e derrotas eram muito mais complexas e dependiam de fatores como as alianças locais. No caso, a derrota no Marrocos teve efeito direto sobre a guerra no Nordeste e, em geral, na conquista do Brasil, além de provocar uma intensa e violenta disputa pela sucessão do trono. Foram dois anos até Felipe II da Espanha assumir o trono e consolidar a chamada União Ibérica, que perdurou de 1580 a 1640. Da mesma forma, essas guerras simultâneas explicam por que Portugal destinou uma força militar maior e se preocupou muito mais com as guerras contra os mouros no Mediterrâneo e em garantir as conquistas na Ásia, que, naquele tempo, era o principal comércio marítimo que realizavam.

Após alguns anos de turbulência política pela sucessão, Portugal voltou a organizar mais uma tentativa de conquista da região. Na Paraíba, em 1579, a Coroa ainda em luto e em crise nomeou um colono, Frutuoso Barbosa, como capitão-mor, com o objetivo, segundo o documento,⁷ de “levar à conquista da Paraíba e capitão da fortaleza que deveria ser construída na Paraíba, no sítio denominado Cabedelo”, ou seja, conquistar os potiguaras e construir o forte de proteção da região. Nesse mesmo ano, decidiram enviar reforços, com quatro embarcações saindo de Recife em direção às frentes de batalha, porém uma tempestade as desviou e foram parar nas Índias Ocidentais, indo até Lisboa.

Em 1582, a metrópole, já com a ajuda da Espanha na União Ibérica, enviou reforços da Europa, uma armada com um “formoso galeão, e uma zabra, e outros navios, com muita gente portuguesa, assim soldados como povoadores casados, com muitos resgates, munições, e petrechos necessários, assim a conquista como a povoação, que logo havia de fazer”.⁸ Essa armada com portugueses e espanhóis conseguiu surpreender franceses que embarcavam pau-brasil e interceptar sete naus. Cinco delas foram pilhadas e incendiadas. Os colonizadores ibéricos ainda comemoravam a vitória dessa batalha marítima quando aconteceu o contra-ataque dos potiguaras, que, guerreando de suas canoas, mostraram muito mais potência do que os franceses em suas naus:

dando neles os foram matando até os batéis, aonde se iam recolhendo, sem das naus os socorrerem, que foi coisa lastimosa ver [os potiguaras] matar mais de quarenta portugueses, em que entrou o filho do capitão, e com a mesma fúria houveram os inimigos de tomar a zabra em que ia Gregório Lopes de Abreu por capitão.⁹

Dessa vez, morreram portugueses e espanhóis. Enviaram tropas por terra, que foram combatidas pelos potiguaras, e, com medo também, fugiram com pressa. Os potiguaras mantiveram o controle de seu território, e a capitania ficou desesperada, os colonos em fuga.

Espanha e Portugal, unidos, seguiam tentando controlar o estratégico rio Paraíba e, para isso, construíram o forte de São Filipe (atualmente, forte do Cabedelo) em 1584 — aquele que estava prometido como principal objetivo na ocasião da nomeação do capitão-mor em 1579. Equiparam-no com canhões e uma força de 110 militares arcabuzeiros castelhanos e cinquenta mamelucos. Tentaram atacar os potiguaras por terra, mas caíram em uma emboscada, e mais de trinta portugueses foram mortos, inclusive o comandante, e também aliados indígenas — provavelmente caetés já rendidos e transformado-os em súditos. Os potiguaras foram matando os portugueses até a entrada do arraial. Ao todo, esse exército colonial que seguiu na batalha campal era formado por cinquenta arcabuzeiros portugueses, noventa homens a cavalo e mais de 140 a pé, além de um contingente não contabilizado de guerreiros ameríndios. Era um número expressivo, descrito por um cronista jesuíta anônimo, com certo exagero, como o maior exército que havia se juntado até então no Brasil. Essa derrota imposta pelos potiguaras deixou mais de quatrocentos índios aliados dos portugueses e mais de cinquenta homens brancos mortos, “a maior perda que estas capitânias até ora receberam”.

Com seguidas vitórias, os potiguaras passaram a ser temidos pelos portugueses. Um povo que antes era descrito pelos cronistas como o mais organizado e “civilizado”, agora, com a hegemonia frente às guerras de conquista, era uma nação de “gentios vitoriosos, porque são esforçados de sua pessoa mais do que todos os outros e tão ousados que não temem morrer, por tudo entre eles é opinião de valentes”.¹⁰ Aprenderam com os franceses técnicas para atacar fortes e construir trincheiras. E assim, em um novo assalto, cercaram o forte de São Filipe até os portugueses e os espanhóis começarem a passar fome e terem de comer seus cavalos. Em vez de atacar, como em outras oportunidades, dessa vez decidiram cortar os suprimentos do forte. Nesse momento, uma das mais fortes aldeias dos tabajaras, inimigos tradicionais dos potiguaras e até então aliados dos portugueses, chefiados pelo cacique Pirajiba (Braço de Peixe), formou uma aliança antico-

lonial entre os povos — como aquela de 1561, que aproximou os tupiniquins dos tamoios, com Piquerobi e Jaguaranho, e resultou no ataque contra a vila de São Paulo e o domínio jesuíta de José de Anchieta, quando o cacique tupiniquim Tibiriçá matou os próprios parentes para proteger a vila (ver capítulo 5).

Ainda no tempo das capitanias, antes de o governo-geral ser instalado no Brasil, os tabajaras se constituíram como aliados dos portugueses em negociação selada pelo casamento de Jerônimo de Albuquerque, português que veio ao Brasil com seu cunhado Duarte Coelho, com Muyrã-Ubi, filha do cacique tabajara Arcoverde. Essa aliança durou muitos anos e impediu a destruição total de Olinda, que, por muito tempo, resistiu sitiada pelos caetés, por um lado, e pelos potiguaras, por outro. Também permitiu fundar a capitania da Paraíba, ainda que sob permanente pressão potiguar. A região era justamente uma fronteira de territórios em disputa entre ao menos três poderosos povos tupis: potiguaras, tabajaras e caetés.

Não tardou que os portugueses traíssem seus aliados tabajaras e quebrassem a colaboração — o que deu ensejo à aliança entre os inimigos tradicionais tabajaras e potiguaras justamente contra os portugueses. E a quebra se deu pela sanha dos colonos predadores de índios na incessante caça de pessoas para escravizar. Em meio à guerra contra os potiguaras, Francisco de Caldas e Gaspar Dias de Ataíde, fazendeiros e notórios caçadores da população ameríndia, organizaram, em 1584, uma grande expedição com o objetivo de escravizar nativos. Com o apoio dos fiéis tabajaras, junto do cacique Pirajiba e seus guerreiros, subiram o rio São Francisco, “matando os que resistiam e cativando os mais”. Fizeram mais de 7 mil cativos. Os colonos, então, articularam prender, amarrados, o cacique tabajara e seus guerreiros, em vez de pagar o que lhes deviam. Percebendo a trama, Pirajiba organizou a emboscada: proveu os colonos de comida das roças e caça, deixando-os dormir sossegados, enquanto combinava a ação com seus duzentos guerreiros e a ajuda do cacique Guirajibe (Assento, ou Poleiro, de Passarinho), que traria os guerreiros de sua aldeia. Avisou aos caçadores ameríndios

que estavam no meio dos brancos que ficassem alertas, porque dariam o sinal de madrugada. O relato que segue é de frei Vicente do Salvador:

E assim foi que, achando-os dormindo mui descuidados, subitamente os cometeram com tanto ímpeto, que não lhes deram lugar, a tomar armas, nem a fugir, e os mataram todos; e, soltos os outros gentios cativos, depois que ajudaram a festejar a sua liberdade, comendo a carne de seus senhores, os deixaram tornar para suas terras, ou para onde quiseram. Só escapou dos nossos um mameluco que uma moça, irmã do principal Assento de Pássaro, escondeu.¹¹

Mataram todos os brancos e colonos, inclusive os fazendeiros Ataíde e Caldas, e o único sobrevivente foi um mameluco, que contou a notícia em Olinda. A cidade ficou de luto. Sabendo que haveria represália dos portugueses, Pirajiba se articulou com os potiguaras. Tabajaras e potiguaras, dois povos tupis inimigos, portanto, se reconciliaram diante do mal maior: o colonizador português.

Cientes dessa aliança anticolonial, os portugueses organizaram um exército ainda maior em Olinda, liderado pelo general Martim Leitão, com mais de quinhentos brancos, descrito como “a mais formosa coisa, que nunca Pernambuco viu”.¹² Marcharam em linha, com batedores na frente e a cavalaria atrás, mamelucos e os chamados índios “descobridores”, ou rastreadores, na frente, buscando os inimigos, com gastadores abrindo caminho da tropa a foice. No fim do dia 5 de março de 1585, a coluna liderada pelo mestre de campo Francisco Barreto encontrou uma enorme paliçada que protegia uma aldeia do povo tabajara com mais de 3 mil habitantes, nas margens do rio Tibiri. A fúria da ofensiva colonial é descrita pelo franciscano: “Como uns leões remeteram, e entraram nela, matando muitos dos inimigos, e pondo os mais em fuga”.¹³ A tropa descobriu, nesse grande acampamento, preparativos para um ataque ao forte português de São Filipe, com pólvora e mantimentos.

Esse massacre dos tabajaras foi determinante para enfraquecê-los a ponto de dissuadir a aliança anticolonial entre eles e os potiguaras. Com o enorme exército, Martim Leitão marchou, então, para o forte São Filipe, que ainda estava sitiado. Mas os soldados chegaram "em estado lastimável, doentes, moribundos e ainda por cima havia rivalidades entre portugueses e espanhóis".¹⁴ Havia sido atingidos pela disenteria. Nesse mesmo ano, após o massacre perpetrado pelos portugueses da aldeia tabajara, os potiguaras levantaram o cerco que faziam ao forte e que havia exaurido os ocupantes, e o comandante espanhol decidiu abandonar o local, jogar os canhões no mar e voltar ao Recife.

Leitão refez as alianças dos colonos com os tabajaras, que pediram proteção contra os potiguaras, e tentou construir outro forte no rio Jaguaribe. Na volta desse encontro, os colonos caíram em uma emboscada dos potiguaras, saíram perseguindo os nativos e entraram num labirinto de paliçadas — uma paliçada muito forte, com sete grandes torres, linhas de trincheiras e obstáculos de árvores, cuja construção pode ter sido orientada pelos franceses. Durante todos esses anos de guerra, os franceses seguiram comerciando com os potiguaras, apoiando sua resistência. Para isso, enviaram navios para a baía da Traição no fim de 1585. E, em 1586, um novo carregamento da França se juntou aos potiguaras, trazido em sete naus, com armas, pólvora, pessoal e ainda muita munição para arcabuzes. Atacaram uma aldeia de tabajaras aliados dos portugueses, do cacique Guirajibe, e fizeram mais de cinquenta vítimas.

Martim Leitão rearmou o Exército português e decidiu invadir a serra da Copaoba, onde havia dezenas de aldeias potiguaras. Eram 140 portugueses e mais de quinhentos aliados tabajaras, liderados pelo cacique Pirajiba. Entraram e massacraram uma aldeia, com setenta a oitenta cativos — que o ouvidor Leitão insistia que fossem mortos, não capturados —, e os guerreiros tabajaras comemoraram a matança com bebedeira. Moonen analisa essa crueldade, lendo além do que o cronista disse, "que nas aldeias se encontravam apenas crianças, mulheres e velhos (o que o cronista, evidentemente, não diz) e que os homens guerreiros

estavam ausentes, provavelmente cortando pau-brasil".¹⁵ No retorno dos guerreiros, eles cercaram os portugueses e seus aliados, e "começou a entrar um medo espantoso em todos". Ao redor deles, à noite, eram 5 mil fogueiras acesas dos potiguaras. Os portugueses se armaram, conseguiram romper o cerco e destruir ainda três ou quatro aldeias — sempre queimando tudo.

Os portugueses seguiram à procura do grande chefe Tejucupapo, tido como o principal dos potiguaras, descendo em direção ao litoral. Chegando lá, encontraram uma imensa aldeia cercada de paliçadas e foram recebidos a tiros — evidenciando um carregamento de pólvora da aliança com os franceses. Os cavalos foram atingidos com flechas e chumbo, e, não fossem os arcabuzes dos portugueses, os franceses e os potiguaras teriam partido para cima no campo aberto. Eram "muitos feridos que a cada passo caíam",¹⁶ relatam os cronistas. Martim Leitão abriu caminho pela mata com sua espada e entrou na aldeia, ao que foi atingido por um golpe de borduna. O impacto amassou seus dedos, e ele recebeu uma saraivada de flechas no peito e no braço, que ficaram presas na armadura, a mesma saraivada que matou Manuel da Costa, seu companheiro do exército. Conta um cronista anônimo, citado por Hemming, que Martim Leitão foi tentar arrancar as flechas de Manuel da Costa, o que fez com que fosse atacado em combate físico pelos potiguaras. Mas os indígenas tinham ido com a intenção de capturá-lo, não de o matar. Como queriam capturar os prisioneiros vivos para os rituais antropofágicos de vingança, golpearam com a borduna sua costela, em vez da cabeça. Nesse instante, os portugueses conseguiram invadir a aldeia, atacar e dominar, matando e incendiando. Chamas, fumaça, fogo. Sem conseguirem matar o maior inimigo, Martim Leitão, nem o capturar, os potiguaras se colocaram em rota de fuga. Os portugueses gritaram "vitória", e Martim Leitão foi tido como o conquistador da Paraíba. Os potiguaras se retiraram para além do Rio Grande.

Dominada pelas armas, a Coroa se apoiou na Igreja para estruturar a dominação dos novos súditos. Foram instalados aldeamentos jesuítas para a conversão dos tabajaras, enquanto fran-

ciscanos foram tentar converter os potiguaras sobreviventes. Em 1591, os jesuítas foram substituídos pelos carmelitas, que se conformavam melhor aos interesses dos colonos na região.¹⁷

Desde que assumiu o governo da capitania da Paraíba, em 1591, o fidalgo Feliciano Coelho de Carvalho teve como um dos objetivos principais de sua gestão a conquista do território dos potiguaras e a sua dominação. Criado nas colônias portuguesas na África, o governador queria pôr fim aos ataques contínuos que os potiguaras faziam aos engenhos e às roças. Em um capítulo não concluído de sua obra, frei Vicente do Salvador conta que, nesse mesmo ano, Coelho de Carvalho organizou uma armada com cinquenta brancos, em parceria com Pero Lopes, governador de Itamaracá, e mais de trezentos tabajaras. Segundo o cronista:

matarem tantos, que era piedade ver depois tantos corpos mortos [...] até que chegou o capitão Martim Lopes Lobo, filho de Pero Lopes, com dois homens mais de cavalo, e vinte arcabuzeiros, e alguns negros, com que os nossos cobrando ânimo remeteram com fúria. E os contrários com medo se espalharam pelos matos, dando-lhes lugar que entrassem na aldeia, e fizessem tal matança nas mulheres, meninos e velhos, que nela ficaram, que só um foi tomado vivo, por se meter debaixo do cavalo do capitão.¹⁸

Ao longo da década de 1590, os franceses continuaram comercializando pau-brasil com as aldeias potiguaras resistentes no Rio Grande do Norte, enquanto corsários atacavam navios portugueses. Havia ainda a ameaça de outros países europeus, como os piratas ingleses que passaram a frequentar a costa, a exemplo do famoso corsário Francis Drake, que esteve no Brasil a caminho de sua famosa circum-navegação, e do corsário James Lancaster, que, em 1595, tomou o porto de Olinda por alguns dias — corsários atuavam financiados pelos reis, ao contrário de piratas, que agiam de forma independente.

Era um dano à Coroa, que decidiu reagir. O rei Filipe, então, determinou a construção de um forte no Rio Grande, liberando a Real Fazenda a gastar “tudo o que lhe fosse necessário”.¹⁹ Em 1597,

foi articulado um duplo ataque contra os potiguaras resistentes: por mar, velejou o capitão-mor Manuel de Mascarenhas Homem, com uma armada de seis navios e cinco caravelões, que esperaria no rio Paraíba; por terra, Feliciano Coelho era acompanhado por três companhias a pé, com os capitães Jorge de Albuquerque Coelho (seu irmão), Jerônimo de Albuquerque (filho de Jerônimo de Albuquerque e Muyrã-Ubi) e Antônio Leitão Mirim, e uma a cavalo, guiada por Manuel Leitão. Somavam 188 homens nos quatro grupos, com aliados ameríndios das aldeias de Pernambuco, dos quais noventa eram flecheiros, e 730 homens da Paraíba, quase todos tabajaras, guiados pelos caciques Braço de Peixe, Assento de Pássaro, Pedra Verde, Mangue e Cardo Grande. Levaram um padre engenheiro para traçar a fortaleza. Marcharam em dezembro de 1597, precedidos por espíões que queimavam as aldeias que encontravam após os limites da Paraíba.

Não importava o número de homens, arcabuzes, cavalos, canhões e navios: a arma mais mortífera, mais uma vez, foi a varíola. Após duas décadas de guerra em que a tenacidade bélica dos potiguaras impediu o domínio europeu, a varíola foi disseminada pela expedição de Feliciano Coelho. Conta o cronista frei Vicente do Salvador:

*Mas aos que fugiam os inimigos não fugiu a doença das bexigas, que é a peste do Brasil, antes deu tão fortemente em os nossos índios e brancos naturais da terra que cada dia morriam de dez a doze, pelo que foi forçado ao governador Feliciano Coelho fazer volta à Paraíba para se curarem.*²⁰

Os caravelões de Mascarenhas Homem tentaram entrar em um rio e foram surpreendidos por uma emboscada no mangue. Viram potiguaras acompanhados de cinquenta franceses e levaram uma saraivada de flechas e pelouros, isto é, balas de armas de fogo, e o capitão foi ferido no pescoço. Tantos tripulantes dos barcos morriam de varíola que pediram socorro aos capitães em Pernambuco para manter a construção do forte. Feliciano Coelho retornou da Paraíba em 30 de março de 1598, “só com uma

companhia de 24 homens de cavalo, e duas de pé, de 30 arcabuzeiros cada uma [...] e 350 índios flecheiros com seus principais".²¹ Ele havia se retirado do palco da guerra, mas seus homens deixaram a varíola. Enquanto construíam o forte, grupos de batedores saíam para atacar e massacrar aldeias. Numa dessas expedições, em 1598,

*foram dar em uma aldeia, onde mataram mais de quatrocentos potiguares [sic], e cativaram oitenta, pelos quais souberam que estava muita gente junta, assim potiguares [sic] como franceses, em seis cercas muito fortes, para virem dar sobre os nossos, e os matarem, e se já o não tinham feito era porque adoeciam, e morriam muitos do mal de bexigas.*²²

Assim como na guerra contra os tamoios, a vitória europeia chegou apenas após a epidemia. Com a varíola, a organizada sociedade potiguara se desestruturou, com mortes, fome, falta de abastecimento de alimentos e pânico generalizado. Aproveitando-se da tragédia, o Exército português passou a massacrar doentes e famintos. A varíola é mortal de duas formas: tanto pelos efeitos do vírus quanto pela força com que se espalha e derruba toda a comunidade.

Com a vitória em curso, os portugueses seguiram com a construção do forte, que foi concluído em 1598, e as equipes responsáveis retornaram à Paraíba. No caminho, realizaram mais um massacre: atacaram uma aldeia potiguara em que o tabajara de nome Tavira, convertido e tornado súdito, foi o herói da batalha ao lado dos portugueses, por ter conseguido furar a paliçada e desestabilizar a proteção. No entorno, tiros de arcabuzes e de flechas provocavam gritos de mulheres e crianças potiguaras. No interior da paliçada, os potiguaras reagiram e mataram muitos portugueses na luta corpo a corpo, mas o terrível saldo estimado foi de 1.500 indígenas mortos.

Apenas em 1598, de acordo com os relatos existentes dos sucessivos massacres e ataques a aldeias, foram mais de 2 mil mortos. Com a terra arrasada por tiros, espadas e varíola, estava aberta

a possibilidade de um acordo de “paz”. Para tanto, Jerônimo de Albuquerque, que comandava o forte dos Reis Magos, na região de Natal, se aconselhou com um padre jesuíta e decidiu libertar o poderoso pajé Ilha Grande, que era mantido refém, para que fosse falar com os seus. Os jesuítas sabiam que, sem a voz da autoridade espiritual, não haveria possibilidade de paz, mesmo com o povo massacrado por armas e varíola. Assim, a paz foi aceita, e um grupo de grandes chefes, entre os quais Zorobabé, foi até o forte. Em 11 de junho de 1599, o acordo de paz foi selado.

Mas os potiguaras eram tupis, uma sociedade fragmentada, guerreira, difícil de se submeter a ordens e desmandos de poder. Algumas aldeias seguiram rebeladas, mantendo a resistência. Em 1601, uma nova tentativa de libertação emergiu com o cerco da vila no Rio Grande. Fala-se em 40 mil potiguaras — um número talvez exagerado, pois, segundo os relatos, eles enfrentaram quatrocentos portugueses e trezentos tabajaras liderados por Mascarenhas Homem. Diante da superioridade numérica e das já conhecidas estratégias de guerra, não haveria como perder. Mas 5 mil foram mortos e 3 mil, feitos prisioneiros: uma derrota até então inédita para os potiguaras. Devido à desproporção das forças, John Hemming sugere que talvez já não tivessem mais o apoio francês para arcabuzes e pólvora;²³ outra explicação é que o desfecho da guerra tenha se dado em função dos efeitos da varíola, pois a população indígena encontrava-se debilitada, enfraquecida, faminta e sem reserva de alimentos.

O CONSENSO IMPOSTO E O EXÍLIO DO GRANDE CHEFE

Feita a paz imposta aos potiguaras e tabajaras, a máquina de guerra de conquista portuguesa continuou. Decidiram usar os potiguaras, que, de inimigos, passaram a súditos, para outras conquistas. Os “índios” e os “gentios” ou eram hostis e inimigos, ou súditos e aliados, portanto deveriam ir à guerra ao lado da Coroa. Em 1603, levaram 1.300 guerreiros potiguaras e tabajaras — agora lutando lado a lado, junto dos colonizadores, sob o comando

de Zorobabé — para o sul da Bahia em seis caravelas. Depois de quarenta anos de resistência dos aimorés, inclusive a Mem de Sá, entre Ilhéus e Porto Seguro, os potiguaras foram levados para guerrear contra eles. Após o massacre dos aimorés, segundo relatam os cronistas da época, Álvaro Rodrigues, um senhor de engenho de Cachoeira, teria capturado uma “fêmea aimoré”, ensinado a ela a língua tupinambá, batizado-a de Margarida, providenciado vestimentas e enviado-a para encontrar outros de seu povo, que teriam vindo em “paz”.

Após lutar contra os aimorés, Zorobabé, retornando à Paraíba, passou pela capital, Salvador, onde foi usado para combater um quilombo — descrito pelo frei Vicente do Salvador como uma comunidade “de negros da Guiné fugidos”. É uma passagem importante da história das guerras da conquista, pois não se trata de um episódio isolado em que guerreiros indígenas foram mobilizados pelos invasores coloniais para atacar e reprimir mucambos e quilombos de escravizados africanos. Zorobabé e seus guerreiros mataram vários e fizeram alguns cativos, que foram vendendo pelo caminho. O chefe teria comprado uma bandeira de campo, um cavalo, um tambor e vestidos. Queria estar triunfante no retorno glorioso a sua terra — e aparentemente provocar e humilhar o líder dos tabajaras, seu inimigo fiel. Sua intenção, especificamente, era passar pela aldeia chefiada por Braço de Peixe para desafiá-lo com seu poder guerreiro diante das vitórias que conduzia.

Zorobabé também mandou um recado aos religiosos: queria uma dança dos jovens da igreja e que as portas do local estivessem abertas quando ele passasse. Em um domingo, mandou dizer sua vontade de pregar: como devia dizer a verdade na pregação, falou que iria guerrear, no sertão, contra o cacique Milho Verde, que tinha matado um sobrinho seu, e “seu irmão Pau Seco havia mandado a dar-lhe guerra”.²⁴ Zorobabé estava “pacificado”, isto é, formalmente rendido súdito ao rei de Portugal, mas, a seu modo, ele seguia um chefe guerreiro em busca de batalhas e de vingança, e, para ele, o ímpeto da guerra e seus sentidos existiam independentemente da vontade dos portugueses e de suas guer-

ras por conquista de territórios e escravos. Zorobabé manteve suas características de rebelde e insubordinado, muito provocativo diante das autoridades coloniais, pois era um morubixaba, o chefe com voz para mobilizar seu povo para a guerra.

Esses fatores provocavam temor entre os burocratas coloniais e religiosos, fazendo crescer nos portugueses o medo de uma revolta, pois já estavam cientes da fragilidade política da paz entre os tupis. Diante desse temor, mandaram prendê-lo, levaram-no ao presídio em Salvador e, lá, tentaram envenená-lo. Mas Zorobabé percebeu o plano e recusou a água com veneno que lhe serviram. Também não quis se alimentar para não ser envenenado. Por alguma razão, os portugueses não tiveram coragem de matá-lo. Decidiram exilá-lo em Lisboa. Ainda assim, temeram que ele voltasse ao Brasil e, em 1608, o transferiram para a cidade de Évora, no interior do Alentejo. Lá, em 1609, Zorobabé morreu, no calabouço da prisão. Segundo o frei Vicente do Salvador, “acabou a vida, e com ela as suspeitas da sua rebelião”.²⁵

Em paralelo a isso, os portugueses avançavam na direção oeste pela costa, rumo ao Ceará. Pero Coelho de Sousa organizou, em 1603, uma expedição com 65 mercenários sertanistas e mais de duzentos guerreiros tabajaras e potiguaras, inimigos que passaram a lutar lado a lado, para conquistar um povo que vivia nas margens do rio Jaguaribe. No ano seguinte, conduziu uma multidão de 5 mil pessoas até Camocim, numa expedição em que reinava a fome. Atacaram mais três aldeias, todas fortificadas — segundo os relatos de frei Vicente do Salvador, algumas delas eram muito fortes, com redes de paliçadas de madeira e guaritas. Vitoriosos, impuseram a “paz” aos caciques Irapuã, Ubaúna e Juripari-guaçu e submeteram mais de trinta aldeias ao controle colonial português. No ano seguinte, 1605, o conquistador levou centenas de ameríndios escravizados para serem vendidos no Rio Grande do Norte, um movimento de escravização de pessoas nativas que acontecia no Nordeste e a partir de São Paulo, motor da formação da colônia. Em 1606, o cacique Poti, conhecido como Camarão, recebeu missionários católicos no Rio Grande do Norte. Partes de suas terras foram entregues a colonos que deseja-

vam montar engenhos. Essa negociação fortaleceu a hegemonia territorial portuguesa na região.

No entanto, o controle português era tênue e instável. Em 1608, uma expedição com dois franciscanos foi atacada pelos tacarijus, que mataram o padre Francisco Pinto com um golpe de borduna. Essa arma manchada de sangue foi exposta no Colégio dos Jesuítas da Bahia e servia como amuleto para fomentar a aliança entre Igreja e Coroa na conquista dos povos indígenas.

Na grande expedição de 1605-06 liderada por Pero Coelho, em que foram submetidas mais de trinta aldeias e foram escravizadas centenas de pessoas, estava Martim Soares Moreno, que foi tenente do forte dos Reis Magos, em Natal, e que, em 1609, passou a conduzir as guerras de conquista do Ceará. Sua experiência acumulada nessas guerras mostrava que não havia como vencer nenhuma batalha no Brasil sem apoio nativo, e Moreno procurou estabelecer boas relações com os chefes potiguaras, como Jacaúna. No percurso de conquista que se estende ao longo do território de potiguaras, tremembés e tabajaras, o que corresponde a Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, os chefes formariam a estrutura guerreira fundamental para derrotar a França Equinocial, na segunda tentativa francesa de constituir uma colônia na América do Sul, com a construção de um forte em São Luís, no Maranhão, em 1612. A partir do Maranhão, os portugueses iniciariam a invasão da Amazônia, o que trataremos no próximo capítulo.

Um dos povos tupis mais pujantes da costa, os potiguaras tiveram de servir às conquistas portuguesas e lutar contra os franceses. Entre 1630 e 1654, quando o Nordeste foi ocupado pelos holandeses, viram ali uma possibilidade de se livrar dos portugueses e tentar reconstruir a autonomia. Aliaram-se com uma grande esquadra holandesa que chegou à baía da Traição em 1625. A partir de então, com os holandeses derrotados, foram escravizados e aldeados. Os aldeamentos tornaram-se vilas, e as informações sobre os potiguaras desapareceram paulatinamente dos relatos nos séculos subsequentes em um projeto político-colonial de assimilação.

No poema “Invasão”, a escritora Eliane Potiguara denuncia a violência da invasão e da conquista que atingiu não apenas seu povo, mas todos os povos originários. Novamente, como no capítulo anterior, vemos que as vozes silenciadas da história, as visões dos vencidos, ainda hoje gritam para recobrar o seu lugar no mundo e para fugir de um “cenário macabro [que] te é reservado”, como ela descreve as intenções dos colonizadores:

*Quem diria que a gente tão guerreira
Fosse acabar um dia assim na vida.*

*Quem diria que viriam de longe
E transformariam teu homem
Em razão para as rapinas²⁶*

Em que pese toda a tragédia dos 450 anos de violência colonial — e de tenaz resistência anticolonial e anticonquista —, os potiguaras nunca deixaram de ocupar a região da baía da Traição. Em todos os séculos, há provas desse comportamento, como em 1859, quando escreveram uma carta a dom Pedro II pedindo a expulsão dos invasores de suas terras. Reorganizaram-se politicamente nos anos 1970, enquanto a ditadura civil-militar de 1964–85 tentava exterminar os últimos sobreviventes, e, liderados por grandes chefes, como Daniel Santana, Domingos Barbosa, Seu Vado, Vicente José da Silva, Domingos Henrique, Cabquinho Potiguara, Dedé, Capitão, Josesi e Anibal, conseguiram expulsar os fazendeiros invasores e obtiveram a demarcação da Terra Indígena Potiguara em 1983, da Terra Indígena Jacaré de São Domingos em 1988 e da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór em 2004 — e ainda aguardam a demarcação de Mundo Novo/Viração. Atualmente, liderados por caciques e professores e professoras indígenas, reaprendem nas escolas a se comunicar em tupi-guarani.

NOTAS

- 1** | Salvador, 1982, pp. 184-5.
- 2** | Ibid., p. 66.
- 3** | Ibid., p. 185.
- 4** | Ibid., p. 67.
- 5** | Ibid., p. 68.
- 6** | Ibid., p. 70.
- 7** | "Chancelaria de D. Sebastião e D. Henrique I (1557-1580): Doações, Offícios e Mercês: Livro 42, Folha 382v". Portugal: Biblioteca do Tombo, 1579.
- 8** | Salvador, 1982, p. 75.
- 9** | Ibid., p. 76.
- 10** | Anônimo, citado em Hemming, 2007, p. 249.
- 11** | Salvador, 1982, p. 182.
- 12** | Ibid., p. 227.
- 13** | Ibid., p. 228.
- 14** | Hemming, 2007, p. 250.
- 15** | Moonen, 2008, pp. 4-5.
- 16** | Citado por Hemming, 2007, p. 253.
- 17** | Hemming, 2007, p. 255.
- 18** | Salvador, 1982, p. 265.
- 19** | Ibid., p. 267.
- 20** | Ibid., p. 268.
- 21** | Ibid., p. 269.
- 22** | Ibid., p. 270.
- 23** | Hemming, 2007, p. 259.
- 24** | Salvador, 1982, p. 291.
- 25** | Ibid., p. 292.
- 26** | Potiguara, 2018, p. 30.

