

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS SOCIAIS**

VINÍCIUS PIRES

**DESCRIÇÕES PORTUGUESAS E FRANCESAS ACERCA DOS
NATIVOS DA COSTA BRASILEIRA ENTRE 1549 E 1615:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DESSES OLHARES**

**FRANCA
2012**

VINÍCIUS PIRES

**DESCRIÇÕES PORTUGUESAS E FRANCESAS ACERCA DOS
NATIVOS DA COSTA BRASILEIRA ENTRE 1549 E 1615:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DESSES OLHARES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como exigência final para obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura.

Linha de pesquisa: História e Cultura Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal.

**FRANCA
2012**

Pires, Vinícius

Descrições portuguesas e francesas acerca dos nativos da costa brasileira entre 1549 e 1615 : aproximações e distanciamentos desses olhares / Vinícius Pires. Franca: [s.n.], 2012. 104 f.

Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

1. Índios da América do Sul – Brasil. 2. Brasil – História – Período Colonial – 1500-1822. 3. Relações interculturais.

CDD – 981.021

VINÍCIUS PIRES

**DESCRIÇÕES PORTUGUESAS E FRANCESAS ACERCA DOS
NATIVOS DA COSTA BRASILEIRA ENTRE 1549 E 1615:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DESSES OLHARES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como exigência final para obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura.

Linha de pesquisa: História e Cultura Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: _____
Prof^a. Dr^a. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

Primeiro(a) examinador(a): _____

Segundo(a) examinador(a): _____

Franca, _____ de _____ de 2012.

Para Kátia e Norma.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora e amiga Ana Raquel Portugal, pelo prazeroso trabalho de orientação ao longo dos seis últimos anos e pelo profissionalismo. Muito obrigado pela paciência e confiança.

Aos professores doutores da Universidade do Porto, onde realizei estágio de pesquisa em 2010: Armando Luís Gomes de Carvalho Homem, por acolher nossos estudos no Departamento de História e Estudos Políticos e Internacionais da Faculdade de Letras; Gaspar Martins Pereira por receber a pesquisa no Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória” (CITCEM) e, Amélia Polónia pela carinhosa recepção nas dependências da Faculdade, pela leitura, comentários e sugestões, bibliográficas e teóricas, acerca do projeto de pesquisa e também por supervisionar minhas investigações nas bibliotecas universitárias e de especialidades.

Aos professores doutores Ivan Aparecido Manoel e Marisa Saenz Leme pelas contribuições no exame de qualificação.

Às professoras doutoras Eliane Deckmann Fleck, Maria Regina Celestino de Almeida e Marina de Mello e Souza, pelos e-mails, encontros e pareceres enriquecedores que auxiliaram a realização deste trabalho.

Aos professores doutores Moacir Gigante, Márcia Capelari Naxara que, assim como a professora Marisa Saenz Leme, ministraram aulas durante a graduação e contribuíram para o meu desenvolvimento acadêmico.

À Máisa Helena de Araújo, supervisora da Seção Técnica da Pós-Graduação do curso de História, por sempre esclarecer e solucionar as minhas dúvidas em relação aos documentos requeridos e aos prazos estipulados pelo Programa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNESP (PROPG) pelo apoio financeiro à pesquisa.

De maneira mais que especial, agradeço à minha amiga Norma pelo apoio, conselhos, broncas e sorrisos ao longo de toda a minha vida.

Aos amigos da Pós: Cristiane Olegário, Danielle Mércuri, Dominique Monge, Lílian Martins, Maria Emília Granduque e Thiago Simoni. Muito obrigado pelos esclarecedores debates acadêmicos e agradáveis conversas sobre tudo e todos.

Aos amigos Ana Renata Assis, Joaquim de Oliveira Neto e Karine de Almeida que, mesmo morando em outras cidades, sempre que podem, aparecem. Essas visitas me trazem alegrias e ânimo para continuar em Franca.

Aos amigos francanos e de profissão Carlos Antônio Reis, Luís Otávio Rosa, Melina Limonta e Ricardo Mércuri. Obrigado pela constante companhia e por compartilharem comigo os prazeres e as agonias da prática docente.

À Kátia, pelo incentivo, carinho e paciência, como também pelas contribuições a esta pesquisa.

Mãe Simone (*in memoriam*) e vó Nayr (*in memoriam*)... sempre amarei vocês!

Disse Vespúcio, numa passagem que se tornou célebre, que é lícito designar como “novo mundo” as regiões que visitou durante a viagem por duas razões. A primeira, porque ninguém antes soube que existiam; a segunda, porque é opinião comum que o hemisfério Sul estava ocupado somente pelo Oceano. Bem, parece claro que esses dois motivos justificam qualificar as regiões a que se refere Vespúcio como algo “novo” no sentido de recém achadas e não previstas. Mas, por que há de ser lícito considerá-las como um “mundo”?

Edmundo O’Gorman, A invenção da América, 1992.

PIRES, Vinícius. **Descrições portuguesas e francesas acerca dos nativos da costa brasileira entre 1549 e 1615: aproximações e distanciamentos desses olhares**. 2012. 104 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.

RESUMO

Nosso objetivo principal consiste em mapear os relatos de portugueses e de franceses que se dedicaram a apresentar e narrar os indígenas da costa brasileira e seus costumes para o público europeu, buscando analisar as possíveis aproximações e distanciamentos desses relatos no que diz respeito às descrições sobre tais índios. Depois disso, procuraremos evidenciar, ainda através dos documentos, que as relações estabelecidas entre os nativos e os brancos também foram pautadas pelos interesses, vontades e acordos propostos pelos indígenas, assim, somos levados a repensar a inclusão desses índios na história colonial brasileira não mais como vítimas apáticas e desprovidas de anseios, mas sim como sujeitos que produziram e viveram suas próprias histórias. Os documentos aos quais fazemos referência foram produzidos, majoritariamente, de meados do século XVI, mais especificamente a partir de 1549, o ano da chegada dos jesuítas na jovem colônia portuguesa, até 1615, quando o projeto francês que visava instalar uma colônia no litoral maranhense, a França Equinocial, foi desfeito.

Palavras-chave: Brasil; séculos XVI e XVII; narrativas coloniais; contatos interétnicos; europeus; indígenas.

PIRES, Vinícius. **French and Portuguese descriptions regarding the native people of the Brazilian coast between 1549 and 1615: connections and differences between these views.** 2012. 104 p. Paper (Master's Degree in History) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.

ABSTRACT

Our main goal is to map the reports made by Portuguese and French explorers who devoted themselves to presenting and describing the native inhabitants of the Brazilian coast and their habits to the Europeans, aiming at analyzing the possible connections and differences among these reports concerning the descriptions of such people. Afterwards, we expose, still through these documents, the fact that the relationships established between the native and foreign people were also motivated by the interests, desires, and arguments presented by the indigenous Brazilians. Thus, we are led to reconsider the inclusion of these natives in the Brazilian colonial history no longer as listless and wishless victims, but now as the subject and creators of their own stories. The documents used as our reference were produced in the mid-16th century, specifically from the year 1549, when the Jesuits first set foot in the new Portuguese colony, to 1615, when the French project that aimed at establishing a colony in the coast of Maranhão, the Equinoctial France, was canceled.

Key words: Brazil; 16th and 17th centuries; colonial narratives; interethnic contacts; Europeans; indigenous Brazilian people.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
CAPÍTULO 1 O BRASIL FRANCÊS EM SUAS DUAS FORMAS	17
1.1 A França Antártica (1555 - 1560).....	21
1.2 A França Equinocial (1612 - 1615).....	27
CAPÍTULO 2 PRIMEIRAS IMAGENS DA NATUREZA E DOS HABITANTES DO BRASIL	43
2.1 Exaltação e degeneração da natureza.....	44
2.2 Idealização e degeneração dos nativos.....	62
CAPÍTULO 3 A ATUAÇÃO INTERÉTNICA DOS INDÍGENAS SOB A PENA DE PORTUGUESES E DE FRANCESES	69
3.1 Perspectivas teóricas de análise.....	69
3.2 Os interesses, as alianças e os acordos, de guerra ou de paz, entre os índios e os não-índios.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

APRESENTAÇÃO

De início, cabe aqui mencionar que abarcaremos nesta pesquisa relatos de viagens, descrições, tratados, crônicas, sermões, diálogos, cartas portuguesas e francesas acerca da natureza e dos habitantes do Brasil. Estes textos foram produzidos, em sua grande maioria, entre meados do século XVI, mais especificamente a partir de 1549, o ano da chegada dos jesuítas na jovem colônia portuguesa, e o ano de 1615, quando os normandos foram expulsos definitivamente do Maranhão pelas tropas lusas. Deve-se mencionar que, apesar da variedade de gênero, tal produção textual não foi extensa, uma vez que os portugueses não tinham o hábito de escrever textos divulgando as novas terras, bem como não foram muitos os viajantes franceses, nesse período, que passaram pelo Brasil. Variados foram os discursos acerca dos nativos do Novo Mundo durante o século XVI e início do século XVII e, juntamente à colonização territorial, encontramos a conquista espiritual, buscada pelos religiosos, atrelada a um novo modelo literário que conhecerá grande sucesso e eficiência: as cartas.¹

Dentre outros religiosos, os relatos dos padres António Blazquez, Jácome Monteiro, Luís da Grã e Manuel da Nóbrega, do qual se destacaram a *Informação da Terra do Brasil* (escrita em 1549), *Diálogo sobre a Conversação do Gêntio* (escrito em 1557), *Informação das Coisas da Terra e Necessidade que há para Bem Proceder Nela* (escritas em 1558) e *Tratado Contra a Antropofagia* (escrito em 1559), encontram-se organizados nas obras do padre Serafim Leite que, consciente da importância destas cartas, continuou o trabalho já iniciado por historiadores do IHGB que, desde 1885, se tinham empenhado em localizar e publicar relatos dos inicianos. Trabalhando nos arquivos da Companhia em Roma, Portugal e Espanha, Serafim Leite localizou cartas perdidas, verificou datas, autores e destinatários, transcreveu e, em seguida, as publicou.² Utilizaremos em nossa pesquisa a edição: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. vols. I, II e III. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. Também faremos referência a outra organização do jesuíta: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vols. I, II, III, IV e V. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. Os volumes, de ambas as organizações, foram divididos temporalmente pelo autor de acordo com as datas dos documentos.

Para nos referirmos aos textos de José de Anchieta, utilizaremos duas compilações das cartas escritas e recebidas por ele durante toda sua estadia no Brasil, importantes exemplares

¹ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. **Estudos Avançados**, vol. 4, nº 10. São Paulo: Edusp, 1990. p. 91.

² Cf. LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI*. In: **Revista Brasileira de História**, vol. 22, nº 43. São Paulo: Associação Nacional de História, 2002. p. 52.

do conjunto epistolar jesuítico quinhentista, principal vínculo comunicativo entre o missionário, seus superiores e seus subordinados. As edições que utilizaremos são: ANCHIETA, José de. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Editora Loyola, 1984 e *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. Esta versão foi preparada a partir da edição de 1933, com prefácio de Afrânio Peixoto e notas de Alcântara Machado (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Além da fauna e da flora, Pero de Magalhães Gandavo relatou acerca dos primórdios da colonização, das distintas tribos indígenas e descreveu as diversas capitanias em que se dividia o território brasileiro. Traçou, por fim, um retrato das potencialidades da colônia portuguesa, bem como a vastidão territorial e seus recursos econômicos; em outras palavras, Gandavo realizou um apelo à fixação dos lusitanos na nova província através de uma espécie de propaganda de incentivo à migração. Ambos os textos foram redigidos na década de 1570, inclusive, a *História da Província de Santa Cruz* foi impressa, pela primeira vez, em Lisboa por Antônio Gonçalves no ano de 1576 e foi traduzida logo de imediato para o castelhano. Já o seu *Tratado da Terra do Brasil* permaneceu inédito até o ano de 1826 quando foi publicado no 4º volume da Coleção de Notícias para a História da Geografia das Nações Ultramarinas. Utilizaremos em nosso trabalho a edição: GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

Membro de uma expedição naval que se destinava à África, mas que teve sua rota desviada, Gabriel Soares de Sousa estabeleceu-se na Bahia em 1569 e montou o engenho de Jaguaripe. Voltou a Portugal somente em 1584 para conseguir da corte o privilégio de explorar minérios e pedras preciosas ao longo do rio São Francisco. Enquanto aguardou o consentimento régio, escreveu seu famoso tratado em 1587, dividido em duas partes: *Roteiro Geral e Memorial das Grandezas da Bahia*, descrevendo informações sobre os costumes indígenas, a agricultura desenvolvida por eles, os animais e as plantas do Brasil. A primeira publicação da obra foi realizada em Lisboa por Francisco Adolfo de Varnhagen no ano de 1851. A edição que utilizaremos é: SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971. Esta versão foi preparada a partir da primeira edição.

O primeiro relato publicado na França, acerca da França Antártica, foi escrito pelo frade franciscano André Thevet entre 1555 e 1556. Apesar de causar grande discussão e polêmica por causa dos assuntos relatados, como, por exemplo, a antropofagia, a obra alcançou grande difusão na corte e foi impressa em duas edições seguidas, uma em 1557 e

outra em 1558. Em seguida, no ano de 1561, foi impressa a edição italiana e, posteriormente, em 1568, saiu das prensas a edição inglesa. Utilizaremos em nossa pesquisa a edição: THEVET, André. *As singularidades da França Antártica: a que outros chamam de America*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.

Entre os protestantes enviados por João Calvino à França Antártica, estava Jean de Léry que permaneceu na baía de Guanabara por quase um ano, de 1557 a 1558. De volta à terra natal, o huguenote concluiu seu primeiro manuscrito no ano de 1563, contudo, a obra se perdeu e foi reencontrada treze anos depois. Dessa maneira, a primeira publicação ficou pronta apenas em 1578. A edição que utilizaremos é: LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Martins e Edusp, 1972. Esta edição foi preparada a partir da edição de 1580, ampliada e revisada pelo próprio Léry que, por sua vez, referiu-se à primeira edição de 1578.

No contexto da França Equinocial, Claude d'Abbeville, em solo brasileiro desde 1612, escreveu *Historie de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* em 1614. A publicação da obra em edição luxuosa, assim como as cerimônias solenes e a impressão de gravuras que representavam os índios em posturas que remetiam à servidão, procurou encorajar novos aventureiros e preparar uma possível migração à colônia Equinocial. Utilizaremos em nosso trabalho a edição: ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

A obra de Yves d'Evreux, por fim, também conhecida como a *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, foi escrita pelo capuchinho em 1615, contudo, conheceu sua primeira edição apenas em 1874. É um texto importante para o conhecimento da presença francesa no Brasil colonial e dos costumes indígenas da região e da época. A edição que utilizaremos é: EVREUX, Yves d'. *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002.

Depois de realizar esta sucinta exposição de alguns dos documentos mais referenciados nesta pesquisa,³ pontuaremos, também de forma concisa, os assuntos abordados em cada um dos três capítulos que compõem a dissertação. No primeiro, buscaremos explorar quais os possíveis interesses franceses, tanto da Coroa como de particulares, pelo Novo Mundo e, especialmente, pelo Brasil. Depois, procuraremos apresentar as distintas maneiras

³ Com exceção do primeiro capítulo, onde mantivemos a tradução elaborada por Andrea Daher dos documentos em francês citados em seu livro, Cf. DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial: 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007; as traduções e as atualizações do português realizadas nos segundo e terceiro capítulos foram feitas por nós.

utilizadas na formação dos planos de colonização francesa em relação aos territórios brasileiros. Além disso, igualmente buscaremos entender os motivos pelos quais a América deixou de ser um mero caminho para o comércio com o Oriente e se tornou um local para possíveis estabelecimentos normandos. Para isso, priorizaremos quatro contextos que apresentam as relações estabelecidas entre os nativos da jovem colônia portuguesa e os franceses. Acerca da primeira metade do quinhentos, dissertaremos sobre a viagem de Binot Paulmier de Gonneville que, devido a um desvio na rota marítima de sua nau, que estava direcionada para o Oriente, teria aportado no litoral do atual Estado de Santa Catarina em 1504 e também sobre a suntuosa festa, realizada em 1550, que recepcionou o rei da França, Henrique II, e sua esposa Catarina de Médici em Rouen. Além desses eventos, entre 1555 e 1560, a baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, foi o palco de uma tentativa de estabelecimento francês liderado por Nicolas Durand de Villegagnon. Anos depois, entre 1612 e 1615, já no século XVII, uma segunda tentativa de colonização, dessa vez na região norte do território brasileiro, mais especificamente na atual capital do Maranhão, São Luís, foi elaborada por particulares, com a ajuda dos capuchinhos e com o aval da Coroa francesa.

Juntamente com os colonos, religiosos e viajantes portugueses, os religiosos e viajantes franceses também registraram suas impressões sobre o Brasil, principalmente em relação à natureza e aos habitantes que faziam parte dela. No segundo capítulo, portanto, apresentaremos as primeiras imagens construídas pelos europeus acerca da natureza, onde a fertilidade do solo, a variedade da fauna, a exuberância da flora e o clima ameno foram, com algumas exceções, uma constante nos relatos do período. Sobre os nativos, no século XVI, é importante ressaltar que eles encontravam-se na porção territorial concedida a Portugal pelo Tratado de Tordesilhas, logo, foram as nações de língua guarani e, principalmente, tupi que contribuíram para a formação das primeiras representações dos indígenas. Os grupos localizados na região do rio Amazonas que, na época, era um rio de posse espanhola, não contribuíram diretamente para a formação dessas imagens. Na primeira carta sobre o Brasil e sobre os brasileiros, a ideia de que os índios não idolatravam coisa alguma é tão forte que Pero Vaz de Caminha acabou por iniciar duradouras e duvidosas imagens. Contudo, foram as cartas do cosmógrafo italiano Américo Vespúcio que tornaram notável a Terra de Santa Cruz e seus habitantes. Foi ele que descreveu pela primeira vez a antropofagia e dissertou acerca da longevidade indígena. A partir da década de 1550, o conhecimento em relação ao Brasil tornou-se mais preciso e uma das características que cada vez mais ganhou evidência no período foi a ausência de bens materiais entre os nativos, e o calvinista francês Jean de Léry foi um dos principais disseminadores dessa ideia. Outra representação amplamente difundida

na Europa foi a possível falta de valores políticos e religiosos entre os tupi. Gandavo, de maneira singular, foi o precursor desta ideia ao relatar que os nativos não tinham fé, nem lei, nem rei. Assim, é notável que estas primeiras impressões dos europeus diante da natureza e dos nativos, ao longo do quinhentos e início do seiscentos, passaram por consideráveis transformações.

No terceiro e último capítulo, objetivamos destacar que os indígenas manifestaram-se como sujeitos ativos dentro dos processos de colonização, (re)agindo de várias maneiras e movimentando as oportunidades aos seus alcances para conquistarem seus objetivos. Utilizaremos, para auxiliar a leitura dos documentos, estudos históricos, antropológicos e etno-históricos que possibilitam o entendimento acerca das relações de contato entre as duas culturas amplamente distintas e mostram que muitas ocasiões foram possíveis e desabrocharam a partir dos benefícios buscados pelos próprios índios. Partindo dessas considerações, o conceito de “aculturação” transforma-se totalmente e, ao invés de opor-se à adaptação, passa a aceitá-la e a desenvolver-se junto com ela. Dessa maneira, procuraremos considerar que as relações estabelecidas entre índios e europeus também foram pautadas pelos interesses, vontades e acordos, de guerra ou de paz, propostos pelos indígenas e, com isso, somos levados a repensar a inclusão desses nativos na história colonial do Brasil não mais como vítimas apáticas e desprovidas de anseios, mas sim como sujeitos que produziram suas próprias histórias.

Por fim, mas não menos importante, também cabe aqui mencionar que, entre os meses de junho e agosto de 2010, a pesquisa foi realizada junto à Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) e ao Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória” (CITCEM),⁴ em Portugal, sob a supervisão da professora doutora Amélia Maria Polónia da Silva, principal pesquisadora da equipe portuguesa do “Dynamic Complexity of Cooperation-Based Self-Organizing Networks in the First Global Age” (DynCoopNet), que avalia os mecanismos de cooperação e os modelos de análise de redes informais e auto-

⁴ O Centro foi criado em 15 de maio de 2007, agregando investigadores de várias proveniências e integrando quatro Unidades de Investigação: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (CIUHE); Instituto de História Moderna (IHM-UP); Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho (NARQ); e Núcleo de Estudos Literários (NEL). A Unidade tem como instituições de acolhimento a Faculdade de Letras da Universidade do Porto e a Universidade do Minho (Braga) e é composta por cerca de 300 investigadores de História e de outros domínios científicos, como os Estudos Culturais e Literários, a Arqueologia, a História da Arte, a Demografia Histórica, a Ciência da Informação, a Antropologia, a Museologia e a Arquitetura, organizados em cinco grupos de investigação: “História das populações” (Coord.: Carlota Santos, ICS-UM); “Memória, património e construção de identidades” (Coord.: Gaspar Martins Pereira, FLUP); “Multiculturalidade e diálogo internacional” (Coord.: John Greenfield, FLUP); “Paisagens, fronteiras e poderes” (Coord.: Maria Augusta Lima Cruz, ICS-UM); “Sociabilidades, práticas e formas de sentimento religioso” (Coord.: Zulmira Santos, FLUP). Para maiores informações sobre o CITCEM, seus eventos e conferências, acessar o site <<http://www.citcem.org/index.php?page=57>>. Acesso em 29 jul. 2010.

organizadas na época moderna, especialmente no período da expansão marítima e colonial dos países europeus.⁵ Vale destacar, ainda, que o vínculo do estágio no exterior foi possível devido ao convênio entre o Departamento de História da UNESP/Franca e o Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais (DHEPI) da Universidade do Porto, que não se restringe apenas ao intercâmbio de docentes e de publicações, mas também é um intercâmbio para os alunos das duas instituições.

⁵ Cf. POLÓNIA, Amélia (Coord.). **Projeto DynCoopNet de Portugal**. Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/>>. Acesso em 29 jul. 2010.

CAPÍTULO 1 O BRASIL FRANCÊS EM SUAS DUAS FORMAS

Na *História da Província de Santa Cruz*, publicada em 1576, o viajante português Pero de Magalhães Gandavo descreveu que além do “[...] pouco caso que os portugueses fizeram sempre da mesma província [o Brasil], os estrangeiros a tem noutra estima e sabem suas particularidades melhor e mais de raiz que nós”¹. Em 1627, Frei Vicente do Salvador, apontado como o primeiro historiador brasileiro², ainda chamou a atenção para a forma com que os portugueses lidavam com as terras por eles conquistadas:

[...] da largura que a terra do Brasil tem para o sertão não trato, porque até agora não houve quem a andasse por negligência dos portugueses, que, sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar, como os caranguejos.³

Essas passagens consideram o desamparo, pelos lusitanos, de suas terras no Novo Mundo, graças aos interesses, quase que exclusivos, de comércio, de reflexão e de conhecimento pelas Índias. Ademais, é intenso o alerta que Pero de Magalhães Gandavo faz sobre os grandes perigos e problemas que os estrangeiros, principalmente os franceses, poderiam causar se as terras portuguesas ficassem por mais tempo desamparadas, pois, de maneira geral, com exceção de Portugal, todos os países europeus que estabeleceram contato com o Novo Mundo fascinaram-se de imediato por ele e pelas suas possibilidades, tanto materiais quanto filosóficas: a Espanha dedicou-se ao México e ao Peru, a Inglaterra dedicou-se à Flórida, e a França, sobretudo, dedicou-se ao Brasil.⁴ Outro argumento que corrobora essa dita desatenção inicial é o de que a primeira carta portuguesa sobre a então Terra de Vera Cruz e seus habitantes, escrita por Pero Vaz de Caminha, permaneceu inédita nos arquivos da Coroa até 1773.⁵

¹ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 76.

² Nascido na cidade de Salvador, o franciscano é considerado o “pai” da história brasileira por redigir a primeira obra que versa sobre o passado da então jovem colônia de Portugal, como registra BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). **História da expansão portuguesa: do Índico ao Atlântico (1570-1697)**, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. p. 397.

³ SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975. p. 59.

⁴ Além do Brasil, o Canadá (1535-1543) e a Flórida (1562-1565) deram lugar às outras experiências coloniais francesas na América durante o século XVI.

⁵ Em relação à escassa divulgação dos novos conhecimentos adquiridos com a expansão e a possível existência de uma política de sigilo acerca dos descobrimentos portugueses, para evitar, entre outros motivos, a concorrência com outros reinos, consultar CORTESÃO, Jaime. **A política de sigilo nos descobrimentos**. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1996. Outros historiadores, em contrapartida, defendem a impossibilidade de uma política de sigilo nos séculos XV e XVI, e a ausência de informações sobre os planos de expansão além-mar se justificaria, pois narrar os possíveis descobrimentos não era o principal interesse do

Anterior aos escritos portugueses acima expostos, o primeiro navio francês em terras americanas de que se tem notícia foi o de Binot Paulmier de Gonneville, Andrieu de la Maré e Antoine Thiéry⁶ que, devido a um desvio em sua rota marítima, teria aportado no litoral do atual Estado de Santa Catarina em 1504. Quando retornaram à França, um ano depois, segundo o depoimento que fizeram a um escrivão real,⁷ Gonneville e seus sócios narram que resolveram armar um navio e partir para o Oriente, após notarem “[...] as belas riquezas de especiarias e outras raridades”⁸ vindas de Calicute, quando faziam comércio no porto de Lisboa, em Portugal. Isso porque, nessa época, a relação era intensa entre os portos da Normandia e de Lisboa, especialmente na negociação de trigo e de tecidos, da parte francesa, e de especiarias e outras curiosidades, como relatou Gonneville, que os lusitanos traziam de além-mar.⁹

Segundo o depoimento, depois de obterem informações de navegadores que já haviam feito a viagem para Calicute e de contratar dois pilotos portugueses, Sebastião de Moura e Diogo Coutinho, Gonneville e seus sócios aparelharam somente um navio, carregando-o da maneira que os navegadores lusos recomendaram: com pentes, espelhos, facas, veludo, todo o tipo de quinquilharia e, principalmente, “[...] tudo igual ao que costumam carregar os portugueses, por serem essas coisas, do lado de lá e no caminho, as de melhor tráfico.”¹⁰ Não só o carregamento, mas também o trajeto desenhado estava de acordo com a rota que os portugueses haviam estabelecido para chegar às Índias Orientais,¹¹ contornando o continente africano.

No entanto, de acordo com os depoentes, após fazer algumas escalas nas Canárias e em Cabo Verde, o navio enfrentou fortes tempestades, dessa maneira, seu percurso foi

período, que glorificava os monarcas a partir de outros parâmetros. Sobre o assunto, consultar ALBUQUERQUE, Luís de. **Dúvidas e certezas na história dos descobrimentos portugueses**. Lisboa: Vega, 1990.

⁶ Sobre o assunto, consultar PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁷ O inventário da viagem do capitão Gonneville, de autoria conjunta, é uma espécie de registro dos artigos perdidos no naufrágio da embarcação ao retornar à França em 1505. É uma obra conjunta porquanto é o depoimento de Gonneville e de seus sócios a um escrivão da coroa, com vistas a receberem uma indenização, uma vez que padeceram diante de piratas ingleses. Por ser um depoimento narrado, o texto foi escrito, pelo escrivão, na terceira pessoa do plural, com os incisos principiaidos em “dizem que” e outras expressões similares. Cf. *Ibid.*, p. 77.

⁸ GONNEVILLE, Binot Paulmier de. **Relação da viagem do Capitão de Gonneville às Novas Terras das Índias**. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Catarinense/Fontes/gonneville.html>>. Acesso em 14 nov. 2010.

⁹ Cf. PERRONE-MOISÉS, Leyla. *op. cit.* p. 38.

¹⁰ GONNEVILLE, Binot Paulmier de. *op. cit.*

¹¹ Sobre o pioneirismo português em relação ao expansionismo marítimo europeu, consultar THOMAZ, Luís Filipe. Expansão portuguesa e expansão europeia: reflexões em torno da gênese dos descobrimentos. In: Id. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

alterado e, depois de alguns meses navegando pelo Atlântico, o capitão conseguiu alcançar a foz de um rio desconhecido.¹² Interessados em uma possível indenização da Coroa, Gonville e seus sócios, no depoimento acerca dos seis meses em que permaneceram no litoral do Novo Mundo, se colocaram mais preocupados com o estado da embarcação do que em descrever os nativos e seus costumes ou a natureza exótica do lugar, por isso, o que relataram ao escrivão é um inventário das mercadorias levadas para fazer escambo no Oriente e do carregamento trazido daquele lugar, que foram perdidos num naufrágio após o ataque de piratas ingleses no Canal da Mancha. Entre as mercadorias perdidas, estaria um carregamento de pau-brasil, plumas e animais.¹³

Destarte, podemos conceber que a primeira passagem de um navio francês por terras americanas teria ocorrido de maneira acidental, ou seja, o objetivo de Gonville e de seus sócios seria ir em busca das especiarias e das outras fortunas disponíveis no comércio oriental, realizando a mesma rota que Vasco da Gama fizera alguns anos antes, contornando a África. Mas, para que a viagem não se tornasse um grande prejuízo, após os reparos necessários para voltar à França, os normandos carregaram o navio com pau-brasil e outros artigos que eles poderiam vender na Europa. Além de apontar que o interesse dos comerciantes, inclusive dos negociantes franceses, ainda residia no mercado oriental, a viagem de Gonville é um modelo dos empreendimentos privados das cidades portuárias francesas em relação ao comércio marítimo, que, de maneira geral, permaneceria assim durante a primeira metade do século XVI.

Por sua vez, a partir da década de 1530, a Coroa francesa procurou participar mais ativamente das campanhas marítimas agenciadas pelos seus súditos. Os alvos passaram a ser os territórios que poderiam ser explorados sem entrar em conflito com a Espanha ou com Portugal. Para Francisco I, o Tratado de Tordesilhas, firmado entre as nações ibéricas, fazia alusão apenas às regiões por elas descobertas, o que abria espaço para a ação francesa nos territórios descobertos pelos próprios franceses ou já conhecidos dos europeus.¹⁴ Mas, a ideia de explorar essas regiões ao norte do Novo Mundo seria, ainda, alimentada pela esperança de chegar ao Oriente por uma passagem situada nessas terras.

Outro apontamento, no entanto, que permite afirmarmos com mais garantia a assiduidade das viagens francesas aos territórios portugueses, diz respeito a um evento

¹² Provavelmente a foz do rio São Francisco do Sul, localizada no atual Estado de Santa Catarina.

¹³ Cf. GONVILLE, Binot Paulmier de. op. cit.

¹⁴ Cf. BONNICHON, Philippe. **Los navegantes franceses y el descubrimiento de América: siglos XVI, XVII y XVIII**. Madrid: MAPFRE, 1992. p. 72.

bastante pitoresco sucedido em 1550 na cidade de Rouen,¹⁵ apontado por alguns historiadores¹⁶ como o maior episódio representativo do interesse francês pelas terras americanas. Na ocasião, os cidadãos de Rouen prepararam um suntuoso festejo para recepcionar o rei da França, Henrique II, e a sua esposa, Catarina de Médici. Somado às solenidades religiosas e às arguições oficiais, os organizadores montaram um espetáculo singular: a exibição do cotidiano indígena do Novo Mundo.¹⁷ A interpretação aconteceu às margens do rio Sena, onde pequenos barcos e grandes navios serviram de alegoria para a comercialização entre as naus francesas e os selvagens no litoral americano. Um pouco mais distante do rio, numa espécie de arena, as singelas árvores locais foram ornamentadas com vistosas folhagens e frutas embarcadas da região costeira do Brasil. Macacos, papagaios e outras tantas espécies de aves foram levadas para que representassem toda a grandeza da flora e da fauna do Novo Mundo. No centro da arena, reproduziram uma aldeia indígena, com algumas ocas e diversas redes suspensas nas árvores.¹⁸ Nesse cenário, cerca de cinquenta nativos brasileiros eram confundidos com os duzentos franceses, completamente nus e amorenados. Enquanto alguns interagiam com os seus arcos e as suas flechas, outros permaneceram deitados nas ocas e nas redes. Em uma das margens do rio Sena, intérpretes meticulosamente caracterizados faziam alusão ao escambo, carregando troncos de pau-brasil para o interior das embarcações francesas e, em troca, recebiam espelhos e machados. O ápice do espetáculo ocorreu quando a aldeia dos indígenas que comercializava com os franceses foi atacada por uma tribo inimiga, incendiando as suas ocas e dando início a um combate diante dos admirados espectadores europeus.¹⁹

Este singular espetáculo realizado pela cidade normanda nos proporciona considerar que a materialização de tal festividade não seria plausível sem alguns intercâmbios anteriores entre a França e o Brasil,²⁰ afinal, agrupar cinquenta indígenas e duzentos franceses, todos despídos como os selvagens americanos, além das plantas e dos animais, e ainda, reproduzir

¹⁵ Cf. FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976. p. 48.

¹⁶ Dentre os historiadores, destaca-se o artigo de MOLLAT, Michel. As primeiras relações entre a França e o Brasil: dos Verrazano a Villegaignon. In: **Revista de História**, v. 34, nº 70. São Paulo: Edusp, 1967. p. 343-358.

¹⁷ Torneios e cavalhadas eram festas usuais na época e Henrique II fora festejado em Lion tempos antes, logo, Rouen não mediu esforços para superar a outra cidade em pompa e magnificência. Ademais, os normandos teriam escolhido os nativos do Brasil – e não os do Canadá, do Peru ou do México, com estruturas sociais mais organizadas – porque eles eram os verdadeiros representantes do estado natural de inocência e bondade. Cf. FRANCO, Afonso Arinos de Melo. op. cit. p. 47.

¹⁸ Cf. Ibid. p. 50.

¹⁹ Com esta apoteose final, onde os tabajara, aliados dos lusitanos, atacaram a aldeia tupinambá, os aliados dos franceses que mesmo diante da surpresa do embate venceram seus inimigos, evidenciou-se também um capítulo da áspera luta que portugueses e normandos travaram em território brasileiro. Cf. Ibid. p. 64.

²⁰ Cf. BONNICHON, Philippe. op. cit. p. 38.

um modesto povoado nativo em território europeu em meados do século XVI, só poderia acontecer depois de um precedente acúmulo de relações com os índios e, não menos importante, para uma plateia ávida de informações sobre o Novo Mundo.²¹ Episódio primordial para alterar as formas de ligação da França com a América, o extraordinário evento realizado em Rouen também é significativo para evidenciar o quanto os franceses conheciam do Brasil. Informações conseguidas, possivelmente, através da frequência dos navios franceses nesses terrenos.²² Por isso, não é surpreendente que o Brasil tenha sido o espaço escolhido para sediar a primeira tentativa francesa de colonização na América, com intenções específicas de explorar o Novo Mundo e não de encontrar novos caminhos para o Oriente.

Porém, os preparativos para esse estabelecimento, alcunhado de França Antártica, são bem anteriores aos arranjos para a empreitada conduzida por Nicolas Durand de Villegagnon. Quando Francisco I faleceu, em 1547, a navegação francesa perdeu um grande impulsionador, mas, em contrapartida, ganhou Henrique II, seu herdeiro, que estava convicto em melhorar o aparato náutico francês. Além de navios de guerra, ele investiu em novas embarcações para o comércio atlântico, acrescentando às quatro naus e aos três galeões herdados de Francisco I, cinco novos navios e vinte embarcações com boa artilharia no final de 1549.²³ Henrique II não teria só atentado para a sua esquadra naval, mas, também, rearranjou a disciplina, o recrutamento e a direção da marinha na França e, por fim, a iniciação da nobreza francesa nas funções marítimas garantiu a instrução de cento e vinte homens destinados a se tornarem oficiais.²⁴ E é dentro dessa perspectiva de incentivo e renovação que os primeiros esboços sobre a França Antártica começaram a ser vislumbrados.

1.1 A França Antártica (1555 - 1560)

A pioneira tentativa de instalação francesa no Brasil é bastante conhecida pelos estudiosos que se dedicam à história colonial franco-brasileira do século XVI.²⁵ Em 1551, um ano após a festa em Rouen, Henrique II enviou o piloto e cartógrafo Guillaume Le Testu para

²¹ Cf. Ibid. p. 45.

²² No final da década de 1540, vários navios franceses foram vistos no litoral do atual Estado do Rio de Janeiro. Em 1547, oito embarcações foram avistadas e, no ano seguinte, sete naus francesas foram vistas. Assim, podemos considerar que mesmo com a expedição portuguesa comandada por Martins Afonso de Souza, que chegou ao Brasil em 1531, os corsários franceses continuaram navegando pelo litoral carioca. Cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O Rio de Janeiro no século XVI**, vol. I. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965. p. 46.

²³ Cf. BONNICHON, Philippe. op. cit. p. 119.

²⁴ Cf. Ibid. p. 121.

²⁵ A bibliografia sobre o assunto é extensa, contudo, as obras mais referenciadas são as de Frank Lestringant, dentre as quais destaca-se LESTRINGANT, Frank. **Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion**. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.

fazer uma viagem de reconhecimento na região sul do continente americano, buscando verificar e organizar as informações recolhidas anteriormente, tendo em vista inventariar os recursos e as possibilidades para um futuro estabelecimento.²⁶ O frade e cosmógrafo André Thevet era um dos tripulantes desta expedição investigativa. Segundo o relato, o navio saiu em junho do porto de Dieppe, na França, e chegou ao litoral brasileiro somente em dezembro, onde ficaram aproximadamente cerca de seis meses explorando a costa, do Maranhão à região do rio da Prata.²⁷

As principais personalidades da nobreza francesa, como a consorte do regente, Catarina de Médici, foram presenteadas com os raros artigos levados do Brasil por Thevet que, como almejava o religioso, causaram grande admiração e curiosidade. Porém, qualquer projeto mais ousado com relação à América ficou, neste momento, em segundo plano, pois em 1552, Henrique II assinou o Tratado de Chambord com os príncipes alemães e recomeçou o conflito com Carlos V, da Espanha.²⁸ Já em 1553, Nicolas Durand de Villegagnon, o Cavaleiro de Malta, apresentou um plano de colonização na América do Sul ao almirante Gaspard de Coligny,²⁹ mas Henrique II ordenou a elaboração de uma expedição ao Brasil apenas no ano seguinte. Villegagnon, interessado nesse projeto, teria navegado ao Rio de Janeiro, também, para uma viagem investigativa. Tal expedição, camuflada de intenções comerciais e indispensável para conseguir informações relevantes para o futuro do empreendimento, foi rápida se a compararmos com as outras, pois os franceses não queriam despertar a atenção dos portugueses.³⁰ Cabe aqui ressaltar que um plano de estabelecimento na América do Sul agradava a monarquia, mas, agradava principalmente, os mercadores franceses que, constantemente, enviavam seus navios para essas terras em busca do pau-brasil. Esse projeto de colonização poderia, assim, assegurar as iniciativas particulares direcionadas à região.

Com o apoio dos principais grupos políticos e religiosos franceses, como o do Cardeal de Lorraine, dirigente da Igreja Católica na França, Villegagnon teria começado os preparativos para a sua campanha. Contudo, segundo o huguenote Jean de Léry, em *Viagem à Terra do Brasil*, Villegagnon conseguiu esse apoio após anunciar seu projeto de encontrar uma terra de descanso para todos aqueles que eram atormentados na França, além de oferecer

²⁶ Cf. BONNICHON, Philippe. A França Antártica. In: **História Naval Brasileira**, v. 1. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975. p. 423.

²⁷ Cf. Ibid. p. 425.

²⁸ Cf. MARIZ, Vasco (Org.). **Brasil França: relações históricas no período colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2006. p. 54.

²⁹ Cf. BONNICHON, Philippe. op.cit. p. 96.

³⁰ Cf. MARIZ, Vasco. op. cit. p. 77.

boa reputação, prestígio e proveito para o reino francês. Propondo esses compromissos, logo foram colocados à sua disposição três navios, armados com artilharia e abastecidos com munições, e cerca de dez mil francos para as despesas com a tripulação e para a construção de um forte.³¹

Contudo, em busca de “[...] homens crentes, pacientes e de bem, interessados em ver criada uma comunidade a serviço de Deus”, a primeira dificuldade enfrentada teria sido o recrutamento dos viajantes, uma vez que quem mais se predispôs, segundo Léry, foram os “[...] homens rústicos e desprovidos de instrução, de castidade e de civilidade, homens engolfados em vícios, dissolutos e vilões”,³² que, ainda segundo o calvinista, teriam grande culpabilidade em relação aos rumos que a França Antártica tomaria. Da França ao Brasil, a travessia durou aproximadamente três meses e, em 10 de novembro de 1555, a considerável esquadra de Villegagnon, com o corpo expedicionário formado por soldados, artesãos e religiosos, dentre estes o capelão André Thevet, escritor das *Singularidades da França Antártica*,³³ chegou à baía de Guanabara. Depois de passar por várias ilhotas e percorrer a baía, a frota decidiu se instalar. Segundo o cosmógrafo, os viajantes foram recepcionados por aproximadamente quinhentos selvagens, completamente despidos, carregando arcos e flechas. Tais índios lhes receberam muito bem e também lhes ofertaram presentes.³⁴ Thevet ainda relatou que os indígenas lhes arrumaram um “[...] palácio à moda da terra” para que se acomodassem. Diversos víveres chegavam a todo tempo, principalmente alimentos feitos da mandioca e de outros tubérculos. Assim ficaram durante dois meses, até realizarem o reconhecimento local e encontrarem um lugar apropriado para a instalação do forte.³⁵

Temendo a hostilidade dos lusitanos, preocupados em conservar sua hegemonia na região contra quaisquer invasores, os franceses construíram o forte. Porém, o Cavaleiro de Malta perpetrou atitudes e posturas muito rígidas no interior de sua colônia, o que originou a insatisfação de grande parte dos colonos e agravou as divergências religiosas já existentes entre católicos e protestantes. Motins acabaram deflagrando-se, obrigando Villegagnon, no início de 1556, a escrever para Calvino, seu condiscípulo da Faculdade de Direito de Orléans, rogando-lhe que enviasse ao Rio de Janeiro um número considerável de adeptos da fé reformada, visando encontrar uma solução para as agitações que estariam minando, do interior da colônia, seu projeto de estabelecimento na América. Desse modo, quatorze

³¹ Cf. LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Martins e Edusp, 1972. p. 49.

³² Ibid. p. 36.

³³ THEVET, André. **Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de America**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.

³⁴ Cf. Ibid. p. 95.

³⁵ Cf. Ibid. p. 111.

huguenotes aportaram em março de 1557 na pequena ilha. No entanto, a chegada dos religiosos, dentre os quais Jean de Léry, seguidos por um razoável número de colonos, mulheres e artesãos foi incapaz de solucionar as desavenças que destroçavam a França Antártica, ocasionando, em vez disso, maior agilidade para a desunião entre os franceses e o desencadeamento de um intenso embate religioso.

Na ilha francesa, os debates teológicos gerados entre Villegagnon e os calvinistas versaram sobre a controvérsia eucarística, em torno da questão da presença real do corpo e do sangue de Cristo no pão e no vinho da ceia.³⁶ Em seguida a este conflito, o Pastor Chartier, um dos ministros responsáveis pelos protestantes enviados ao Brasil, reembarcou imediatamente para Genebra, objetivando conseguir um parecer de Calvino sobre as intermináveis rixas que opunham os crédulos da presença real de Cristo na comunhão aos que não a concebiam. Impotentes para lutar contra o ritual católico que Villegagnon se obstinava a praticar e apregoar, e contra a tirania que este exerceu sobre eles, privando-os de víveres, os calvinistas deixaram o Forte de Coligny e buscaram refúgio em terra firme entre os tupinambá:

[...] acomodamo-nos na praia [...] à entrada daquele rio da Guanabara [...] e assim como nós lá íamos, íamos e vínhamos, frequentávamos, comíamos e bebíamos entre os selvagens (que nos foram incomparavelmente mais humanos do aquele que, sem que nada lhe tenhamos feito de mal, não nos pode suportar consigo) também eles, por sua vez, trazendo-nos víveres e outras coisas de que necessitávamos, nos vinham com frequência visitar.³⁷

Dessa experiência foi elaborado um dos mais importantes relatos sobre o Brasil e sobre seus habitantes no século XVI. A obra de Léry alcançou considerável sucesso editorial a partir de sua primeira edição, em 1578.³⁸ O desígnio principal da publicação do relato do huguenote foi o de desmentir as inverdades, os exageros e os erros descritos no livro do franciscano André Thevet, publicado em 1557.³⁹ Tal narrativa, também de suma importância, acerca da expedição de estabelecimento francês no Brasil, contém o relato das “singularidades” da

³⁶ Cf. LÉRY, Jean de. op. cit. p. 98.

³⁷ Ibid. p. 126.

³⁸ Depois desta primeira edição, a segunda foi confeccionada em 1580. Cinco anos depois, a obra ganhou uma publicação ampliada. Essas três primeiras edições, em idioma francês, foram realizadas em Genebra por Antoine Chuppin. Os primeiros exemplares em língua latina datam de 1586, seguidos por outra edição em 1594. A tradução para o idioma português, elaborada por Sérgio Milliet, em 1941, foi editada, pela Livraria Martins, em São Paulo.

³⁹ Apesar da maior parte da primeira edição datar de 1557, alguns exemplares traziam 1558 como o seu ano de publicação. Também em 1558 saiu das prensas parisienses uma segunda edição, elaborada por Christophe Plantin. Sobre André Thevet, consultar LESTRINGANT, Frank. **André Thevet: cosmographe des derniers Valois**. Genebra: Droz, 1991; Id. **L’atelier du cosmographe**. Paris: Albin Michel, 1991.

região escolhida para o empreendimento, que Thevet percorreu em dez semanas por causa, escreveu ele, de uma doença que encurtou a sua estada no continente americano.⁴⁰

O Cavaleiro de Malta entregou seu posto de comandante do forte de Coligny, dois anos mais tarde, à gerência do sobrinho, Bois-le-Comte, porque retornou à França em busca de reforços para sua colônia. Foi, provavelmente, através da intervenção do Cardeal de Lorraine, tutor da Companhia de Jesus nos domínios franceses, que Villegagnon inicialmente encaminhou, por escrito, uma solicitação de missionários ao padre provincial dos jesuítas de Paris, ao qual prometeu o privilégio exclusivo de assumir o caminho espiritual da colônia.⁴¹ A resposta, concedida pelo padre Nicolas Liétard, porta-voz dos religiosos foi, *a priori*, negativa, uma vez que toda e qualquer partida de missionários dependia do prévio consentimento do superior geral da Companhia em Roma. Além disso, o grupo reduzido de jesuítas em Paris contava apenas com cinco padres e, por isso, dificilmente poderia arcar com uma missão apostólica além-mar.⁴²

Embora a organização de uma missão na França Antártica se apresentasse impossível para os jesuítas, o relatório que Liétard fez de suas conferências com Villegagnon, de maneira geral, não foi desfavorável ao pedido.⁴³ Isso evidencia que os jesuítas franceses ignoravam o passado recente no protestantismo do Cavaleiro de Malta, condição que se alterou somente quando os jesuítas brasileiros alertaram seus confrades parisienses contra a religião reformada de Villegagnon, mas não antes de 1561, um ano depois das negociações, quando o parecer sobre estas questões lhes chegou às mãos por intermédio dos superiores da Companhia de Jesus em Roma.⁴⁴

Mas a história, ao menos por parte dos católicos, da França Antártica tem continuidade, assumindo certo volume político um tanto quanto inesperado, marcado pela intercessão direta do Rei Francisco II nos pedidos de reforço almejados pelo Cavaleiro de Malta. Em agosto de 1560, o monarca endereçou uma carta⁴⁵ ao superior do convento dos

⁴⁰ Cf. THEVET, André. op. cit. p. 19.

⁴¹ Cf. JULIEN, Charles-André. **Les voyages de découvert et les premiers établissements (XV-XVI siècles)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. p. 205. Além disso, Julien também aponta o exagero do Cavaleiro de Malta ao relatar aos jesuítas franceses que sua colônia na América possuía mais de duzentas léguas e, por isso, havia centenas de “selvagens” esperando quem os convertesse. Cf. Ibid. p. 208.

⁴² Cf. Ibid. p. 204.

⁴³ Cf. LESTRINGANT, Frank. op. cit. p. 201.

⁴⁴ Cf. Monumenta historica Societatis Jesu: litterae quadrimestres. tomo VI. Madri, 1925 apud JULIEN, Charles-André. op. cit. p. 552.

⁴⁵ Ao meu caro e bem-amado Padre Guardião dos Franciscanos de Paris. Da parte do Rei. Caro e bem-amado, haveis de ter ouvido sobre a conquista que o nosso falecido Rei, nosso muito honrado Senhor e pai, que Deus o absolva, empreendeu durante a vida em certa parte do Brasil, nomeada desde então França Antártica, e que a principal ocasião de sua empresa foi o desejo que tinha de lá fazer implantar nossa religião cristã e fazer pregar e anunciar a Palavra de Deus, o que desejamos singularmente seguir, como aquele que não pretende apenas ser o herdeiro de seu reino, mas também o executor de todas as suas boas e santas intenções. E porque soubemos que

franciscanos de Paris, solicitando a expedição de evangelizadores para pregarem a palavra de Deus em território brasileiro. Decisão inédita tomada pelo convento dos frades menores, franciscanos cuja vocação se direcionava mais para os estudos do que para as missões alémmar: o pedido foi prontamente aceito, por unanimidade, pelo diretório da ordem.⁴⁶

A urgência da partida de uma segunda expedição justificou-se, como já vimos, pela deterioração da unidade religiosa presente na possessão francesa no Brasil. Contudo, aparentemente, os franceses na Europa desconheciam, até o mês de agosto, data da carta do Rei Francisco II aos frades, que a França Antártica soçobrou diante das armas portuguesas cinco meses antes, mais precisamente em 16 de março de 1560. O aspecto apressado e categórico da intervenção do rei foi uma resposta coesa à evidente persistência do Cavaleiro de Malta, que pareceu ter escolhido, finalmente, o seu lado religioso, ou ainda, a única possibilidade religiosa em que pôde contar com a ajuda da monarquia francesa para acudir a agonizante colônia antártica.⁴⁷

Em última análise, os tópicos finais do empreendimento colonial, embora passageiro, na baía de Guanabara prefiguraram, de certa maneira, o início do século XVII, onde colonização e religião, na França, desenvolveram-se vinculadas. Com efeito, essa eficácia teológica atrelada à colonização, perceptível nas últimas manobras de Villegagnon, procurou acolher as necessidades político-estratégicas relacionadas, de um lado, à conquista magistral do Novo Mundo pelos países disseminadores do catolicismo e, por outro, à impotência do desígnio colonial do Cavaleiro de Malta, que visava estabelecer um abrigo para todos os que estivessem atormentados, independente do motivo.⁴⁸ Assim, o reinício dos projetos de instalação francesa no Brasil aguardou meio século e, o segundo Brasil francês, distintamente do primeiro, foi majoritariamente católico.

hão de encontrar-se em vossa companhia certos religiosos de boa vida e santa doutrina, que ficarão satisfeitos de seguir para lá a tal propósito, e que receia-se que vós não desejeis conceder-lhes a permissão, caso não obtenham a dispensa do Geral de vossa Ordem, que ora se encontra em Espanha, que jamais chegaria a tempo, visto que o navio que os deve levar lá está pronto a zarpar. Por causa disso, nós vos comunicamos e ordenamos que, sem vos aterdes às dispensas, permitis que os referidos religiosos, até um número de seis ou oito, caso seja de seu desejo seguir para lá, façam a viagem. E se o Senhor de Villegagnon, que é nosso lugar-tenente geral na dita conquista, os levar em seu navio, assim como lhe havemos ordenado. Feito em Fontainebleau, ao décimo sexto dia de agosto de 1560. Assim assinado: François. Cf. POULENC, Jérôme (Org.). Tentatives de Nicolas Durand de Villegagnon en vue d'obtenir un envoi de missionnaires em France Antarctique en 1560. In: **Archivum Franciscorum Historicum**. vol. 60. Florença: Typographia Ad Claras Aguas, 1967. p. 404 apud LESTRINGANT, Frank. op. cit. p. 296.

⁴⁶ Cf. Ibid. p. 266.

⁴⁷ Cf. DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial: 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 38.

⁴⁸ Cf. LÉRY, Jean de. op. cit. p. 40.

1.2 A França Equinocial (1612 - 1615)

As terras escolhidas para a segunda tentativa de um plausível empreendimento francês, situadas no extremo norte do território brasileiro, eram, neste período, praticamente desconhecidas dos portugueses e, por isso, os franceses navegavam e comercializavam em seus entornos sem percalços. A história desse estabelecimento colonial teve início em 1594, quando o capitão Jacques Riffault, segundo o capuchinho Claude d'Abbeville em *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*,⁴⁹ abasteceu três navios e rumou na direção do Brasil com a finalidade de realizar alguma conquista.⁵⁰ Entretanto, o fracasso da empreitada, devido à desunião e à discórdia entre os membros da companhia, além da perda de sua principal nau em um encalho, desanimou Riffault, que se viu obrigado a regressar para a França. Boa parte da tripulação permaneceu na localidade, dentre os quais, Charles de Vaux que, depois de alongado convívio com os tupinambá, regressou ao seu país natal, onde procurou persuadir e chamar a atenção do Rei Henrique IV para o proveito e para a utilidade de uma campanha colonial na região norte do Brasil. Desconfiado da veracidade das informações narradas por de Vaux, o monarca ordenou ao Senhor de La Ravardière que o acompanhasse de volta em uma viagem de reconhecimento da ilha do Maranhão.⁵¹

Também de acordo com o relato de Abbeville, Daniel de La Touche, o Senhor de La Ravardière, teria sido um homem “[...] muito versado em negócios marítimos”,⁵² pois serviu, primeiramente, nas forças armadas terrestres para, em seguida, tornar-se marinheiro, continuando a tradicional linhagem de sua família. Protestante, seu nome esteve frequentemente ligado ao dos Montgomery, impulsionadores do protestantismo normando da época, após o seu casamento com Charlotte de Montgomery. La Ravardière, em 1602, foi titulado por René-Marie de Montbarrot seu primeiro coligado como lugar-tenente-general do rei na Guiana. Impedido de deixar seu país, Montbarrot atribui-se o título de lugar-tenente e as honras da companhia, assim como o direito de participação nos lucros e benefícios da operação. Em 1605, o rei ratificou o acordo de associação firmado três anos antes entre La Ravardière e Montbarrot, o que aparentou relativa prosperidade da empresa. Mas foi apenas em 1609 que Charles de Montmorency, almirante da Bretanha, autorizou o Senhor de La

⁴⁹ ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

⁵⁰ Cf. Ibid. p. 35.

⁵¹ Cf. Ibid. p. 36-37.

⁵² Ibid. p. 35.

Ravardière aparelhar seus navios para empreender uma viagem a fim de comercializar e de traficar pelas costas da África, da América, do rio da Prata, do Brasil, do rio Amazonas, das regiões da Guiana, da ilha de Trindade, de Cuba, de São Domingos, das ilhas e províncias do Peru, do México e da Flórida.⁵³ Dessa expedição originou-se o projeto colonial francês nas terras do Maranhão.

Mas a morte do monarca francês, assassinado pelo professor e religioso beneditino François Ravailac, em 1610, interferiu no retorno de La Ravardière, ocasionando a transferência da retomada do projeto para o ano posterior. Ele teria conseguido, então, convencer a rainha regente, Maria de Médici, da proeminência de um estabelecimento colonial nas terras do norte do Brasil, argumentando que, além da consistente aliança que se constituiu após longos anos de contato entre franceses e tupinambás no Maranhão, a região apresentava-se como um ponto estratégico para alcançarem o mar das Antilhas, o que permitiria interceptar as embarcações carregadas de metais preciosos em seus retornos à Espanha. Neste momento, as concepções do projeto de Henrique IV foram aprovadas pela rainha da França, que nomeou La Ravardière lugar-tenente do rei no Maranhão juntamente com François de Razilly.⁵⁴

Contudo, opostamente a La Ravardière, François de Razilly foi um conhecido praticante da fé católica. Nascido no castelo da família nos arredores de Chinon, na região de Touraine, François foi um Cavaleiro da Ordem do Rei, Senhor de Razilly, d'Aumelles e de Vaux-en-Cuon. Suas afinidades com a sociedade de corte sempre foram muito convergentes, uma vez que era primo da Condessa de Soissons, esposa de Charles de Bourbon e Soissons, por sua vez primo do último monarca francês, Henrique IV. A essa união, entre Razilly e La Ravardière, veio juntar-se um terceiro particular, Nicolas de Harlay, Senhor de Sancy, Barão de Molle e de Gros-Bois, conselheiro de Sua Majestade nos assuntos particulares e de Estado que, além disso, foi o sócio que entrou com o capital na empresa do Maranhão, onde investiu a quantia de doze mil libras.⁵⁵ Em um cerimonial solenizado no Louvre, em 1610, cuja data permanece imprecisa, a pavilhão real foi confiado aos três lugares-tenentes do rei que, por sua vez, pronunciaram um juramento de fidelidade à França e assumiram o compromisso de construir um forte que, em homenagem à rainha, seria batizado de Santa Maria.⁵⁶ Nesta ocasião, pela primeira vez, utilizou-se o termo *França Equinocial* para designar a futura instalação de uma nova possessão francesa no Brasil.

⁵³ Cf. DAHER, Andrea. op. cit. p. 49.

⁵⁴ Cf. Ibid. p. 50.

⁵⁵ Cf. ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 41.

⁵⁶ Cf. Ibid. p. 308.

Provavelmente, quem rogou à Maria de Médici evangelizadores capuchinhos para implantarem a fé católica nas terras brasileiras foi François de Razilly, sendo estes religiosos pessoas que muito valorizava desde a sua meninice.⁵⁷ A preferência do Senhor de Razilly não foi inesperada, uma vez que a ordem dos capuchinhos gozava de vultoso prestígio na França no início do século XVII. O convento de Saint-Honoré⁵⁸ fora fundado em 1575 por Catarina de Médici e, desde então, os frades menores de Paris foram imediatamente notados por sua ciência farmacêutica, que atendia perfeitamente a sua dedicação caridosa, sobretudo durante os períodos de epidemia. Ademais, seu prestígio junto à população parisiense e, mais especificamente, daqueles que viviam nas esferas da corte, deveu-se às grandiosas e inimagináveis conversões que, durante todo o século XVII, lhes garantiu um evidente destaque no embate contra as heresias. Como exemplos, pode-se citar o caso da conversão do Conde de Bouchage, que se tornou o padre Ange de Joyeuse ao abandonar toda a ostentação da corte e todos os seus cargos militares para dedicar-se à história misericordiosa do convento de Paris. Também o padre Archange de Pembrock, que rejeitou o calvinismo e abandonou o seu país natal, a Escócia, para juntar-se à ordem parisiense. Essas duas conversões, dentre tantas outras, foram descritas em biografias e narrativas que conheceram ampla repercussão por todo o século XVII.⁵⁹

Em uma das reuniões provinciais dos capuchinhos, o reverendo padre Léonard de Paris, superior do convento Saint-Honoré, iniciou a leitura de uma carta da rainha regente, Maria de Médici:

[...] o Senhor de Razilly, lugar-tenente-geral das índias Ocidentais, pelo Sr. Rei meu filho nomeado, disse-me da possibilidade de aí se introduzir a religião cristã, sendo recomendável o envio de alguns religiosos de vossa ordem para ficarem nessas terras e tratar, na medida de suas forças, de estabelecer a fé cristã. Por esse motivo vos dirijo a presente, rogando-vos para lá enviardes até quatro religiosos, entre os que julgardes mais dignos e capazes. Aos quais haveis de ordenar que sigam em companhia de quem o Senhor de Razilly lhes enviar para guiá-los. Estou convencida de que tratando-se de pessoas de grande caráter e devoção, grandes serão os frutos e que sua obra aumentará ainda mais a glória de Deus e a boa reputação de vossa ordem. Não tendo esta outro objetivo, rogo a Deus, Padre Léonard, que vos conserve em sua santa guarda. Escrita em Fontainebleau aos 23 de abril de 1611. Maria Phelypeaux.⁶⁰

⁵⁷ Cf. Ibid. p. 40.

⁵⁸ Em língua portuguesa, Santo Honorato.

⁵⁹ Cf. DAHER, Andrea. op. cit. p. 53.

⁶⁰ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 38.

Depois da leitura da carta, foi organizada uma votação, ao término da qual os votantes aceitaram, por maioria absoluta – trinta e dois dos trinta e três religiosos –, a solicitação da rainha regente. Em seguida, mais de quarenta pedidos de partida chegaram à assembleia do convento.⁶¹

Assim, foi proporcionado aos capuchinhos, em 1611, o ensejo de desdobrarem seu trabalho apostólico para além dos limites territoriais da França e de difundirem-se, pela primeira vez, em missões remotas.⁶² Quatro religiosos foram selecionados dentre os quarenta e dois pedidos de partida que chegaram ao convento: os padres Yves d'Evreux, autor da *Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*,⁶³ Claude d'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise d'Amiens. Cabe aqui ressaltar que, por algum tempo, a historiografia creditou ao padre d'Abbeville o posto de superior da expedição ao Maranhão, contudo, segundo o texto de obediência assinado por Yves d'Evreux,⁶⁴ ainda em 1611, os frades superiores de Paris nomearam este último como provincial da missão ao Brasil. Em agosto, os evangelizadores deixaram o convento parisiense rumo ao porto de Cancale, onde esperavam que as embarcações estivessem prontas para zarpar. Como os navios ainda não estavam preparados, apenas em janeiro de 1612 o padre d'Evreux abençoou as naus. Em março, os principais membros da tripulação juraram obediência aos lugares-tenentes do rei na colônia e,

⁶¹ Cf. DAHER, Andrea. op. cit. p. 48.

⁶² A respeito da missão europeia no Brasil colonial, os primeiros religiosos pertencentes ao clero regular que aqui desembarcaram, em 1549, faziam parte da Companhia de Jesus, de Portugal. O trabalho desses inicianos não se reduziu apenas à conversão dos indígenas, uma vez que eles também procuraram moralizar o comportamento dos brancos, residentes ou em trânsito, na jovem colônia lusitana. Mesmo mais numerosos e ativos na lida missionária no Brasil, os jesuítas não tiveram exclusividade nessa seara. Dentre as demais ordens religiosas também atuantes, destacaram-se os franciscanos, que instalaram-se formal e definitivamente na América portuguesa em 1585. Contudo, os religiosos de Francisco de Assis estiveram no Brasil desde a celebração da primeira missa, representados pelo frei Henrique Soares. Ademais, como vemos neste capítulo, a presença missionária capuchinha no Maranhão data de 1612 a 1615. Passar-se-iam quase trinta anos para que os frades menores retornassem ao Brasil, e isto só aconteceu quando, em 1642, alguns desses religiosos dirigiam-se para a Guiné e foram aprisionados por holandeses e levados para Pernambuco. Com o apoio de Maurício de Nassau, combateram a difusão das doutrinas calvinistas até 1700, quando, em virtude do rompimento das relações entre França e Portugal, foram expulsos do Brasil. Além dos inicianos e dos franciscanos, a instalação protocolar dos beneditinos em terras brasileiras ocorreu em 1581, embora alguns religiosos dessa ordem já missionassem no Brasil desde os anos 1560. Porém, as atuações dos filhos de São Bento restringiram-se apenas aos núcleos urbanos da colônia, o que impossibilitou o trabalho apostólico junto aos nativos. A ordem do Carmo, que se estabeleceu no Brasil em 1583, foi outra ordem onde o trabalho missionário com os índios se fez pouco significativo, pois os carmelitas dedicaram-se fundamentalmente à administração dos sacramentos aos colonos. Por fim, com um número reduzido de membros e atuando nos núcleos urbanos mais desenvolvidos, outras ordens religiosas fizeram-se presentes no Brasil seiscentista: os mercedários em 1640, os oratorianos em 1662, os carmelitas descalços em 1665, as carmelitas descalças em 1685 e os agostinhos descalços em 1693. Em contrapartida, vale destacar a ausência institucional dos dominicanos durante os dois primeiros séculos da história religiosa do Brasil. Cf. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). op. cit. p. 388-402.

⁶³ EVREUX, Yves d'. *Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

⁶⁴ FARIA, Francisco Leite de. *Os primeiros missionários do Maranhão: achegas para a história dos capuchinhos franceses que aí estiveram de 1612 a 1615*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961. p. 86.

finalmente, em 19 de março de 1612, os três navios ergueram suas âncoras no porto de Cancale em direção ao Brasil.⁶⁵

Durante nove meses, os capuchinhos parisienses não receberam qualquer informação dos missionários, até que chegou a primeira missiva do padre Claude d'Abbeville, endereçada a um de seus irmãos, chamado Toullon, e ao reverendo capuchinho Martial d'Abbeville, datada do Maranhão, em agosto de 1612. Outras cartas se seguem a essa: também em agosto, os reverendos Abbeville e Arsène de Paris escreveram uma carta ao Senhor Fermanet, habitante de Rouen e, ao que tudo indica, financiador da expedição. A essas missivas seguiu um grupo de quatro epístolas do padre Arsène de Paris, dirigidas ao superior do convento, ao reverendo Custode dos capuchinhos de Paris e a um de seus irmãos. Tais epístolas divulgaram, basicamente, os princípios do estabelecimento da empresa, deixando, para segundo plano, as descrições da cordial recepção realizada pelos indígenas tupinambá.⁶⁶ Segundo o relato de d'Abbeville, como foram os primeiros que chegaram à “[...] ilha grande”,⁶⁷ Razilly e La Ravardière se depararam com aproximadamente quatrocentos franceses, juntamente com duas embarcações, uma de Hâvre e outra de Dieppe, guiadas pelos capitães Du Manoir e Gérard. No início do mês de agosto, os capuchinhos rumaram para lá e foram festivamente recebidos pelos índios. Eles realizaram a sondagem do local onde seus conterrâneos construiriam o forte São Luís, bem como o futuro lugar da capela e do convento dos capuchinhos, que os próprios índios preparavam-se para erguer. A cruz foi erigida no Maranhão em setembro, adjacente à localidade selecionada para a construção do forte.⁶⁸

Os bons frutos do estabelecimento maranhense teriam se multiplicado e o entusiasmo na escrita das narrativas é, visivelmente, simétrico aos obstáculos e dificuldades pelos quais passaram os capuchinhos durante a implementação de suas lidas evangelizadoras diante de um grande número de nativos, desejosos e à espera da conversão.⁶⁹ A conservação da colônia, assim como do grupo de missionários capuchinhos, passaram a depender, desse momento em

⁶⁵ Cf. ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 43.

⁶⁶ Não faremos referência direta a estas cartas, pois seus conteúdos, de maneira geral, versam sobre as dificuldades da viagem em alto mar, sobre as primeiras vistas da terra e sobre a chegada na “ilha grande do Maranhão.”

⁶⁷ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 79

⁶⁸ Cf. Ibid. p. 101-102.

⁶⁹ Em outubro de 1612, vítima de uma rigorosa febre, faleceu o reverendo Ambroise d'Amiens, o que teria tornado ainda mais penosos os trabalhos que os franciscanos ainda realizariam. Em sua obra, d'Abbeville escreve sobre o reduzido número de religiosos em comparação com a elevada quantidade de indígenas para serem convertidos. Assim, o missionário pontua que: “[...] magoou-nos muito o coração tão triste notícia, o Reverendo Padre Arsène, eu e o Senhor de Rasily muito o choramos, não tanto pela ausência corporal do tão bom Padre, embora de fato ela nos sensibilizasse [...] mas sim por vermos em parte interrompidos os nossos projetos em relação ao estabelecimento do cristianismo.” Cf. Ibid. p. 141-142.

diante, de um acréscimo nos recursos materiais e humanos,⁷⁰ como, por exemplo, soldados e artesãos. Dessa maneira, os comandantes e os religiosos franceses do Maranhão entenderam que era preciso divulgar e empregar na França os escassos resultados obtidos nas regiões do norte do Brasil, caso quisessem auferir os urgentes e indispensáveis apoios à proteção da França Equinocial.⁷¹ Destarte, no início do mês de novembro, os membros mais importantes da companhia francesa rubricaram um documento, solicitando a François de Razilly que retornasse à França e procurasse cidadãos distintos para a concretização da obra iniciada no Maranhão. Possivelmente, temia-se que, na Europa, o contrato matrimonial entre Luís XIII e a infanta espanhola Ana d'Áustria apresentasse uma cláusula referente à França Equinocial e que isso motivasse, por parte da política monárquica da Espanha e do partido espanhol na França, coações para persuadir a rainha regente a abandonar os projetos direcionados para o estabelecimento francês. Mas, neste período, os lugares-tenentes do rei ignoravam que o acordo conjugal da realeza havia sido firmado em agosto do mesmo ano, e que não continha sequer uma palavra sobre a colônia francesa no Brasil.⁷²

No último dia de novembro, um documento crucial para os rumos da possessão foi rubricado, ratificando o compromisso assumido por La Ravardière de abandonar o empreendimento assim que Razilly regressasse ao Brasil, pois, segundo Abbeville, a diferença dos comandantes costumava trazer confusão para um Estado, e que as gentes da região poderiam repartir seus afetos entre dois ou três dirigentes.⁷³

No dia seguinte, acompanhados por seis índios tupinambá, o Senhor de Razilly e o Claude d'Abbeville zarparam do Maranhão a bordo de um dos três navios que os trouxeram. Quatro dias depois, aportaram na ilha de Saint Anne onde, em seis de dezembro, celebraram uma missa. O padre Arsène e La Ravardière permaneceram na pequena ilha com a sua embarcação e, em seguida, o restante da tripulação embarcou rumo à França.⁷⁴ Apesar de árdua, a travessia marítima findou em março de 1613, quando a nau aportou na cidade do Hâvre. Assim que ancoraram o navio, o Senhor de Razilly, Abbeville e os tupinambá caminharam em procissão direcionados para a igreja principal, enquanto os cidadãos lhes proporcionavam uma eufórica acolhida, entoando diversos cânticos religiosos.⁷⁵ Depois de alguns dias, partiram para Rouen, onde os capuchinhos do convento local, bem como muitos

⁷⁰ Cf. *Ibid.* p. 175-176.

⁷¹ Cf. DAHER, Andrea. *op. cit.* p. 56.

⁷² Cf. *Ibid.* p. 58.

⁷³ Cf. ABBEVILLE, Claude d'. *op. cit.* p. 308. Estas passagens evidenciam a preocupação do religioso e, provavelmente, o conhecimento sobre os conflitos que consumiram os franceses na baía de Guanabara alguns anos antes, o que teria ocasionado o fim da França Antártica.

⁷⁴ Cf. ABBEVILLE, Claude d'. *op. cit.* p. 309.

⁷⁵ Cf. *Ibid.* p. 314.

nobres e habitantes da cidade, lhes presentearam com cerimônias igualmente calorosas. Por fim, em abril, deixaram Rouen rumo a Paris, onde foram ansiosamente aguardados por cerca de cento e vinte capuchinhos dos conventos de Meudon e de Saint-Honoré, todos sob a supervisão do primeiro conselheiro geral e delegado, o reverendo Archange de Pembrock, pois o padre superior Honoré de Paris, nesta data, encontrava-se em Roma, participando do Capítulo Geral da Ordem.⁷⁶

Dando prosseguimento ao protocolo, franciscanos e tupinambás, em procissão, adentraram na igreja de Saint-Honoré e, por causa do furor e da curiosidade da imensa multidão diante dos indígenas, todos os viajantes foram obrigados a recolherem-se no convento capuchinho. A aglomeração das pessoas, inclusive de “[...] muitas nações bárbaras e estranhas”⁷⁷ nos arredores do convento tornou-se desordem pública, como constatou um religioso da Ordem:

[...] os curiosos quebravam tudo para ver esses homens que eles acreditavam ser distintos dos outros; de maneira que foi preciso rogar à Sua Majestade [...] que pra lá enviasse guardas a fim de protegê-los. Nosso convento já não era nosso, mas de toda Paris; já não era um convento, assemelhava-se a uma feira para onde afluía gente vinda de vinte léguas de distância. Se por vezes, quando desejávamos fechar as portas do convento, eles as forçavam, ou mesmo se não as forçavam, ouviam-se murmúrios e chegavam até a lançar-nos injúrias.⁷⁸

No Palácio do Louvre, alguns dias depois da grande excitação popular, o rei Luís XIII recebeu em uma sessão solene os recém chegados, acompanhados pelo reverendo Archange de Pembrock. Diante do monarca francês, um dos índios tupinambá pronunciou uma alocução, traduzida e transcrita pelo padre Claude d’Abbeville:

Grande Monarca, tu te dignaste mandar-nos grandes personagens em companhia de profetas para ensinar-nos a Lei de Deus e sustentar-nos contra os nossos inimigos. Sempre te seremos agradecidos, visto que até hoje temos arrastado uma vida miserável, sem lei e sem fé. Admiro tua grandeza como monarca de tal nação e de tão grande país. Tenho vergonha de me apresentar diante de ti, reconhecendo a diferença que existe entre os filhos de Deus, como vós, e os filhos de *Ieropary* [diabo] como sempre fomos. Tu te honraste enviando-nos tais profetas e tão valentes cavaleiros, e muito bem fizeste, porquanto não foram pessoas inúteis. Em sinal de gratidão, os principais de nossa terra para aqui nos enviaram, em nome de nossa nação, para prestar, como é de nosso dever, homenagem à tua grandeza e suplicar-te

⁷⁶ Cf. Ibid. p. 315.

⁷⁷ Ibid. p. 316.

⁷⁸ **Ephémérides à l’usage des Capucins de la province de Paris.** In: Bibliothèque Provinciale des Capucins de Paris apud DAHER, Andrea. op. cit. p. 59.

que nos envie maior número de profetas para nos fazerem filhos de Deus, e grandes guerreiros para nos defenderem e sustentarem, jurando que permaneceremos teus súditos e servos muito humildes e fidelíssimos, e fiéis amigos de todos os franceses.⁷⁹

Acredita-se que, provavelmente por causa do clima parisiense, assim como o estranhamento diante das severas regras disciplinares da vida claustral que os religiosos franciscanos de Saint-Honoré teriam dirigido aos índios, objetivando as suas preparações para o batismo triunfal, três dos seis tupinambás adoeceram. O primeiro enfermo, *Carypyra*, faleceu aos sessenta ou setenta anos de idade e lhe foi dado o nome de François, após ter sido batizado, em tributo ao Senhor de Razilly. No mesmo dia, *Patova*, com quinze ou dezesseis anos de idade, foi arrebatado por um estado febril constante que o arrastou para o leito de morte depois de oito dias. Ao receber o batismo, lhe foi concedida a alcunha de Jacques, em lembrança do Cardeal Du Perron, benfeitor dos capuchinhos. O terceiro índio moribundo, *Manen*, renomeado Antoine em atenção a outro benfeitor dos frades menores, o Senhor de Beauvais Nangy, morreu aos vinte ou vinte e dois anos. Os três tupinambás foram agraciados com os protocolos solenes, não indumentados com seus usuais plumachos, mas envolvidos com os trajes de São Francisco.⁸⁰ Mesmo diante dessas perdas, na igreja do convento de Saint-Honoré, em junho de 1613, na presença do rei Luís XIII e da rainha sua mãe, Archange de Pembrock, na condição de Vigário Superior, realizou o batizado dos três indígenas sobreviventes. Devido à confirmação do sacramento dos três novos cristãos pelo alto clero e também pela realeza da França, lhes foram dados novos nomes, segundo a vontade de Luís XIII: *Itapucu* passou a chamar-se Louis-Marie, *Uaroyo* passou a chamar-se Louis-Henri e *Iapuyay*, por sua vez, passou a chamar-se Louis de Saint-Jean.⁸¹

Apesar das dificuldades e das mortes dos tupinambás, esses eventos não alteraram os preparativos para a realização de uma verdadeira campanha que se organizou para angariar fundos e agrupar novos colonos para a França Equinocial. Contudo, o entusiasmo mostrado, sobretudo, pelos cortesãos, sócios financiadores e religiosos não foi totalmente compartilhado por Maria de Médici: ela notificou o Cardeal Borghese, ministro de Estado do Sumo Pontífice Paulo V, que a situação em que se encontravam as finanças da França não lhe permitia bancar uma segunda expedição ao Maranhão e, em consequência dessa notificação, ela propôs ao Papa a autorização de um jubileu, cujos rendimentos seriam utilizados em proveito da campanha dos capuchinhos no Brasil.⁸² Nesse interim, em Roma, o padre superior Honoré de

⁷⁹ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 318.

⁸⁰ Cf. Ibid. p. 321-333.

⁸¹ Cf. Ibid. p. 339-344.

⁸² Cf. DAHER, Andrea. op. cit. p. 61.

Paris foi acolhido pelo Pontífice, na presença do Senhor de Brèves, embaixador da França em Roma, ao qual expôs os detalhes da missão no Brasil. Paulo V teria, então, manifestado ao representante da diplomacia francesa o seu contentamento, e teria feito a promessa de verificar “[...] as faculdades concedidas aos religiosos dentre os infiéis” e assegurar que “[...] delas nada tiraremos.”⁸³

Segundo uma decisão tomada pelos capuchinhos de Saint-Honoré, reunidos em um Capítulo Superior no mês de setembro, os curadores do convento parisiense nomearam Archange de Pembrock como o novo Comissário Provincial do Brasil, para onde ele deveria dirigir-se acompanhado por nove missionários e quatro frades, de acordo com o relato abaixo:

[...] tendo sido o Reverendo Padre Honoré constituído Comissário Geral da Missão do Brasil, tomou a resolução de enviar às províncias das Índias Ocidentais vários de nossos padres, para irem pregar a fé católica e para dar continuidade à Missão já iniciada pelos de nossa Província [...]. Deputou doze dentre eles para irem, uma vez mais, naquele país e nomeou para Superior o Padre Archange de Pembrock, Comissário Provincial e Superior naqueles domínios, outorgando-lhe uma autoridade semelhante àquela que o Reverendo Padre Léonard de Paris concedera ao Padre Yves d’Evreux, acrescentando-lhe apenas o poder de receber noviços com o Conselho de dois ou três padres, dando-lhe todo o seu poder no que diz respeito ao bem e à expansão do Cristianismo naqueles domínios.⁸⁴

Ademais, competências particulares foram confiadas aos religiosos, tais como o consentimento do batismo além dos muros dos santuários católicos, a confissão dos pecados e a absolvição dos pecadores, a administração dos sacramentos da eucaristia, do matrimônio e da extrema-unção, a benzedura dos adereços das igrejas, a oficialização matrimonial dos recém-convertidos, a legitimação do batizado das crianças concebidas anteriormente ao casamento e, por fim, a celebração da missa em um altar portátil, que pudesse ser transportado com facilidade para os lugares onde não houvesse templo cristão.⁸⁵

Interessado na preparação de uma nova investida francesa no Maranhão, Luís XIII, no início do mês de outubro, ordenou que Estienne Puget, tesoureiro da Coroa, liberasse a quantia de dezoito mil libras que deveriam ser direcionadas a Nicolas Boué, comerciante em Paris e servidor real para a gestão dos interesses econômicos dos capuchinhos, a fim de permitir aos missionários equiparem suas embarcações para retornarem às “[...] províncias longínquas”, uma vez que estes religiosos iniciaram a colheita de grandes frutos pela conversão à religião cristã e católica, fazendo com que uma grande quantidade de almas

⁸³ ABBEVILLE, Claude d’. op. cit. p. 319.

⁸⁴ FARIA, Francisco Leite de. op. cit. p. 212-213.

⁸⁵ Cf. Ibid. p. 215.

idólatras e infiéis fosse batizada. Contudo, as linhas finais desse alvará nos permite perceber a instabilidade do apoio da monarquia francesa em relação à colônia equinocial:

[...] desejamos que a quantia de XVIII m. l. [dezoito mil libras] seja passada e destinada à despesa de suas contas [de Nicolas Boué] por vós, pessoal de nossas contas, ordenando-vos também que o façais sem dificuldade. Pois tal é nosso desejo. Não obstante quaisquer prescrições, restrições, mandados e cartas contrários, os quais derogamos e vimos derogar pelas referidas presentes.⁸⁶

No início do ano de 1614, ganhou forma um elemento elaborado, possivelmente, para acelerar os preparativos para a efetivação da segunda empreitada ao norte do Brasil, em outras palavras, foi publicada a *Histoire de la Mission des Pères Capucins en Isle de Maragnan*, escrita por Claude d'Abbeville. A obra apresenta fortes traços que, a todo momento, procuram justificar e glorificar a presença francesa no Brasil e que também buscam alertar os leitores para a importância da continuidade do trabalho apostólico iniciado pelos capuchinhos junto aos tupinambá. A *História da missão...* de Abbeville narra a viagem, de Cancale ao Maranhão, o descobrimento das singularidades naturais e humanas da região, até a volta para o seu país natal, acompanhado do senhor de Razilly e dos seis selvagens, que foram recepcionados euforicamente pela população e que receberam o sacramento do batismo em ocasião solene. Porém, nas últimas páginas do livro, onde consta, majoritariamente, a descrição espetacular da conversão dos tupinambás na França, não encontramos as dificuldades pelas quais passaram os defensores da colônia brasileira para assegurar-lhe a sobrevivência.

Assim, com mais este incentivo, proporcionado por Abbeville, iniciaram-se os preparativos para a arrancada de uma segunda expedição, com data fixada para o princípio do mês de março. Em suas despedidas, crucifixos ornamentados, com o desenho em alto relevo de um lírio, foram oferecidos aos três tupinambás convertidos, em fevereiro de 1614, pelo monarca francês e por sua mãe. No entanto, esses donativos não supririam as necessidades financeiras da empresa. A conjuntura se tornou ainda mais delicada quando Maria de Médici, que prometera um auxílio de vinte mil escudos durante a primeira audiência concedida aos missionários, em abril de 1613, não pôde manter sua promessa e, dessa forma, reduziu sua doação para seis mil escudos.⁸⁷ Na verdade, a segunda expedição contou, fundamentalmente, com o apoio de benfeitores privados, dentre os quais o Cardeal de Joyeuse, que dedicou uma

⁸⁶ GENTIL, Georges le. Un document inédit sur la seconde expédition des Capucins au Maragnan en 1614. In: **Revue d'histoire franciscaine**, tomo II apud DAHER, Andrea. op. cit. p. 64.

⁸⁷ Cf. FARIA, Francisco Leite de. op. cit. p. 216.

parte de suas economias para que fosse erguido um seminário no Maranhão. François de Razilly, acreditando que os defensores da aliança franco-espanhola praticavam forte influência sobre a monarca da França, investiu dez mil escudos de sua riqueza pessoal para não ver definhando a obra iniciada no Brasil.⁸⁸ Em fevereiro, ele se encontrava no Hâvre, onde procurou reunir a quantia de fundos necessários à partida da segunda companhia para somar aos valores que já contabilizava. No dia dez do mesmo mês, o Senhor de Razilly recebeu uma carta do Senhor de Baulieu-Boujou, administrador da empresa do Maranhão, anunciando o envio de gêneros alimentícios, bem como uma ajuda em espécie no valor de quinhentos escudos, dos quais trezentos foram ofertados de sua própria parte, e os outros duzentos doados pelo padre Archange. A missiva versava, ainda, que o reverendo Claude poderia contribuir com até dois mil e quinhentos escudos e, por sua vez, o Cardeal du Perron poderia oferecer em torno de cem escudos.⁸⁹

Conduzindo Claude d'Abbeville em companhia de mais dez missionários, todos sob a supervisão de Archange de Pembrock, além dos indígenas e de suas esposas, juntamente com cerca de mil e trezentos homens, o navio deixou o porto do Hâvre no mês de abril de 1614.⁹⁰ Ancorando no litoral do atual Estado do Ceará, os franceses receberam uma acolhida um tanto quanto ríspida, o que deixou pressagiar as ofensivas portuguesas que estariam por vir. Com efeito, uma fortificação fora edificada na região pelo capitão português Martim Soares Moreno, que partira de Pernambuco em inícios de 1614, levando consigo alguns combatentes de ofício e um padre jesuíta. Uma narrativa acerca das relações iniciais estabelecidas entre franceses e portugueses encontra-se na *Chronologie Historique des Capucins*, redigida pelo padre Philippe de Paris, em 1630:

[...] após navegarem durante dois meses e meio, os tripulantes chegaram a uma ilha no domingo, 15 de junho, onde alguns soldados desembarcaram; e encontraram obstáculos que não nos renunciaram nada de bom; eram alguns portugueses e um padre secular que incitava os índios contra os franceses, e houve choque, e nossos soldados entenderam que os portugueses, mais fortes que os franceses, tinham o propósito de apropriar-se da costa do Maranhão e de rechaçar os franceses, o que fez com que nossos padres vislumbrassem que não haveriam de lograr grandes frutos nessa

⁸⁸ Em documento datado em 1618, o Senhor de Razilly pontua que “[...] a facção espanhola, vendo os grandes progressos e vantagens que a França poderia obter naquela região, tanto para a proteção dos nativos franceses quanto para o comércio que lá se pode estabelecer, fez todos os esforços para arruinar essa empresa, isso acrescido do fato de que a referida Senhora Rainha encontrava-se então zelosa e tão solenemente comprometida que não podia, de sua consciência e justiça, recuar.” Ibid. p. 206.

⁸⁹ Cf. RAZILLY, Marquis de. *Généalogie de la famille Razilly* apud DAHER, Andrea. op. cit. p. 67.

⁹⁰ Cf. MORENO, Diogo de Campos. *Jornada do Maranhão: por ordem de Sua Majestade feita o ano de 1614*. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 29.

Missão, já que havia duas Nações desejosas de assenhorear-se dessas regiões.⁹¹

Uma troca de epístolas entre o “padre secular” supracitado, o inaciano português Balthasar João, e o provincial da missão dos capuchinhos, o reverendo Archange de Pembrock, marcou esse primeiro embate no Ceará: o jesuíta enviou uma missiva em latim aos missionários embarcados, na qual acusou os franceses de virem ao Brasil para trazer a guerra.⁹² Em sua réplica, Archange de Pembrock alegou que eles não vinham exercitar-se em batalhas, destacando, para tornar o diálogo menos agressivo, que o navio francês trazia religiosos capuchinhos da ordem de São Francisco.⁹³

O navio aportou, três dias depois, em uma paragem chamada, pelos portugueses, de Toca das Tartarugas,⁹⁴ onde os referidos lusos se instalaram sob o comando de Manoel de Sousa Dessa, vindos de Pernambuco dez dias antes, com o intuito de interromper o curso da expedição francesa.⁹⁵ A ação jurídica que descreveu o embate travado nesse mesmo dia, aponta perdas expressivas do comboio francês e a retirada da companhia, no dia seguinte, para o Maranhão.⁹⁶ Quando os franceses desembarcaram na “ilha grande”, no dia vinte e dois de junho, eles se depararam com uma conjuntura ainda mais difícil e delicada daquela que viram ou foram noticiados pela última vez em 1612: além das ameaças lusitanas, o padre Arsène de Paris apresentava todos os membros de seu corpo paralisados. Já o reverendo Yves d’Evreux, também adoentado graças à misteriosa paralisia, embarcara de volta para a sua terra natal pouco antes da chegada do segundo contingente expedicionário.⁹⁷

Com a intenção de que seu alerta chegasse às mãos do embaixador da França em Londres, o viajante francês Adolphe Poyeras redigiu a missiva transcrita abaixo, bastante elucidativa no que diz respeito aos supostos perigos apresentados aos franceses, destacando, principalmente, a suspeita movimentação das forças do exército lusitano nas bordas do território brasileiro:

⁹¹ FARIA, Francisco Leite de. op. cit. p. 227-228.

⁹² Cf. STUDART, Guilherme de (Org.). **Documentos para a História do Brasil especialmente a do Ceará: 1608-1625**, vol. I. Fortaleza: Typographia Studart, 1904. p. 114-115.

⁹³ Cf. Ibid. p. 116.

⁹⁴ A atual praia de Jericoacoara, localizada no litoral oeste cearense.

⁹⁵ Cf. STUDART, Guilherme de. op. cit. p. 184-190.

⁹⁶ Diogo de Campos Moreno, capitão das forças armadas portuguesas no Rio Grande do Norte, rapidamente informou aos seus superiores os resultados favoráveis alcançados no Ceará e em Jericoacoara no combate com os franceses, enviando-lhes transcrições das missivas trocadas entre os religiosos Balthasar João e Archange de Pembrock, além da ação jurídica que versava sobre a luta ocorrida dias depois. Cf. Ibid. p. 68-82.

⁹⁷ Cf. Ibid. p. 84.

Meu Senhor, os serviços e a obediência que devo ao meu rei e à minha pátria obrigam-me a ousar vir a vossa presença; é por isso que tão logo desembarquei neste porto, chegado do Brasil com navios ingleses, não desejei atardar-me em fazer-vos ouvir o relato que se segue. Estando na referida costa do Brasil, por volta do terceiro dia de setembro, fui informado por um certo português, que partira quinze dias antes da cidade da Bahia de Todos os Santos, cidade capital do referido país, dizendo que havia chegado de Portugal certo novo Capitão ou Governador Geral, enviado ao referido país e conforme certa incumbência particular do rei de Espanha, estava lançando rapidamente o exército contra nossos amigos do Maranhão no Brasil, pois ele já havia saído de Pernambuco e enviado por terra quatro mil índios e um número de fragatas por mar expressamente feitas. Temo que eles venham a surpreender nossos amigos ou que possuam algum informante dentre os índios aliados de nossos amigos. Quanto mais não seja porque, há cerca de um ano, certo navio francês, tendo aprisionado certos portugueses de Pernambuco levou-os cativos entre os índios do referido Maranhão, de onde escaparam sem demora para aqui, fugindo por terra até a sua região onde relataram amplamente todas as suas particularidades. Pareceu-me requerido e necessário este relato a fim de que façais a gentileza de levar dele conhecimento a Sua Majestade, uma vez que me pareceu dizer respeito ao seu Estado, considerando-se que os Senhores de La Ravardière e de Razilly fizeram esse descobrimento e estabelecimento por incumbência expressa de Sua Majestade e para outras considerações que são de alta competência caso percamos aquele lugar, pois já havíamos iniciado um caminho que os portugueses e espanhóis não esquecerão nem perderão por nada: era isso, portanto, que me cabia dizer-vos, detendo-me aqui para saudar humildemente vossas graças e rogando a Deus, como se espera de vosso muito obediente e humilde servidor.⁹⁸

Como advertiu Poyeras, principiaram-se as retaliações portuguesas. No mês anterior ao desembarque da segunda companhia francesa, o capitão dos domínios potiguares, Diogo de Campos Moreno, fora à capital da Metrópole, Lisboa, para narrar pessoalmente aos seus comandantes as circunstâncias em que se encontrava o Maranhão e, assim como esperava, recebeu a autorização para conduzir uma expedição contra os invasores.⁹⁹ Assim, Campos Moreno rumou em direção da “grande ilha de Maranhão” por terra firme, com aproximadamente duzentos e sessenta conterrâneos e em torno de quarenta nativos, enquanto o capitão Albuquerque zarpu com cerca de duzentos ou trezentos combatentes embarcados em seu navio.¹⁰⁰ Eles alcançaram o forte São Luís em outubro, mas a ação combativa teve início somente quando os lusos invadiram a região de Guaxenduba, onde iniciaram a construção e batizaram um forte, alcunhado Santa Maria. Os franceses, superiores em

⁹⁸ POYERAS, Adolphe. De l'île de Wight, le XIX X 1614. In: Bibliothèque Nationale de Paris apud DAHER, Andrea. op. cit. p. 69-70.

⁹⁹ Porém, quando Campos Moreno retornou a Pernambuco, Jerônimo de Albuquerque já havia sido nomeado, pelos superiores do exército no Brasil, o chefe da campanha que desterraria os viajantes franceses. Dessa forma, Diogo Moreno acaba atuando como sarjento-major ao lado de Albuquerque. Cf. STUDART, Guilherme de. op. cit. p. 152.

¹⁰⁰ Cf. MORENO, Diogo de Campos. op. cit. p. 88.

número, decidiram principiar os ataques um mês depois: duzentos normandos e cerca de mil e quinhentos índios tupinambá, sob as ordens do comandante Pezieu, deixaram a “grande ilha” com o desígnio de surpreender e atacar os oponentes em terra firme. No entanto, uma manobra mal calculada arruinou a estratégia ofensiva francesa: a maré baixa impediu que La Ravardière desembarcasse, segundo o combinado, com os reforços suplementares aguardados por Pezieu. A batalha em terra resultou desastrosa: cento e quinze franceses foram mortos, dentre eles o capitão Pezieu, e nove tornaram-se prisioneiros dos portugueses.¹⁰¹

Alguns dias posteriores ao combate, uma trégua de um ano de duração foi concordada, a fim de permitir que as partes encontrassem recurso para solucionar a disputa.¹⁰² O franciscano Archange de Pembrock e o protestante La Ravardière dirigiram-se aos oponentes para lhes apresentar as cartas que possibilitaram o estabelecimento francês no Maranhão, a saber, a subordinação ministrada ao capuchinho pelo padre superior Honoré de Paris e as missivas nas quais, o monarca da França, Luís XIII, concedeu postos, privilégios e títulos aos seus lugares-tenentes.¹⁰³ Em contrapartida, Campos Moreno, em companhia do capuchinho português Manuel da Piedade, também adentrou em território inimigo quando, no início do mês de novembro, visitou o forte São Luís e o convento dos capuchinhos franceses, onde Archange de Pembrock celebrou uma missa.¹⁰⁴ Depois de todos estes percalços, os capuchinhos decidiram regressar à França com o desígnio de informar à rainha Maria de Médici da impossibilidade de sequenciarem o trabalho missionário no Maranhão. O capitão português Gregório Fragoso de Albuquerque também integrou a viagem rumo à França, encarregado, por seus conterrâneos, de defender as decisões e as ações portuguesas em suas possessões na América ao embaixador espanhol na França, Iñigo de Cárdenas, e de examinar a atitude do governo francês diante de tais informações.¹⁰⁵

Ao contrário do que se esperava, mesmo diante de um contexto desfavorável que preocupou os defensores da França Equinocial, em 1615, a permissão real foi cedida para a publicação dos registros de Yves d’Evreux, intitulados por ele próprio de *Suite de l’histoire des choses mémorables advenues en Maragnan és années 1613 & 1614*. Todavia, os exemplares do livro, com exceção de apenas um, foram destruídos antes mesmo de saírem das oficinas de impressão, seguindo o mesmo princípio que levou a realeza francesa a desistir de

¹⁰¹ Cf. STUDART, Guilherme de. op. cit. p. 206.

¹⁰² No dia vinte e um de novembro, La Ravardière escreveu a primeira de um conjunto de epístolas endereçadas a Jerônimo de Albuquerque, que resultaram em um pacto de trégua oito dias depois. Cf. MORENO, Diogo de Campos. op. cit. p. 110.

¹⁰³ Cf. Ibid. p. 114.

¹⁰⁴ Cf. Ibid. p. 100-102.

¹⁰⁵ Cf. Ibid. p. 137.

sua possessão colonial no Brasil. Dessa maneira, o apoio aguardado por La Ravardière no Maranhão nunca chegou. No primeiro dia de novembro, data anterior à época estabelecida para a conclusão da trégua de um ano, uma esquadra com nove embarcações, chefiadas pelo capitão português Alexandre de Moura, circundou os franceses remanescentes na “grande ilha”, enquanto as forças conduzidas por Jerônimo de Albuquerque se dirigiram, no dia seguinte, para o forte São Luís, onde La Ravardière rendeu-se sem oferecer resistência.¹⁰⁶

Assim, depois de apresentar este breve panorama acerca das duas tentativas de colonização francesa no Brasil, observa-se que a busca por incentivo, realizada pelos viajantes e religiosos que cruzaram o Atlântico, foi realizada ou aumentou significativamente nos momentos de crise e instabilidade. Em 1556, apenas um ano após a instalação da França Antártica na baía de Guanabara, o Cavaleiro de Malta, Nicolas Durand de Villegagnon, apesar de ser católico, endereçou a Calvino uma missiva solicitando reforços humanos na tentativa de minimizar as agitações, advindas das tensões entre católicos e protestantes, que estariam colocando em risco o seu projeto de estabelecimento na América. Entretanto, a chegada dos huguenotes foi incapaz de solucionar tais desavenças e proporcionou, em vez disso, maior agilidade para a desunião entre os franceses e o desencadeamento de um intenso conflito religioso. Alguns anos depois, em 1559, Villegagnon, ao vislumbrar o possível fracasso de sua colônia, regressou à França na tentativa de angariar recursos humanos dos jesuítas parisienses que, em um primeiro momento, devido ao pequeno número de religiosos, recusaram-se a atender suas intensas súplicas. Nas cartas endereçadas aos inacianos, percebe-se o exagero de seus relatos acerca da “próspera” colônia americana, que possuía mais de “duzentas léguas” e centenas de nativos clamando por conversão. Somente em agosto de 1560, cinco meses depois do fim da França Antártica, que havia soçobrado diante das armas portuguesas, o monarca Francisco II intercedeu, apesar de tardiamente, de maneira positiva nos pedidos de reforço do Cavaleiro de Malta.

No contexto da França Equinocial, os capuchinhos logo em 1612, ano que desembarcaram no litoral maranhense, ao mesmo tempo em que ficaram animados frente às possibilidades de conversão indígena, viram-se diante de grandes obstáculos para a implementação de suas lidas evangelizadoras, dentre os quais destacaram-se o pequeno número de missionários e os limitados recursos financeiros de que dispunham. Desse modo, Abbeville retornou ao reino francês visando, assim como Villegagnon fizera no século anterior, angariar recursos humanos e financeiros de seus confrades, da Coroa e de particulares. Contudo, um elemento inédito foi utilizado pelos capuchinhos para a positiva

¹⁰⁶ Cf. STUART, Guilherme de. op. cit. p. 249.

“propaganda” da possessão francesa no Brasil, a saber, os tupinambá. No discurso de um desses nativos, proferido diretamente a Luís XIII e traduzido por Abbeville, percebe-se a súplica por fundos monetários e a necessidade de agrupar novos colonos e, principalmente, religiosos para atuarem na catequização de seus semelhantes, “selvagens” pecadores e desprotegidos que se encontravam em terras maranhenses.

Assim, em 1614, organizou-se uma nova expedição que contou, majoritariamente, com capital privado. Além desta segunda comitiva, composta por onze capuchinhos e cerca de mil e trezentos homens, no mesmo ano, ocorreu a publicação da obra de Abbeville que, ao alertar os leitores da importância da continuidade do trabalho apostólico dos missionários junto aos indígenas, também visou angariar recursos para findar, definitivamente, a instabilidade na qual a França Equinocial estava imersa. No ano seguinte, o ano derradeiro da segunda tentativa de instalação normanda no Brasil, apesar da conjuntura adversa imposta aos franceses pelos lusos em território americano, o livro de Evreux recebeu autorização régia para ser publicado, representando o último esforço da Coroa francesa em prosseguir com este, apesar de malfadado, projeto colonial.

CAPÍTULO 2 PRIMEIRAS IMAGENS DA NATUREZA E DOS HABITANTES DO BRASIL

Inicialmente, cabe aqui mencionar que, no século XVI, os índios considerados do Brasil encontravam-se na porção territorial concedida a Portugal pelo Tratado de Tordesilhas, logo, foram as nações litorâneas de língua guarani e, principalmente, tupi que contribuíram para a formação das primeiras imagens acerca dos indígenas brasileiros. Os relatos sobre esses povos ficaram, na primeira metade do XVI, restritos quase que exclusivamente às cartas de Pero Vaz de Caminha e de Américo Vespúcio. Somente a partir da década de 1550 que o conhecimento sobre o novo território e seus habitantes se tornou mais detalhado, graças à chegada dos jesuítas em 1549 e aos constantes intercâmbios costeiros entre índios e viajantes de outros reinos, como os franceses. Assim, nesse período, segundo a historiadora Manuela Carneiro da Cunha, podemos pensar os relatos de viagem através da divisão básica entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização, como os missionários e os administradores, e autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem a natureza e os índios eram matéria de reflexão muito mais que de gestão.¹

Em meados do século XVI e início do XVII, o Brasil foi palco de incessantes conflitos entre portugueses e franceses. Estes, por sua vez, logo formaram pequenas redes comerciais com os indígenas e tentaram por duas vezes, como vimos no capítulo anterior, criar possessões em terras brasileiras. A primeira tentativa ocorreu durante a constituição da França Antártica, iniciada em 1555 e que perdurou até 1560, onde os franceses procuraram estabelecer uma colônia na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro. Dentre os principais motivos para o fracasso, fizeram-se presentes as disputas internas entre os próprios franceses: entre católicos – liderados por Nicollas de Villegagnon, rígido comandante da França Antártica – e reformados.

Nas décadas seguintes, a costa brasileira foi sucessivamente povoada por portugueses, entretanto, houve uma segunda tentativa francesa, também fracassada, que procurou estabelecer uma colônia na região norte do Brasil, no litoral do atual Estado do Maranhão: a França Equinocial, fundada em 1612 e que perdurou até 1615. Um dos motivos para o fracasso desta empreitada foi a inferioridade numérica de homens e de material bélico diante das tentativas de reconquista do território pelas frotas e incursões portuguesas. Neste período em que o interesse pelo Brasil aumentou, cresceu também a produção escrita sobre o Novo

¹ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, vol. 4, nº 10. São Paulo: Edusp, 1990. p. 95.

Mundo, e dois elementos recorrentes nessas narrativas, como não poderia ser diferente, são os habitantes e as características naturais das novas terras. Assim, para encontrarmos as primeiras descrições acerca dos nativos e da natureza da costa brasileira, precisamos recorrer aos relatos, embora não tão abundantes², de portugueses e de franceses.

2.1 Exaltação e degeneração da natureza

Tanto em relação à natureza quanto em relação aos habitantes, são as cartas de Américo Vespúcio, cosmógrafo da segunda expedição enviada por Dom Manuel e viajante responsável por cunhar a expressão “Novo Mundo”³, que tornaram notável a Terra de Santa Cruz nos ambientes letrados europeus.⁴ Em missiva datada de 1503 e destinada a Lorenzo di Médici, depois de relatar o quão exóticos eram os hábitos da gente que vivia nas novas terras, ele dissertou acerca das potencialidades da natureza:

A terra daquelas regiões é muito fértil e amena, com muitas colinas, montes, infinitos vales, abundantes rios, banhada de saudáveis fontes, com selvas densas, pouco penetráveis, copiosa e cheia de todo o gênero de feras. Ali principalmente as árvores crescem sem cultivador, muitas das quais dão frutos deleitáveis no sabor e úteis aos corpos humanos.

[...]

Se quisesse lembrar de cada coisa que ali existe e escrever sobre os numerosos gêneros de animais e a multidão deles, a coisa se tornaria totalmente prolixa e imensa.

[...]

Ali todas as árvores são odoríferas e cada uma emite de si goma, óleo ou algum líquido cujas propriedades, se fossem por nós conhecidas, não duvido de que seriam saudáveis aos corpos humanos. Certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas

² Em 1591, uma década após a União Ibérica, tornou-se proibida a vinda de navios estrangeiros para a América portuguesa. Já em 1605, impossibilitou-se a presença deles na colônia e foi estipulado o prazo de um ano para que os já residentes retornassem aos seus respectivos países de origem. Tais restrições, ainda que não tenham sido severamente respeitadas, dificultaram as visitas de estrangeiros ao país. Ademais, não esqueçamos os concorrentes interesses pela Índia e pela China nos séculos XVI e XVII. O interesse pelo continente Austral tornou-se majoritário apenas no século XVIII.

³ O pensamento de Vespúcio é bastante claro se associado ao seu contexto cultural. Para o viajante, como para qualquer coetâneo seu, a palavra “mundo” referia-se ao *orbis terrarum*, a porção do globo que compreendia Europa, Ásia e África e que havia sido destinada por Deus ao homem. Se a ele pareceu lícito designar as regiões recém exploradas como um “novo mundo” é porque as imaginou como um dos tais *orbis alterius* admitidos pelos pagãos, mas não aceitos pelos autores cristãos, pois podiam implicar uma inaceitável e herética pluralidade de mundos. Logo, o que aconteceu foi que Vespúcio, atento à possibilidade empírica de continuar explicando como asiáticas as terras que explorou e ao verificar, portanto, que estava na presença de uma entidade geográfica desconhecida, recorreu a este conceito, que abandonou em um breve espaço de tempo por ser uma solução inaceitável. Cf. O’ GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

⁴ Como já pontuamos no primeiro capítulo do trabalho, a primeira carta portuguesa sobre a então Terra de Vera Cruz e seus habitantes, escrita em 1500 por Pero Vaz de Caminha, permaneceu inédita nos arquivos da Coroa até 1773.

regiões, cuja localização [...] é para o meridiano, em tão temperado ar que ali nunca há invernos gelados nem verões férvidos.⁵

De maneira geral, comum a todo o corpo documental produzido no século XVI e início do século XVII em relação à natureza brasileira, se fizeram presentes referências aos quatro tópicos mencionados pelo navegante florentino, a saber, a fertilidade do solo, a variedade da fauna, a exuberância da flora e o clima ameno.

Acerca do clima, o inaciano José de Anchieta, além de ratificar as impressões iniciais de Vespúcio, retomou este ponto de maneira pormenorizada, estabelecendo, inclusive, uma comparação entre os fenômenos climáticos da Europa e do Brasil e, assim, acabou por reconhecer as vantagens dos ares temperados da colônia:

As estações do ano são aqui inteiramente avessas às de lá; no tempo em que lá é primavera e cá é inverno e vice-versa; mas são tão temperadas que não faltam no inverno os calores do sol para suavizar o rigor do frio, nem no verão as brandas brisas e as úmidas chuvas para regalo dos sentidos; [...] esta terra, da beira-mar, é quase todo o ano regada por águas da chuva.

[...]

O sol nos seus giros produz uma temperatura constante, de maneira que nem o inverno regela com o frio, nem o verão é demasiado quente, [...] em nenhum tempo do ano param as chuvas, e, de quatro em quatro, de três em três ou até de dois em dois anos, se alterna a chuva com o sol.⁶

Também impressionado com a temperança dos ares no Brasil, conhecidamente localizado na então denominada “zona tórrida” do globo terrestre⁷, o piloto francês Nicolas Barré, no contexto de implantação da França Antártica na baía de Guanabara, escreveu que a temperatura, “[...] ao contrário do que diziam os antigos, pareceu-nos bastante temperada” e, continuando suas anotações, justificou, segundo suas perspectivas, o porquê da nudez dos índios: “[...] de tal modo que os homens que estavam vestidos não precisaram de se despirm e os que estavam despidos não careceram de se cobrir.”⁸

Além destes aspectos positivos, o clima agradável, neste período inicial da colonização⁹, ganhou características bastante nobres e chegou a ser o responsável, como

⁵ VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo: as cartas que batizaram a América**. São Paulo: Planeta, 2003. p. 45-46.

⁶ ANCHIETA, José de. Carta de José de Anchieta. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. III. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 101-102.

⁷ Cf. RANGLES, W. G. L. **Da Terra Plana ao Globo Terrestre: uma mutação epistemológica rápida (1480-1520)**. Campinas: Papirus, 1994.

⁸ BARRÉ, Nicolas. Carta de Nicolas Barré. In: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). **Outras visões do Rio de Janeiro colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000. p. 133.

⁹ Dos quatro pilares suscitados por Américo Vespúcio acerca da natureza brasileira, o clima foi o único que passou por uma ressignificação pejorativa durante o período colonial: o clima ameno do século XVI deu lugar, já em meados do século XVII e durante todo o século XVIII, a um clima demasiadamente quente, o que tornava o

pontuou Vespúcio, pela excelente condição da terra: “[...] ali o ar é muito temperado e bom e, pelo que pude conhecer [...] nunca houve peste ou outra doença no solo oriunda da corrupção do ar.”¹⁰ Outra sublime qualidade atribuída ao clima era a de que ele se fazia um dos elementos responsáveis pela saúde, tanto dos nativos quanto daqueles que permaneciam em território brasileiro: o missionário Luís da Grã, ao relatar o árduo trabalho de catequização exercido por ele com os pequenos indígenas e com os filhos dos colonos, não deixou de exaltar o caráter terapêutico dos bons ares da terra :

[...] as ocupações eram de ensinar os meninos que a cargo temos e ter cuidado de dar ordem ao que era necessário para sustentação dos meninos, que é farto trabalho para sua disposição [...] que por graça do Senhor foi sempre em muito notável aumento, vindo do Reino sem remédio humano de saúde, porque não puderam fazer tantos os muitos que o procuraram no Reino, quanto fez a terra com tão bons ares como tem, que sem dúvida os velhos e de fraca compleição a sentem muito a propósito para sua saúde corporal, e de todas as partes do Brasil se diz o mesmo.¹¹

Manuel da Nóbrega, diretor espiritual da primeira missão jesuítica que desembarcou na América portuguesa em 1549, pontuou o estranhamento de seus subordinados ao novo cotidiano em território desconhecido – principalmente com relação à alimentação – e, com isso, também relacionou a condição climática à boa saúde daqueles que passavam a usufruí-la: “[...] muito sã e de bons ares, de tal maneira que sendo a gente muita e ter muito trabalho, e haver mudados os mantimentos com que se criaram, adoecem muito poucos e esses que adoecem logo saram. É terra muito fresca, de inverno temperado, e o calor do verão não se sente muito.”¹²

Outra temática, que cedo passou a marcar constante presença nos relatos acerca do Brasil, foi a fertilidade da terra que, por sua vez, segundo os viajantes e os religiosos, estava diretamente ligada à boa condição do clima. Além de evidenciar esta ligação, Nóbrega dissertou sobre a condição favorável de habitar/colonizar a terra ao estabelecer uma comparação direta entre os frutos gerados pelo solo e as condições de cultivo pecuário no Brasil em relação à Europa:

Brasil, segundo o ponto de vista da grande maioria dos viajantes estrangeiros, como local insalubre e um tanto quanto inóspito. Cf. Id. O mundo natural e o erotismo das gentes no Brasil Colônia: a perspectiva do estrangeiro. In: **Topoi**, v. 11, nº 20. Rio de Janeiro: PPGH da UFRJ, 2010. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_antiores/topoi20/topoi20_02artigo2.pdf>. Acesso em 02 dez. 2011.

¹⁰ VESPÚCIO, Américo. op. cit. p. 45.

¹¹ GRÃ, Luís da. Carta do padre Luís da Grã ao padre João Gonçalves. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 130.

¹² NÓBREGA, Manuel da. Carta do padre Manuel da Nóbrega. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 135.

[...] o inverno não é frio, nem quente, e o verão ainda seja mais quente, não se pode sofrer [...] é terra muito úmida, pelas muitas águas, que chove em todo tempo muito a miúdo, pelo qual os arvoredos e as ervas estão sempre verdes. Há nela diversas frutas, que comem os da terra, ainda que não sejam tão boas como as de lá, as quais também creio que se dariam cá se as plantassem. Porque veio dar-se parras, uvas, e ainda duas vezes no ano [...] cidras, laranjas, limões dão-se em muita abundância; e figos tão bons como os de lá. O mantimento comum da terra é uma raiz de pau, que chamam mandioca, da qual fazem uma farinha que comemos todos. E dá também milho, o qual misturado com a farinha faz-se um pão, que escusa o de trigo. Há [...] muita caça de matos, e gansos que criam os índios. Bois, vacas, ovelhas, cabras e galinhas se dão também na terra, e há deles muita cópia.¹³

Nesta passagem, percebe-se o esforço do inaciano em noticiar que as condições de vida na jovem colônia portuguesa, apesar de não terem sido fáceis, foram humanamente possíveis, uma vez que, segundo as suas palavras, as diferenças naturais entre este e aquele lado do Atlântico não se apresentaram completamente antagônicas. Dito de outro modo, para Nóbrega, os problemas existentes e as possíveis limitações futuras impostas pela natureza ficariam em segundo plano diante da prodigalidade da terra.

O mesmo jesuíta, em carta de agosto de 1549, relatou ao padre Simão Rodrigues que a fertilidade destas plagas permitiria o povoamento até mesmo com algumas mulheres de vida libertina, desde que elas “[...] não fossem tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo”, argumentando que

[...] todas casariam muito bem, porque é terra muito grossa e larga, e uma planta que se faz uma vez dura dez anos aquela novidade, porque, assim como vão apanhando as raízes, plantam logo os ramos que logo arrebentam. De maneira que logo as mulheres teriam remédio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra.¹⁴

A fertilidade do solo serviria, portanto, como ingrediente básico na recuperação dos comportamentos desregrados dos homens e, principalmente, das “mulheres perdidas” e sem ocupação em Portugal. Segundo Nóbrega, a fertilidade natural impulsionaria e permitiria a fertilidade humana e, dessa maneira, os colonizadores teriam em mãos mais uma estratégia para o povoamento colonial.

Ademais, esta concepção de solo fértil apareceu atrelada às ideias de fartura e de vastidão territorial. O viajante italiano Antonio Pigafetta, membro da expedição iniciada em 1519 sob o comando de Fernão de Magalhães, escreveu que a terra da América portuguesa

¹³ NÓBREGA, Manuel da. Informação das terras do Brasil. In LEITE, Serafim. op. cit. p. 147-148.

¹⁴ NÓBREGA, Manuel da. Carta do padre Manuel da Nóbrega. In LEITE, Serafim. op. cit. p. 120.

apresentava-se “[...] abundante em toda classe de produtos, sendo a mesma tão extensa como França, Espanha e Itália juntas.”¹⁵ Esta vinculação entre solo generoso e fartura de víveres foi um elemento que também despertou a atenção de Jean de Léry, pois, em seus escritos, se lê a seguinte passagem: “[...] como este país dos nossos tupinambás tem a capacidade de alimentar dez vezes mais gente do que atualmente, posso gabar-me de ter tido às minhas ordens mais de mil jeiras de terras melhores que as de Beauce.”¹⁶ E, na maioria das vezes, esta abundância de elementos naturais, inclusive daqueles que detinham alto valor comercial no mercado europeu, era alcançada, segundo Claude d’Abbeville, sem esforço algum:

O que se tira agora da terra consiste em pau-brasil, madeiras preciosas e outras. Colhe-se também o algodão, o urucu, espécie de tinta vermelha muito abundante e também outra tinta encarnada que se assemelha à laca. Encontra-se também [...] o bálsamo verdadeiro como na Arábia. Prepara-se também muito tabaco, planta muito conhecida e que aí se encontra em abundância e é muito procurada, alcançando bom preço na França, nas Flandres e na Inglaterra.

[...]

Acha-se comumente âmbar pardo ao longo da costa habitada pelos canibais. Há uma espécie de jaspe verde de que fazem pedras para os lábios; também rochas de cristal vermelho ou branco, mais duras do que as pedras ou diamantes ditos de Alençon e com outras particularidades.¹⁷

Enfim, Anchieta considerou a potencialidade desta mesma terra, fecunda e vasta, também no tratamento de males que eram difíceis de serem curados em Portugal. O solo e uma curiosa metodologia terapêutica, até então nunca vista pelo inaciano, levaram-no a descrever o tratamento do cancro, cuja cura ele atestou ter comprovado:

[...] o cancro, que lá é tão difícil de curar, cura-se facilmente pelos índios. Eles à doença, que é a mesma que entre nós [...] curam-na assim: do barro, de que fazem vasilhas, aquecem ao fogo um pouco, bem amassado e, tão quente quanto a carne o possa suportar, aplicam-no aos braços em cancro, que pouco a pouco morrem; e repetem isto tantas vezes até que, mortas as pernas e o corpo, o cancro desprende-se e cai por si. Há pouco se provou isto por experiência com uma escrava dos portugueses quando padecia de doença.¹⁸

¹⁵ PIGAFETTA, Antonio. **A primeira viagem ao redor do mundo: o diário da expedição de Fernão de Magalhães**. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 75.

¹⁶ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins e Edusp, 1972. p. 117.

¹⁷ ABBEVILLE, Claude d’. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 162-163.

¹⁸ ANCHIETA, José de. Carta de José de Anchieta. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. III. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 122.

Destarte, por mais que se tenha pontuado algumas comparações realizadas pelos viajantes, colonizadores e clérigos entre o clima e a fertilidade da terra do Brasil e da Europa, com relação à exuberância da flora e à variedade da fauna, presentes desde a modelar descrição de Américo Vespúcio, percebe-se maior cuidado na descrição das plantas e dos animais e, por isso, tornou-se exercício corriqueiro subdividi-los em duas categorias comparativas: uma em que eles se “assemelham aos nossos” e outra em que eles se “diferem dos nossos”. Essa foi uma prática comum realizada pela maioria daqueles que estiveram na América portuguesa quinhentista e no início do seiscentos, pois uma alteridade desconhecida pode ser abordada apenas através de esquemas extraídos de prévios conhecimentos, portanto, a projeção dos esquemas culturais familiares ao observador é, numa primeira fase, necessária para organizar os fatos se não mesmo para ter a percepção deles.¹⁹ Esta prática comparativa entre o “velho” e o “Novo Mundo” teria sido a força motriz da construção do conhecimento europeu no período supracitado.²⁰

Retomando a análise documental, falemos agora da exuberância da flora. Depois de dissertar acerca da temperança do clima da colônia, Manuel da Nóbrega, uma vez mais recorrendo à comparação, teceu as suas primeiras impressões sobre a vegetação do litoral baiano:

Tem muitas frutas e de diversas maneiras, e muito boas e tem pouca inveja as de Portugal. Os montes parecem formosos jardins e hortas, e certamente nunca eu vi tapete de Flandres tão formoso, nos quais andam animais de muitas diversas maneiras, do quais Plínio nem escreveu nem supôs. Tem muitas ervas de diversos odores e muito diferentes das d’Espanha, e certamente bem resplandece a grandeza, formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas.²¹

Aliado a esta exaltação da flora, encontramos em todo o *corpus* documental estudado o reconhecimento de características terapêuticas nas plantas e em seus frutos²², ou seja, as potencialidades da flora brasileira, desde muito cedo, passaram a ser diretamente associadas

¹⁹ Cf. GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1991. p. 163.

²⁰ Cf. FOUCAULT, Michael. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 23.

²¹ NÓBREGA, Manuel da. Carta do padre Manuel da Nóbrega. In LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. 1954. p. 136.

²² Este reconhecimento, segundo o padre Fernão Cardim, também pôde ser observado em algumas espécies de primatas, dentre as quais, os macacos bugios: “[...] dizem os naturais que alguns destes, quando lhes atiram uma flecha, a tomam na mão e tornam com ela atirar às pessoas [...] e quando os ferem buscam certa folha, a mastigam e a colocam na ferida para sararem.” CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978. p. 29.

às características e práticas médicas do período.²³ Yves d’Evreux, líder capuchinho na França Equinocial, apesar de não explorá-las com afinco, pontuou as qualidades curativas do bioma vegetal maranhense: “[...] a terra é vigorosa, fértil e muito [...] estável para o plantio. As árvores da região são de tamanho avantajado, estão sempre verdes até o topo e contam com madeiras excelentes, seja pela cor, seja pelas suas propriedades medicinais.”²⁴

Se por um lado alguns dos “desbravadores” das “novas terras”, mesmo reconhecendo a atraente exuberância da flora, não dedicaram especial atenção à sua pormenorizada descrição, por outro lado, a grande maioria deles dedicou um número considerável de páginas de suas cartas e obras acerca do assunto, como foi o caso do viajante português Pero de Magalhães Gandavo, quando escreveu sobre as propriedades curativas de uma espécie de arbusto e, ademais, preocupou-se em registrar a melhor época do ano para lhe tirar o óleo terapêutico e também a maneira mais eficiente para retirá-lo do interior da planta sem desperdiçá-lo:

Certo gênero de árvores, encontradas mato adentro na Capitania de Pernambuco, a que chamam copaíbas, de que se tira bálsamo muito benéfico e proveitoso em extremo para enfermidades de muitas maneiras, principalmente das que procedem da frialdade: causa grandes efeitos e tira todas as dores por graves que sejam em muito breve espaço de tempo. Para feridas ou quaisquer outras chagas tem a mesma virtude, aos quais tanto que com ele lhe acodem, saram muito depressa, e tira os sinais de maneira que de maravilha se enxerga onde estiveram e nisto faz vantagem a todas as outras medicinas. Este óleo não se acha todo o ano nestas árvores, nem procuram ir buscá-lo senão no estio que é o tempo em que assinaladamente o criam. E quando querem tirá-lo, golpeiam ou furam os troncos delas, pelos quais, pouco a pouco, gotejam de seus âmagos este licor precioso.²⁵

Anchieta, ao citar outra árvore “digna de notícia” da qual também se extraía um líquido viscoso, mas este com poderes para tratar as feridas do corpo, realizou o mesmo roteiro seguido por Gandavo em sua descrição, incluindo o *modus operandi* para se que chegasse ao líquido precioso:

Das árvores uma parece digna de notícia, da qual, ainda que outras bagas que destilam um líquido semelhante à resina, escorre um suco suavíssimo, útil para remédio, que pretendem seja o bálsamo, que a princípio corre como

²³ Sobre a medicina do período anterior às clínicas, consultar, entre outros trabalhos, o catálogo CARDOSO, Adelino; OLIVEIRA, António Braz de; MARQUES, Manuel Silvério (Coord.). **Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2010.

²⁴ EVREUX, Yves d’. **Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 92.

²⁵ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 38.

óleo por pequenos furos feitos por talhos de foices ou de machados, coalha depois e parece converter-se em uma espécie de bálsamo. Exala um cheiro muito forte, porém suavíssimo e é ótimo para curar feridas, de tal maneira que em pouco tempo, como dizem ter-se por experiência provado, nem mesmo sinal fica das cicatrizes.²⁶

Assim sendo, percebe-se que estes homens buscaram em seus relatos comunicar o conhecimento que, paulatinamente, conseguiram acumular acerca dos usos práticos do reino vegetal brasileiro, dos seus valores medicinais e alimentícios, proporcionando, portanto, delineadas descrições das particularidades de cada espécie com a qual estabeleciam contato.

Ademais, para esses colonizadores, catalogar a flora, e também a fauna brasileira, não se resumiu em uma atividade que buscou na natureza apenas os elementos de poderio econômico, mas também foi uma maneira de encontrar os elementos naturais capazes de engendrar o remédio que pudesse curar todos os males físicos e morais, a panaceia, além de servir como proteção diante das diferentes ameaças que a própria natureza apresentava. O colono Gabriel Soares Sousa, ao apresentar uma planta que crescia ao longo da costa da Bahia, chamada mucunã, escreveu: “[...] estas favas para comer são peçonhentas, mas têm grande virtude para curar, com elas, feridas velhas desta maneira: depois de serem estas favas bem secas, hão-se de pisar muito bem, e cobrir as chagas com os pós delas, as quais comem todo o câncer e carne podre.”²⁷ No relatório redigido pelo jesuíta António Blázquez, encontra-se a passagem de algumas atividades onde participaram os padres João Gonçalves e José de Anchieta, dentre as quais, destaca-se um episódio de curandeirismo praticado a contragosto de uma nativa convertida ao cristianismo:

[...] entre outras enfermidades que com a ajuda sarou, foi essa uma, que estando uma índia muito ao cabo de diarreias, e não tendo remédio os parentes com que as estancar, lhe fizeram eles uns emplastos com acelga e azeite, porque cá não há outros materiais, e logo a deu sã, ficando por esta cura acerca dos negros em grande reputação.²⁸

Nesse contexto, a flora brasílica foi de grande importância para o processo de colonização, tanto português quanto francês, uma vez que nas plantas nativas poderiam ser encontrados extratos para chás medicinais, emplastos, garrafadas e xaropes. Até mesmo a oposição

²⁶ ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 316.

²⁷ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971. p. 205.

²⁸ BLAZQUEZ, António. Quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557. In LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 355.

clerical com relação às drogas e aos remédios, considerados, durante a Idade Média, exercícios de bruxaria e subterfúgios contrários à moral cristã, não apenas abrandou-se no período quinhentista como também as plantas da América e os remédios adquiridos através delas passaram a ser observados e testados com bastante seriedade pelos próprios religiosos.²⁹

Ainda se tratando da vegetação costeira do Brasil, por fim, o francês Nicolas Barré, que desembarcou na baía de Guanabara em 1556, também reconheceu a potencialidade terapêutica das plantas, mas, deixou claro em sua escrita que ainda havia muito a se explorar e a se descobrir nos grandes territórios “selvagens”, a ponto de deixar um estudioso do assunto, em relação ao desconhecido, incomodado:

A terra produz, ainda, favas grandes e pequenas, ambas muito boas para comer, e uma quantidade pouco significativa de cana-de-açúcar. Também em pequena quantidade são os limões e laranjas aqui encontrados. Quanto às plantas medicinais, eu encontrei somente a beldroega, o mirto e o manjerico. Todo o resto é tão selvagem e grande que, se mestre Jean, o herbanário, aqui estivesse, ficaria, sem dúvida, bem embaraçado.³⁰

Em relação à fauna e sua variedade, presentes desde o relato de Vespúcio, também encontramos as propriedades terapêuticas atreladas a certas espécies de animais, como foi o caso da anhuma, ave brejeira que possui uma extensão óssea frontal de onde era extraído, por raspagem, um pó, que, à semelhança deste procedimento realizado com o chifre do rinoceronte, era considerado, depois de misturado em água pura, um soro poderoso contra todos os venenos.³¹ O inaciano Jácome Monteiro, em 1610, noticiou uma situação em que o corno da anhuma foi utilizado:

A ponta desta ave, dizem os índios, que restitui a fala a quem a perde. A um padre nosso sucedeu o seguinte caso. Estava uma índia havia cinco dias sem fala [...] rezou-lhe o Evangelho de São Marcos e, juntamente, lhe lançou ao pescoço a ponta dessa ave, e logo súbito falou e sarou. Demos esta maravilha ao Santo Evangelho, contudo me dizem que é experiência de muitos anos, entre estes índios, e que acham ser aprovado.³²

²⁹ Cf. CARNEIRO, Henrique Soares. **Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno**. São Paulo: Xamã, 1994. p. 55. Sobre o assunto, consultar também FLECK, Eliane Cristina Deckmann. As curas de Deus e da Natureza. In: **Revista de História**, vol. 59. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. Id. Sobre licores e xaropes: práticas curativas e experimentalismos jesuítcos nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai: séculos XVII e XVIII. In: KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloísa (Org.). **Ensaio de história das ciências: das Luzes à Nação independente**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2012.

³⁰ BARRÉ, Nicolas. Carta de Nicolas Barré. In: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). **Visões do Rio de Janeiro colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 21.

³¹ Sobre as práticas curativas no Brasil colonial, consultar RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

³² MONTEIRO, Jácome. Relação da Província do Brasil. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, vol. I. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 425. Encontram-se notas muito semelhantes, porém,

Além desta característica singular encontrada no pássaro acima citado, as aves do continente Austral atraíram de imediato a atenção dos colonizadores, a ponto do frade e cosmógrafo francês André Thevet dedicar um capítulo inteiro de sua obra a elas: *Das aves mais comuns na América*.³³ Por toda a costa brasileira, desde o norte até o sul, a quantidade e a variedade destes curiosos animais não passaram despercebidas: “[...] é impossível dizer quantas espécies de pássaros se encontram na ilha do Maranhão e circunvizinhanças, muito diferentes todos dos nossos”³⁴; assim como também não deixaram de constar, em diversas narrativas, apontamentos acerca de seu vigor e de suas cores chamativas: “[...] à entrada do rio da Guanabara, encontramos abundância de peixes e outros animais, mas as aves, além de abundantes, são tão diversas das nossas nas cores que lhe são peculiares.”³⁵

Já os peixes, em linhas gerais, não foram considerados amplamente distintos em relação aos que viviam nas águas europeias, portanto, os colonizadores, ao mencioná-los, escreveram que suas carnes eram agradáveis ao paladar, que eram encontrados em grandes cardumes e enfatizaram as estratégias de pesca praticadas pelos indígenas:

[...] os adultos pescam peixes maiores, que são também abundantes nos rios. A maneira de pescar que empregam é a seguinte: inteiramente despidos, na água doce ou salgada, acertam o peixe com suas flechas, no que são muito destros, puxando-os em seguida para fora d’água por meio de cordinhas de algodão ou de casca de árvores.³⁶

[...] a respeito do modo de pescar dos tupinambás, que além de flechas usam também espinhas a feição de anzóis, presas a linhas feitas de uma planta [...] a qual se desfia como cânhamo e é muito mais forte. Com esse apetrecho pescam de cima das ribanceiras e à margem dos rios. Também penetram no mar e nos rios com jangadas [...] são feitas de cinco ou seis paus redondos, mais grossos que o braço de um homem e bem amarrados com cipós retorcidos.³⁷

Contudo, certa espécie de peixe, denominada pelos tupinambá de “[...] *uaraua*, maior e mais encorpado do que o maior boi”³⁸, mereceu inúmeros relatos e foi alvo de diversas especulações, seja pelo seu tamanho, seja por suas características atípicas se for comparada

menos detalhadas, na obra do jesuíta Francisco Soares, escrita em 1591. Cf. SOARES, Francisco. **Coisas notáveis do Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro e Ministério da Educação, 1966. p. 153.

³³ Cf. THEVET, André. **As singularidades da França Antártica: a que outros chamam de America**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978. p. 291-296.

³⁴ ABBEVILLE, Claude d’. op. cit. p. 182.

³⁵ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 153.

³⁶ THEVET, André. op. cit. p. 95.

³⁷ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 148-149.

³⁸ Cf. ABBEVILLE, Claude d’. op. cit. p. 235.

com os “peixes comuns”. A partir disso, seguem as descrições do porte e do tipo de alimento que este animal consome: “[...] é este peixe de tamanho imenso e alimenta-se de ervas como indicam as grammas mastigadas presas nas rochas banhadas por mangues.” Depois destas iniciais observações, a analogia com o boi terrestre, já conhecido e domesticado pelo europeu, será uma constante na narrativa de Anchieta:

[...] excede ao boi na corpulência [...] é coberto de uma pele dura, assemelhando-se na cor a do elefante; tem junto aos peitos como se fossem dois braços, com que nada, e embaixo deles tetas com que aleita os próprios filhos [...] tem a boca inteiramente semelhante à do boi [...] e é excelente para comer-se, não saberias porém discernir se deve ser considerado como carne ou antes como peixe.³⁹

Prosseguindo com as referências ao já conhecido, o jesuíta concluiu sua explanação:

[...] da sua gordura, que está inerente à pele, sobretudo em torno da cauda, levada ao fogo faz-se um molho, que pode bem comparar-se à manteiga, e não sei se a excederá [...] o seu óleo serve para temperar todas as comidas: todo o seu corpo é cheio de ossos sólidos e duríssimos, tais que podem fazer às vezes de marfim.⁴⁰

Este mesmo animal também chamou a atenção de Gandavo que, ao descrevê-lo, apresentou elementos semelhantes à narrativa do religioso da Companhia de Jesus. Começou, assim como Anchieta, a tratar o animal pelo exotismo: “[...] deixando à parte a muita variedade daqueles peixes que comumente não diferem na semelhança dos de cá, tratarei logo em especial de certo gênero deles que há nestas partes, a que chamam peixes-boi, os quais são tão grandes que os maiores pesam cinquenta arrobas.” Em sequência, considerou o peixe-boi uma espécie largamente distinta de qualquer outra que conheceu na Europa, mas, mesmo assim, não deixou de referenciar o boi conhecido pelo europeu: “[...] tem o focinho como o de boi e duas palmas com que nadam à maneira de braços. As fêmeas têm duas tetas, com o leite das quais se criam os filhos”. E, continuando esta prática de dar um referencial ao novo através do já conhecido, concluiu que “[...] não tem feição alguma de nenhum peixe, somente na pele quer se parecer com a toninha.”⁴¹ O francês Yves d’Evreux, enfim, além de corroborar os trechos supracitados, adicionou uma característica comportamental ao peixe-boi que é partilhada até os dias atuais, a saber, sua docilidade:

³⁹ ANCHIETA, José de. op. cit. p. 117.

⁴⁰ Ibid. p. 118.

⁴¹ GANDAVO, Pero de Magalhães. op. cit. p. 31.

[...] estes peixes tem a testa como os bois, porém sem cornos, duas patas adiante debaixo das mamas, parem os filhos como as vacas, nutrem-nos com seu leite, mas a cria tem a propriedade notável de abraçar a mãe pelas costas com suas patinhas, e nunca os deixa, embora mortas, pelo que alguns são agarrados vivos, e assim trazidos para a ilha: são muito delicados.⁴²

Outro animal, nos séculos XVI e XVII, igualmente classificado como peixe pelo líder dos capuchinhos na “ilha do Maranhão” foi a “[...] onça marinha, tendo a parte anterior igual a da terra e a posterior semelhante a cauda de um peixe”.⁴³ Acerca desta espécie, conclui-se que Evreux fazia menção à ariranha. Porém, nenhum outro animal encontrado nas terras sob domínio português causou maior admiração e espanto, simultaneamente, do que a preguiça, também conhecida como bicho-preguiça. Os colonizadores, perplexos diante dela, a descreviam como criatura com o corpo de animal e com a fronte humana: para Thevet, a cara lembrava a de uma criança, no corpo apresentava pelugem curta e nas mãos unhas muito compridas,⁴⁴ por sua vez, Abbeville foi mais categórico em sua observação inicial: “[...] é animal monstruoso, de cabeça redonda, semelhante à do homem.”⁴⁵

Apesar dos animais exóticos pontualmente terem ganhado espaço nas narrativas de religiosos, viajantes e colonos, estes homens não deixaram de anotar suas impressões acerca da variedade animal presente nas matas e florestas brasileiras. O capuchinho que também participou da aventura colonizadora na França Equinocial, Louis de Pezieu, mais sintético e breve em suas cartas em comparação com seus confrades, redigiu: “[...] as matas estão cheias de cervos e macacos, muito melhores do que os da França, e de diversos outros animais que não temos, com aparência totalmente distinta dos animais da Europa e com o sabor melhor do que o das lebres.”⁴⁶ Em sua obra, Claude d’Abbeville formulou quatro capítulos para discorrer sobre a abundância da fauna tropical: um capítulo a propósito dos pássaros, um acerca dos peixes, um sobre os animais terrestres e outro em relação aos insetos, os quais sinonimizou como “animais imperfeitos.”⁴⁷ Em suas páginas, onde se faz presente analogia direta entre “os de cá” e “os de lá”, lê-se o seguinte trecho: “[...] não temos entre nós todas as espécies de animais que eles têm, nem eles possuem nada que se assemelhe aos nossos, a não ser com grande diferença [...] possuem entretanto muitos veados e javalis não inteiramente iguais aos

⁴² EVREUX, Yves d’. op. cit. p. 153.

⁴³ Ibid. p. 147.

⁴⁴ Cf. THEVET, André. op. cit. p. 169.

⁴⁵ ABBEVILLE, Claude d’. op. cit. p. 238.

⁴⁶ PEZIEU, Louis de. Carta de Louis de Pezieu apud FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Editora Unesp, 2012. p. 219.

⁴⁷ ABBEVILLE, Claude d’. op. cit. p. 225-249.

nossos."⁴⁸ Entretanto, Yves d'Evreux, que escreveu depois de Abbeville, fez questão de elucidar que as suas observações a propósito da natureza foram registradas com a finalidade de completar as informações de seu confrade quando explicou que "[...] somente acrescentarei o que mais do que ele soube por experiência, pois eu estive no Maranhão dois anos completos e ele apenas quatro meses."⁴⁹ Dessa forma, por mais que o frade Abbeville tenha se dedicado a narrar suas impressões da fauna durante o curto período que viveu em solo maranhense, o valor do tempo e da experiência configuram um elemento central na obra do líder capuchinho na França Equinocial e também no período em que ele escreveu.⁵⁰

Ainda em relação à variedade dos animais, outro elemento recorrente nos relatos daqueles que permaneceram ou somente estiveram de passagem pela colônia portuguesa na América foi o medo⁵¹ da fauna. O navegador francês Pierre Laval, que aportou no Brasil em 1610 e conheceu apenas a cidade de Salvador, pontuou: “[...] a caça é muito pouco praticada, pois a região tem uma mata muito densa e está repleta de animais ferozes, o que faz com que os brasileiros não ousem entrar nos bosques com medo de serem devorados.”⁵² Ademais, a onça, nas palavras de Evreux, era o animal mais furioso do Brasil.⁵³ Dentre outros fatores, como a curiosidade e a expectativa, esse medo diante do desconhecido possibilitou tanto aos relatos de viagem quanto à mitologia⁵⁴ alcançarem um papel fundamental no novo sistema colonial, permitindo que a intervenção do maravilhoso incidisse durante a experiência, movimentando-se entre a realidade e o mito, apropriando-se de ambos. E além disso, mais que se alinhar com uma ou com outro, o maravilhoso fundiu ambas as categorias, originando uma forma de narrar e absorver imagens.⁵⁵ Isso aconteceu porque uma nova realidade, sempre que é deparada, passa por um caminho interpretativo do diferente através do “si mesmo” e, por isso, considera-se que as representações acerca do Novo Mundo revelaram-se elemento da

⁴⁸ Ibid. p. 236.

⁴⁹ EVREUX, Yves d'. op. cit. p. 23.

⁵⁰ Sobre o assunto, consultar HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999; GODINHO, Vitorino Magalhães. **A expansão quatrocentista portuguesa**. Lisboa: Dom Quixote, 2008. Os autores, entre outras hipóteses, sugerem que a experiência se impõe ao saber livresco a partir do século XVI.

⁵¹ Sobre o assunto, consultar TEIXEIRA, Neiza. **Numa terra de estranhos: um Brasil que medrava no século XVI**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade do Porto, 2004.

⁵² LAVAL, Pierre. Viagem de Pierre Laval apud FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. op. cit. p. 188.

⁵³ Cf. EVREUX, Yves d'. op. cit. p. 159.

⁵⁴ Sobre o assunto, consultar ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

⁵⁵ Cf. GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1992. p. 14.

prática de representação dos europeus⁵⁶ e que o maravilhoso elucidou mais sobre a ideologia que o engendra e consome do que sobre a realidade que declarou reproduzir.⁵⁷

Os trechos abaixo, escritos por Léry, exemplificam a presença do maravilhoso nas narrativas coloniais, onde tanto os animais marinhos como os terrestres adquiriram proporções míticas:

Certa ocasião dois franceses e eu cometemos o erro de visitar o país sem guias selvagens e perdemo-nos na mata [...] ouvimos o rumor de um bruto que vinha em nossa direção, mas pensando que fosse algum selvagem, não paramos nem demos importância ao caso. De repente, a trinta passos de distância, à direita, vimos na encosta da montanha um enorme lagarto maior do que um homem e com comprimento de seis a sete pés. Parecia revestido de escamas esbranquiçadas, ásperas e escabrosas como casacas de ostras; ergueu uma pata dianteira e com a cabeça levantada e os olhos cintilantes, encarou-nos fixamente. Como nenhum de nós trazia arcabuz ou pistola, mas somente espadas, arcos e flechas na mão, armas inúteis contra animal tão bem armado, ficamos quietos e imóveis, pois temíamos que, fugindo, o bruto viesse contra nós e nos devorasse. O monstruoso lagarto [...] fugiu morro acima fazendo mais barulho nas folhas e ramos do que um veado correndo na floresta [...] dizem que o lagarto se deleita ao aspecto do rosto humano, e é certo que esse teve tanto prazer em olhar para nós quanto nós tivemos pavor em contemplá-lo.

[...]

Ouvi de um dos selvagens um episódio de pesca [...] disse-me ele que, estando certa vez com outros em uma de suas canoas de pau, por tempo calmo em alto mar, surgiu um grande peixe que segurou a embarcação com as garras. Vendo isso, continuou o selvagem: ‘decepei-lhe a mão com uma foíce, a mão caiu dentro do barco e vimos que ela tinha cinco dedos como a de um homem. E o monstro, excitado pela dor, pôs a cabeça fora d’água e a cabeça, que era de forma humana, soltou um pequeno gemido.’ Resolva o leitor sobre se se tratava de um tritão, de uma sereia ou de um bugio marinho, atendendo a opinião de certos autores que admitem existirem no mar todas as espécies de animais terrestres. Quanto a mim, embora não desmintam a existência de tais coisas [...] nada vi semelhante.⁵⁸

Além dos indícios da combinação entre mito e realidade, o que se faz digno de nota nas passagens acima citadas é a forma que o viajante francês se coloca diante de duas situações um tanto quanto similares. No primeiro fragmento, sobre o “monstruoso lagarto”, ele se colocou como personagem principal do enredo e destacou que, juntamente com mais dois franceses, “viram” a criatura e temeram ser devorados. Depois disso, para encerrar o tema e dar credibilidade à sua descrição, pontuou que os indígenas “dizem” que este animal apenas gosta de olhar as faces humanas, motivo pelo qual foram encarados por ele. Já no segundo

⁵⁶ Cf. GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 24.

⁵⁷ Cf. GIUCCI, Guillermo. op. cit. p. 16.

⁵⁸ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 128-129; 147-148.

trecho, percebe-se que Léry não presenciou a situação relatada pelos nativos e, por isso, mesmo considerando a possibilidade de existirem criaturas antropozoomórficas, como sereias e tritões,⁵⁹ deixa para os seus leitores o exercício de validar, ou não, o que foi escrito. Dessa maneira, uma vez mais, pode-se considerar a importância da experiência, agora aliada ao maravilhoso, no período e espaço coloniais.

Para elucidar a força adquirida por estes mitos desde os primeiros séculos da colonização, estão presentes nas páginas de Evreux duas histórias que ainda repercutem e encontram ouvintes crédulos entre a população amazônica contemporânea. Depois de descrever algumas características físicas de certa espécie de macacos “[...] grandes, fortes, barbados e de sexo bem distinto”,⁶⁰ prosseguiu afirmando que estes primatas respondiam a todo ataque humano com similar violência, lançando objetos pontiagudos com pontaria certa em seus agressores e que eles, se quisessem, tinham perfeitas condições de manter relações sexuais com as mulheres.⁶¹ Acerca desta última constatação, redigida pelo capuchinho, que possui elementos comuns aos mitos amazônicos do boto e do vento, sua permanência no imaginário popular acaba, em última instância, servindo como desculpa, socialmente aceitável, para aventuras socialmente condenáveis.⁶²

Em suma, depois de apresentados todos os fragmentos documentais supracitados, percebe-se a permanência destas impressões positivas acerca da natureza brasileira até a atualidade, tanto no Brasil quanto no exterior. Inauguradas em Vespúcio e partilhadas pelos viajantes, clérigos e colonos posteriores a ele, estas imagens, a saber, o clima ameno, a fertilidade do solo, a exuberância da flora e a variedade da fauna consolidaram-se de tal maneira que ainda ganham respaldo nos discursos sobre o Brasil.

Entretanto, estes mesmos colonizadores não deixaram de considerar suas impressões negativas em relação a estes quatro pilares que compunham os biomas brasílicos. As visões pejorativas da fauna, por exemplo, começaram brandas e pontuais em suas cartas e obras: Abbeville, mais uma vez utilizando a comparação como recurso linguístico, dissertou sobre os andirás, “[...] morcegos muito parecidos com os nossos, porém maiores e que gritam muito mais alto e de um modo horrível.”⁶³ O animal que também atraiu os olhares dos religiosos que

⁵⁹ Sobre o assunto, consultar TAUNAY, Afonso de Escragnolle. **Zoologia fantástica do Brasil: séculos XVI e XVII**. São Paulo: Edusp e Museu Paulista, 1999; HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

⁶⁰ EVREUX, Yves d'. op. cit. p. 168.

⁶¹ Ibid. p. 168-169.

⁶² Sobre o assunto, consultar SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão. **Criaturas fantásticas da Amazônia**. Belém: Editora da UFPA, 2000; PIRES, Fernando Dias de Avila. Mamíferos da França Equinocial: Maranhão, Brasil. **Revista Brasileira de Zoologia**, vol. 6, nº 3. Curitiba: Sociedade Brasileira de Zoologia, 1989.

⁶³ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 189.

estiveram na França Equinocial foi o “papa-formigas” que, para Evreux, não passava de “[...] certa espécie de cão selvagem com pelo de lobo, fedorento o mais que é possível, focinho e língua muito aguda, e que procura o formigueiro para alimentar-se”⁶⁴ Além disso, os tamanduás aparecem relacionados com outro animal amplamente observado e que também ganhou péssima fama: a formiga. Abbeville escreveu que estas eram espécies tão repulsivas que os índios guerreiros recusavam-se a caçar o “papa-formigas”, “[...] alegando que, se comerem a carne deste animal que se alimenta de formigas, ficariam débeis e sem coragem na guerra.”⁶⁵

O padre Ambrósio Pires, em 1555, prenunciou um tema de discussão que muito interessaria a outros relatores coloniais, a saber, os hábitos e as ações dos “animais nocivos”. As formigas, em diversas passagens, aparecem como espécie danosa:

Há aqui infinito número de formigas, que tem na boca umas serras como tenazes, com as quais devastam todo o plantio e, o que é pior, o faz murchar [...] e assim os lavradores lhes dão comida para que não estraguem a tudo com o veneno das bocas e nem façam secar as plantas de cuja raiz fazem o pão: principalmente porque dão cabo em uma noite do que custa muitos dias a muitos homens, coisas que só se acredita vendo [...] não se faz uma horta que não fique logo perdida.⁶⁶

Gabriel Soares de Sousa, complementando esta visão negativa, pontuou que

[...] são tantas estas formigas, quando passam, que não há fogo que baste para queimá-las, e põem em passar por um lugar toda uma noite, e se entram de dia, todo um dia [...] as quais vão andando em ala de mil em cada fileira; e se as casas em que entram são térreas, e acham a roupa da cama no chão, por onde elas subam, fazem levantar muito depressa a quem nela jaz, e andar por cima das caixas e cadeiras, sapateando, lançando-as fora e coçando [...] porque elas, quando chegam, cobrem uma pessoa toda, e se acham cachorros e gatos dormindo, dão neles de jeito, e em outros animais, que os fazem voar.⁶⁷

Outros artrópodes considerados lesivos em suas ações por apresentar, assim como as formigas, peçonha e veneno foram as aranhas. Apesar delas não viverem em bandos nem serem prejudiciais às plantações, receberam atenção porque muitas espécies apresentavam-se muito grandes e suas mordeduras causavam dor. Soares de Sousa dissertou sobre a *nhanduçu*,

⁶⁴ EVREUX, Yves d'. op. cit. p. 165.

⁶⁵ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 192.

⁶⁶ PIRES, Ambrósio. Extracto de uma carta do Padre Ambrosio Pires da Bahia do Salvador de 15 de junho de 1555. In: NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. **Cartas avulsas (1550-1568)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. p.141.

⁶⁷ SOUSA, Gabriel Soares de. op. cit. p. 270.

que em tupi significa “aranha grande”, a qual conhecemos hoje como caranguejeira e que o colono português explicou a razão de tal alcunha:

Na Bahia se cria muita diversidade de aranhas, e tão estranhas que convém declarar a natureza de algumas. E peguemos logo as que chamam nhanduçu, as quais são tamanhas como grandes caranguejos, e muito cabeludas e peçonhentas [...] remetem à gente de salto, e têm os dentes tamanhos como ratos, cujas mordeduras são muito perigosas [...] e criam-se em paus podres, no côncavo deles, e no povoado em paredes velhas.⁶⁸

Por sua vez, o jesuíta António Pires, três anos após a chegada de seus correligionários à América portuguesa, expôs uma concepção pejorativa do solo ao apresentar a tópica da natureza sob outro viés: o da terra encoberta pela problemática da moralidade, assunto que em muito preocupou os inacianos. Assim,

[...] esta capitania é terra de muito tráfico e outros pecados, que é com força de virtude que se acabarão e não com meu exemplo. Já agora dizem que se vão tirando e eu tenho ouvido dizer de homens que têm os olhos alguns tanto abertos, que depois que a ela viemos, das dez partes dos pecados que nela havia, as oitos são fora. E assim havia quatro ou cinco anos não chovia nela, e este ano choveu tanto e recolheram tanto mantimento que é pasmo, e já os da terra se vão persuadindo que por causa dos pecados não chovia: louvam muito a Deus. Por aqui vereis, irmãos, quanta necessidade esta terra tem de nossas contínuas orações.⁶⁹

Nesta passagem, Pires relacionou diretamente a péssima condição climática e, em consequência dela, a improdutividade do solo aos incessantes pecados praticados tanto pelos colonizadores quanto pelos naturais da terra. Também consta nas anotações de Abbeville uma sutil observação que contradiz a ideia de que tudo o que os indígenas plantavam no Brasil era colhido sem grandes esforços: “[...] a mandioca e a batata com que se alimentam se comprazem em terras novas e produzem mais.”⁷⁰ Portanto, depois de observar essas explanações, compreende-se que a terra não perdeu completamente suas características pródigas, mas alternavam-se relatos que corroboravam, ponderavam e até mesmo, apesar de poucos, negavam esta positiva concepção. Boa parte destas anotações que desqualificavam o mundo natural está intensamente atrelada à ideia da presença do demônio no novo espaço

⁶⁸ Ibid. p. 268.

⁶⁹ PIRES, António. Carta do Padre António Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. op. cit. p.123.

⁷⁰ ABBEVILLE, Claude d'. op. cit. p. 221.

colonial,⁷¹ defendida tanto por religiosos quanto por leigos. Ao se referir à jararaca e suas aptidões letais, Anchieta ajuizou que

[...] a sua mordedura mata no espaço de vinte e quatro horas, posto que se lhe possa aplicar remédio e evitar algumas vezes a morte. Isto acontece com certeza entre os índios: se forem mordidos uma só vez escapam da morte, mordidos daí em diante, não só não correm risco de vida, como sentem até menos dor.⁷²

Neste trecho, o jesuíta confere contornos demonizados tanto aos nativos quanto ao ofídio, uma vez que os indígenas, por não conhecerem a palavra de Deus, pouco sentem a ação do veneno de animal tão pernicioso. Prosseguindo com suas anotações, Anchieta cita o episódio do paraíso em que Eva comeu a maçã depois de ser seduzida pelo diabo, em forma de serpente, e legou à humanidade sua condição mortal e pecadora.⁷³ Aliás, nas palavras do frei Vicente do Salvador, Lúcifer se fez presente desde o descobrimento e primórdios da colonização da América portuguesa:

O dia em que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz [...] era três de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz, em que Cristo Nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs nome à terra que havia descoberta de Santa Cruz e por este nome foi conhecida muitos anos, porém, como o demônio com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, receando perder também o muito que tinha nos desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado, de cor abrasada e vermelha, com que tingem panos, que o daquele divino pau que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da Igreja.⁷⁴

Assim, depois de apresentar e analisar o *corpus* documental supracitado, compreende-se que estes colonos, viajantes e religiosos buscaram em suas narrativas, inclusive nos fragmentos que aludem ao maravilhoso e à demonização, comunicar todo o conhecimento que conseguiram apreender acerca dos usos práticos do solo, da flora e da fauna, pontuando as suas potencialidades medicinais como também os riscos existentes no consumo ou no ataque daqueles que possuíam veneno em seu interior ou em suas peçonhas. Logo, percebe-se que estes homens empenharam-se em descrever, recorrendo, na maioria das vezes, à comparação, as peculiaridades de cada espécie com a qual tinham contato. Ademais, os feitos, tanto dos

⁷¹ Sobre o assunto, consultar SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; Id. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷² ANCHIETA, José de. op. cit. p. 121.

⁷³ Cf. Ibid. p. 121-122.

⁷⁴ SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975. p. 28.

portugueses quanto dos franceses, para tornar viáveis suas permanências e a exploração do Brasil durante os primeiros séculos da colonização, se constituíram mais complexos que a elucidação simplista, largamente partilhada, da coleta de pau-brasil e, posteriormente, do cultivo da monocultura açucareira na região nordeste. Através da classificação dos biomas locais, estes europeus observaram e estudaram meticulosamente o novo ambiente em que estavam inseridos e este conhecimento acerca da natureza e de seus recursos, em última análise, facilitou a experiência colonizadora na América portuguesa. E, inseridos na natureza, os habitantes da jovem colônia também ganharam relevância na produção textual do período.

2.2 Idealização e degeneração dos nativos

Na primeira carta portuguesa acerca da então Terra de Vera Cruz e seus habitantes, escrita por Pero Vaz de Caminha,⁷⁵ percebe-se uma gradual “descoberta” dos homens e, com isso, concebe-se também que, desde o início, nunca houve dúvida sobre a humanidade dessa nova alteridade: “[...] homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas, traziam arcos nas mãos e suas setas.”⁷⁶ Além disso, essa representação da nudez se relacionou à ideia de inocência. Quando escreveu acerca das mulheres, Caminha ressaltou que “[...] suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas de cabeleiras que, de a nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.”⁷⁷ Em seguida, ao realizar sua primeira comparação, utilizou como exemplo uma índia que possuía “[...] sua vergonha tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela.”⁷⁸ Nesse sentido, a ideia de que esses homens não idolatravam coisa alguma, tanto no plano material quanto no plano espiritual, é tão forte em Caminha que ele acabou por iniciar duradouras e duvidosas imagens, pois, para ele, estes homens eram todos como uma

⁷⁵ As duas outras missivas que dissertam sobre a chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil são *A carta de Mestre João Faras* e *a Relação do Piloto Anônimo*. João Faras, por ser astrônomo, preocupou-se com a identificação de algumas estrelas e nada escreveu em relação à terra ou acerca de seus habitantes. Já o Piloto Anônimo, apesar de apresentar, na parte referente ao Brasil, informações sem os detalhes que encontramos no texto caminiano, corroborou algumas informações apresentadas na carta de Caminha sobre a riqueza geográfica da terra, os bons ares e temperatura agradável, o aspecto físico dos índios e suas moradias, além da exuberância e variedade da natureza. Por fim, pontuou a relação amistosa entre os lusos e os indígenas, destacando a boa maneira com que os nativos receberam e trataram os degredados na partida das naus. Cf. PEREIRA, Paulo Roberto Dias (Org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

⁷⁶ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rey Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968. p. 21.

⁷⁷ Ibid. p. 36-37.

⁷⁸ Ibid. p. 40.

folha em branco “[...] e imprimir-se-á com a ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiseram dar”⁷⁹ por não conhecerem a imortalidade da alma.⁸⁰

Todavia, como vimos, foram as cartas de Américo Vespúcio que tornaram notável a Terra de Santa Cruz. Juntamente com o relato de Caminha, suas missivas completaram o conjunto de representações que se tinha, até então, sobre os índios.⁸¹ Além disso, foi o florentino que descreveu pela primeira vez, de maneira paradoxal, a antropofagia indígena: tudo tinham em comum entre si, contudo, de maneira cruel, não deixavam de guerrear com seus inimigos e de perpetuar suas atividades guerreiras. Os fundamentos dessa guerra incessante, para Vespúcio, se apresentaram obscuros, porém, ele indicou que os nativos faziam isso para vingar a morte de seus antepassados e parentes.⁸² Dessa forma, se iniciou a disseminação dos pensamentos, que permaneceram por muito tempo em voga, acerca de uma guerra desinteressada e sobre uma antropofagia vingativa entre os brasis.

Vespúcio, também pela primeira vez, foi o viajante que escreveu as primeiras linhas referentes à longevidade dos habitantes do Novo Mundo e suas relações com os elementos da natureza associados ao cosmos:

[...] são pessoas que vivem muitos anos, porque, segundo suas descendências, conhecemos muitos homens que têm até a quarta geração de netos. Não sabem contar os dias, nem o ano, nem os meses, salvo que medem o tempo por meses lunares, e quando querem mostrar a idade de alguma coisa o mostram com pedras, colocando por cada lua uma pedra, e encontrei um homem dos mais velhos que me mostrou com pedras ter vivido 1700 luas, que me parece ser 130 anos, contando treze luas por ano.⁸³

Graças a esses dois viajantes, formou-se a imagem dos habitantes da América portuguesa que perdurou até o fim da década de 1540. Assim, em obra datada de 1519, o italiano Antonio Pigafetta apresentou todas as informações acima pontuadas de maneira condensada: homens e mulheres andavam nus, costumavam viver até os 140 anos, não eram cristãos, contudo, não idolatravam coisa alguma e devoravam seus inimigos.⁸⁴

⁷⁹ Ibid. p. 80.

⁸⁰ Entretanto, os jesuítas, visando a conversão dos nativos, se apoiarão sobre as crenças indígenas a fim de mesclá-las aos hábitos religiosos cristãos e, desta maneira, os padres da Companhia de Jesus contrariaram o relato de Caminha.

⁸¹ O termo “índios”, utilizado aqui, foi empregado de maneira anacrônica, pois nos relatos de Caminha e Vespúcio encontramos as palavras “gente”, “homens” e “mulheres”. Os vocábulos “índio”, “gentio”, “Brasil” e “brasileiro” serão empregados a partir de meados do século XVI.

⁸² Cf. VESPÚCIO, Américo. op. cit. p. 62.

⁸³ Ibid. p. 81.

⁸⁴ Cf. PIGAFETTA, Antonio. op. cit. p. 102-107.

Devido à chegada dos jesuítas em 1549 e aos constantes intercâmbios costeiros entre índios e viajantes de outros reinos que não o português, a partir da década de 1550, o conhecimento e informações acerca do Brasil tornaram-se mais precisos e, neste contexto de interação, encontram-se dois viajantes que viveram entre os tupinambá: o aventureiro alemão Hans Staden, que passou pelo convívio como inimigo a ser devorado, os descreveu como pessoas inteligentes e astutas⁸⁵, e Jean de Léry, que conviveu com os nativos na situação de aliado. O calvinista, que por quase um ano viveu em terra na companhia de outros franceses e dos nativos, empenhou-se, corroborando com as iniciais anotações de Caminha, em esclarecer aos seus coetâneos que os índios não apresentavam grandes diferenças físicas em relação aos europeus: “[...] não são maiores nem mais gordos”, mas eram “[...] mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos à moléstia”, características que, segundo ele, decorriam do modo de vida despreocupado dos nativos e, confirmando as primeiras impressões de Vespúcio acerca da natureza e da longevidade dos habitantes do Brasil, do

[...] bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbam o verdejar permanente dos campos e da vegetação [...] apesar de muitos chegarem aos 120 anos, poucos são os que na velhice têm cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra [...] mas ainda que pouco se preocupam com as coisas desse mundo.⁸⁶

Aliada à ausência de bens e cobiça entre os nativos, esta indiferença com as materialidades mundanas foi uma das características que cada vez mais ganhou evidência no período, dessa forma, Léry, um dos principais disseminadores dessa ideia, criticou severamente a sociedade francesa que, em suas palavras, era impulsionada somente pelas relações comerciais e pelo lucro.⁸⁷ Além do hugenote, Soares de Sousa apontou que:

[...] têm estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos, porque o seu fato, e quanto têm, é comum a todos os da sua casa que querem usar dele [...] assim das ferramentas que é o que mais estimam, como das suas roupas se as têm, e do seu mantimento, os quais, quando estão comendo, pode comer com eles quem quiser, ainda que seja contrário, sem o impedirem nem fazerem por isso carranca.⁸⁸

⁸⁵ Cf. STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974. p. 192.

⁸⁶ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 101-102; 111.

⁸⁷ Cf. Ibid. p. 179.

⁸⁸ SOUSA, Gabriel Soares de. op. cit. p. 313.

Ao analisar esta passagem, percebe-se que os índios da costa interessavam-se por bens materiais, tanto que o comércio com o europeu se baseou nesse desejo, contudo, eles meramente não os acumulavam. E foi esta virtude que levou os viajantes, os colonizadores e os religiosos a atender a continuidade e a regeneração de sua própria existência, além de, e sobretudo, suas próprias tradições sociais e culturais. Estes homens transformaram a viagem ao Novo Mundo em um ciclo e os textos produziram um retorno, de si para si, pela mediação do outro,⁸⁹ uma vez que as comparações e analogias foram os mecanismos mais utilizados por estes europeus para descrever tanto os habitantes quanto a natureza do Novo Mundo, e esta prática funcionou como um espelho, que não reflete a imagem tal qual ela é, mas reflete a imagem invertida. Sendo a inversão uma maneira de transcrever a alteridade, os viajantes não enxergaram o índio como um humano completamente antagônico a eles; antes disso, viram o nativo e suas práticas culturais como a inversão do europeu e de sua cultura.⁹⁰ Léry sintetiza estas ideias ao explicitar que

[...] esse país da América, como deduzirá quem o vir, no que diz respeito ao modo de vida de seus habitantes, à forma dos animais e, em geral, ao que a terra produz, é tão dessemelhante em vista do que temos na Europa, na Ásia e na África, que pode bem ser chamado de mundo novo com relação a nós.⁹¹

Outra representação amplamente difundida nos países colonizadores foi a possível falta de valores políticos e religiosos entre os tupi. Gandavo, de maneira singular, foi o precursor desta ideia ao relatar que “[...] a língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente.”⁹² Este preceito também foi partilhado por Thevet quando lemos suas impressões acerca dos

[...] estranhísimos povos selvagens, sem fé, lei, ou religião e nem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os

⁸⁹ Cf. CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 215. Sobre a busca e a formação da identidade dos portugueses diante do “outro”, consultar COSTA, João Paulo Oliveira e; LACERDA, Teresa. **A interculturalidade na expansão portuguesa: séculos XV-XVIII**. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007; AZEVEDO, Ana Maria de. O índio brasileiro: o olhar quinhentista e seiscentista. In CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias**. Lisboa: Edições Cosmos e CLEPUL, 1999; MASSIMI, Marina. Visões do homem e aspectos psicológicos no encontro entre a cultura portuguesa e as culturas indígenas do Brasil no século XVI. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; MAIA, Carlos (Org.). **História da ciência: o mapa do conhecimento**. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1995.

⁹⁰ Cf. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999. p. 230-231.

⁹¹ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 28.

⁹² GÂNDAVO, Pero de Magalhães. op. cit. p. 52.

fez a natureza, alimentando-se de raízes, andando sempre nus tanto os homens quanto as mulheres, à espera do dia em que o contato com os cristãos lhes extirpe esta brutalidade, para que eles passem a vestir-se, adotando um procedimento civilizado e humano.⁹³

Soares de Souza, dezessete anos depois, retomou de forma mais detalhada a regra sugerida por Gandavo e escreveu:

Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar [...] porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não tem L na sua pronúncia, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúncia, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai.⁹⁴

Essa carência política e religiosa, apesar de ter sido carregada de valores pejorativos, principalmente na obra de Thevet, refletiu de maneira paradoxal entre os europeus: ora eles acreditavam que o Brasil era o Éden, ora supunham que era a barbárie. Contudo, na França, onde os normandos prosperavam com os lucros do pau-brasil, via escambo com os tupinambá, essa ausência de letras e valores não inquietava, pois as relações comerciais os fazia prosperar.

Já o canibalismo, durante todo o século XVI e início do século XVII, foi entendido como uma forma de “assombração”, e isso se deve ao fato dele ser uma das representações que integraram, por muito tempo, de maneira assustadora, o imaginário medieval.⁹⁵ Entretanto, o que permitiu a redenção dos nativos brasileiros foi a distinção entre canibais e antropófagos.⁹⁶ Os tupi, exceto em alguns relatos, como os de Thevet,⁹⁷ não foram encarados como cruéis canibais, como gente que se alimentava de carne humana; a diferenciação residiu

⁹³ THEVET, André. op. cit. p. 98.

⁹⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. op. cit. p. 302.

⁹⁵ Sobre o assunto, consultar LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

⁹⁶ Sobre o assunto, consultar AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005; BANDEIRA, Julio. **Canibais no paraíso: a França Antártica e o imaginário europeu quinhentista**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2006.

⁹⁷ Ao estabelecer contato com um dos nativos, o indagou a respeito da crueldade do canibalismo e teve como resposta que ele e todos os franceses é que deveriam se envergonhar de perdoar os prisioneiros de guerra e que a melhor atitude a ser tomada seria os matar, não fornecendo a eles oportunidade de iniciar outra guerra. Este diálogo levou o franciscano a concluir que este era “[...] o modo de pensar desse povo ignorante.” THEVET, André. op. cit. p. 127.

no fato de que eles comiam seus inimigos por vingança, o que foi apontado tanto por Staden, quando lemos que os tupinambá “[...] fazem isto, não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio”⁹⁸, quanto por Léry:

Mas não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice [...] seu principal intuito é causar temor aos vivos. Move-os a vingança [...] para satisfazer seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção dos miolos, em que não tocam.⁹⁹

Comum a estes viajantes foi a compreensão de que a antropofagia constituía o principal vínculo que unia os índios da costa brasileira, porquanto, era ao matar o inimigo que o guerreiro recebia nomes novos, adquiria prestígio social e político, estava apto para o casamento e, imediatamente, tornava-se imortal. Todas as pessoas, inclusive os aliados das outras aldeias, deviam se alimentar da carne do morto, com exceção do guerreiro que tirou a vida de sua vítima.¹⁰⁰ Desta maneira, compreende-se que a guerra e a antropofagia foram as instituições fundamentais das sociedades tupi do período e, graças a essa diferenciação elaborada pelos colonizadores, entre canibais e antropófagos, que os índios do Brasil se tornaram o “peso na consciência” das civilizações europeias, pois eles viviam em uma sociedade onde a igualdade e a concórdia eram latentes, onde não havia distinção entre o que “é meu” e o que “é seu”, não acumulavam riquezas e as guerras intermináveis eram louváveis por não serem impulsionadas pelo lucro ou pela aquisição de territórios.

Porém, ao exaltarem as qualidades desses antropófagos, os viajantes não construíram discursos histórico-etnográficos, mas sim, apresentaram alocações carregadas de valores morais e, com isso, acabaram por estabelecer o início de uma duradoura imagem: o natural da terra como testemunha de acusação de uma civilização corrupta e atroz. Encontramos essa representação em toda a obra de Léry, onde o “selvagem” está posicionado, de maneira opositora e positiva, em relação a todas as injustiças sociais sobre as quais o autor teceu suas denúncias. Pois, diante da barbárie causada pelas guerras de religião na Europa – entre católicos e protestantes – e, principalmente, na França, durante a segunda metade do século XVI, as características sociais dos tupi foram vistas como a maneira mais civilizada dentro desse contexto de crueldades. Em contraponto a essa exaltação, Nóbrega principiou outra

⁹⁸ STADEN, Hans. op. cit. p. 176.

⁹⁹ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 180.

¹⁰⁰ Sobre o assunto, consultar VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986; FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

imagem acerca dos indígenas brasileiros que, também por muito tempo, perdurou, a saber, a inconstância de suas almas e, por isso, de suas ações:

[...] sabeis qual é a maior dificuldade que lhes acho? Serem tão fáceis de dizer a tudo *aani* ou *pâ*, ou como vós quiserdes; tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ* (sim), dizem *aani* (não) [...] com um anzol que lhes dou, os converterei a todos, com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé no coração.¹⁰¹

Por fim, ao analisarmos as primeiras impressões dos europeus diante dos nativos ao longo do quinhentos e início do seiscentos, é notável que elas passaram por consideráveis transformações, uma vez que na primeira década da colonização Caminha e Vespúcio viram homens e mulheres em Vera Cruz. Em sequência, o escambo povoou a terra de brasileiros e os engenhos distinguiram o gentio indócil do índio e do negro da terra que trabalhavam. Já os franceses, que não conseguiram se estabelecer no território, viram selvagens. Assim, depois de pontuar e problematizar todas essas questões, podemos considerar que, acerca das primeiras impressões sobre a natureza do Brasil, houve uma alternância nos relatos daqueles que estavam a serviço das Coroas portuguesa e francesa, pois em todos os documentos analisados, seus autores por vezes exaltaram suas prodigalidades da mesma maneira que ressaltaram seus perigos e imperfeições. E estes mesmos documentos indicam que, tanto portugueses quanto franceses, assim como alguns viajantes de outros reinos, como Pigafetta e Staden, concederam aos habitantes da costa brasileira características nobres ao mesmo tempo em que se referiam a eles de modo depreciativo e infame.

¹⁰¹ NÓBREGA, Manuel da. **Dialago sobre a conversão do gentio**. Disponível em: <http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>. Acesso em 05 mai. 2009. p. 3; 5.

CAPÍTULO 3 A ATUAÇÃO INTERÉTNICA DOS INDÍGENAS SOB A PENA DE PORTUGUESES E DE FRANCESES

3.1 Perspectivas teóricas de análise

Refletir acerca da posição dos índios na história implica ponderar algumas questões teórico-metodológicas da própria história e também da antropologia que, possivelmente, exerceram amplo alcance sobre o desinteresse dos historiadores pelo tema e a quase inexistência de perspectivas interdisciplinares em sua problematização. Por muito tempo, antropologia e história caminharam distantes e fechadas, em posições e áreas de atuação reduzidas. Nas obras *A organização social dos Tupinamba*¹, escrita em 1947, e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*², escrita em 1951, o sociólogo Florestan Fernandes não atentou para as constantes e profundas mudanças que os tupinambá vivenciaram durante os primeiros contatos com o branco, o que transformou a dinâmica social e cultural de tal sociedade; logo, o autor desconsiderou os aspectos etno-históricos dessas mudanças. Em sua abordagem funcionalista³, o desenvolvimento histórico é realizado unicamente pela ação dos europeus.

Além disso, neste período, os indígenas e suas esferas culturais “puras” eram assuntos exclusivos dos sociólogos e dos antropólogos e, no aporte teórico assimilacionista⁴ que prevalecia na antropologia, os nativos incorporados à colonização eram tidos como “aculturados”, vítimas de um sistema que ao integrá-los iniciava uma sucessão de descaracterizações étnicas e de perdas culturais progressivas e irreparáveis, deixando de representar, portanto, uma categoria social específica digna de análise e indagações por parte dos historiadores. Até então, para a historiografia brasileira, os índios constituíam um grupo

¹ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

² Id. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Livraria Pioneira e Edusp, 1970.

³ A função é considerada a contribuição que um elemento cultural presta para perpetuar um conjunto de componentes sócio-culturais. Geralmente, a função total pode ser decomposta em funções particulares, relacionadas à satisfação de necessidades concretas do grupo. O funcionalismo é considerado a tendência que ressalta a função dos elementos culturais em detrimento de suas formas. Dois tipos de funcionalismo podem ser considerados nas Ciências Sociais: o estrutural e o cultural. O primeiro tipo considera a função identificada com a própria estrutura social, e o segundo, em sua realização dentro da cultura como concretização de necessidades orgânicas totalizadas na vida em sociedade. Cf. **DICIONÁRIO de Sociologia**. 1º ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1963. p. 145.

⁴ A assimilação é considerada o conjunto das mudanças de ordem psíquica a que estão sujeitas as pessoas que se transferem de uma determinada sociedade para outra, culturalmente diversa. Praticamente, essas mudanças consistem na obliteração, substituição e modificação de hábitos (modos de sentir, pensar e agir) anteriormente adquiridos. A assimilação compreende traços que a pessoa humana adquire em interação com seus semelhantes. Cf. *Ibid.* p. 34.

social merecedor de destaque apenas no período pré-colonial e, por isso, eram objeto investigativo dos antropólogos.⁵

A partir do século XIX, com poucas exceções,⁶ os índios aparecem inexpressivamente em nossa história, onde, participam como sujeitos coadjuvantes, sempre reagindo aos estímulos externos impostos pelos europeus. As distinções culturais, bem como as especificidades das diferentes formas de contato estabelecidas entre os colonizadores e os vários grupos étnicos indígenas eram desconsideradas, sendo reduzidas a uma simples classificação binominal: tupi e tapuia. Criaram-se categorias genéricas em substituição aos aimoré, tupiniquim, guarani e outras tantas etnias que reagiram ao contato com os brancos de maneira específica, almejando também benefícios e vantagens, em convergência com suas próprias culturas, organizações sociais e prioridades que igualmente modificavam-se no transcorrer do processo histórico. Ademais, os indígenas costumavam aparecer na história apenas em situações de embate e, logo que vencidos, desapareciam dela. Dessa maneira, os tamoio e os goitacá eram considerados índios bravos e valentes, mas quando perdiam a guerra, eram consumidos pelo sistema colonial na posição de vítimas indefesas e “aculturavam-se”. Em outras palavras, deixavam de ser índios, saíam da história e passavam a compor uma camada desprovida de ação sob a tutela das intenções de colonos, missionários e até mesmo de viajantes.

Entretanto, essas questões têm sido problematizadas pelos etno-historiadores nas últimas décadas. As novas abordagens da história e da antropologia têm exercido considerável importância sobre o desenvolvimento da etno-história e de suas perspectivas teórico-metodológicas. Inclusive, existem muitos debates inconclusos e contestações em relação ao seu próprio conceito. A significação tradicional da etno-história como a reestruturação e a reconstrução da história de um grupo social ágrafo tem sido problematizada por vários intelectuais que a julgam insuficiente, dentre os quais Shepard Krech. O autor propôs que a etno-história deve priorizar o próprio entendimento dos povos sobre sua história.⁷ Gerald Sider foi além ao propor que a etno-história narra a luta constante desses grupos para

⁵ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2000. p. 1-2. [texto fotocopiado]

⁶ Ao relacionar conhecimentos históricos e etnográficos, Capistrano de Abreu, por exemplo, incrementou algumas proposições elaboradas por Varnhagen. Sobre o assunto, consultar AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter (Org.). **Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas**. São Paulo: HUCITEC e ANPOCS, 1996.

⁷ Cf. KRECH, Shepard. The state of Ethnohistory. In: **Annual Review of Anthropology**. vol. 20, New York, 1991. p. 349.

compreender e organizar suas próprias histórias.⁸ Bruce Trigger, por sua vez, explicitou que a disciplina em questão não deve se contentar diante da utilização de documentos escritos para elaborar as histórias de povos que não possuem registros redigidos, trata-se verdadeiramente de firmar uma investigação minuciosa, de caráter interdisciplinar, que procure estabelecer ligações entre as informações e as interpretações produzidas pelas distintas áreas do conhecimento e compará-las dentro de seus respectivos contextos históricos.⁹

Logo, como produto das pesquisas atuais, observa-se a gênese de estudos históricos e antropológicos nos quais os indígenas manifestam-se como sujeitos ativos dentro dos processos de colonização, (re)agindo de variadas maneiras e movimentando as oportunidades aos seus alcances para conquistarem seus objetivos. Trabalhos etno-históricos possibilitam cada vez mais entendimento sobre as relações de contato entre as duas culturas amplamente distintas e mostram que muitas ocasiões foram possíveis e desabrocharam a partir dos benefícios buscados pelos próprios índios. Documentos de época, como por exemplo, relatos de religiosos e de viajantes, são reinterpretados e, dessa forma, elucidam toda a complexidade das interações de alteridade.

Nesse sentido, a constatação feita pelo francês Serge Gruzinski é válida, pois longe das visões dualistas que costumam opor o Ocidente aos outros, os colonizadores aos índios e os vencedores aos vencidos, os documentos constroem paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis.¹⁰ Além disso, a historiadora Eliane Fleck, especialista em populações indígenas e missões religiosas na América Latina, pontuou que as narrativas que dissertam acerca das cenas de contato ou de interação habitual entre europeus e os habitantes do Brasil, não apenas apresentam o clássico encontro entre “civilização” e “barbárie” para definir a fronteira colonial, mas indicam processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridade e singularidade ao processo por eles vivenciado.¹¹

Partindo dessas considerações, o conceito de “aculturação” transforma-se completamente e, ao invés de opor-se à resistência, passa a aceitá-la e a desenvolver-se junto

⁸ Cf. SIDER, Gerald. Identity as History Ethnohistory, Etnogenesis and Etnocide in the Southeastern United States. In: **Identities Global Studies in Culture and Power**. New York: Malaysia, 1994. p. 115.

⁹ Cf. TRIGGER, Bruce. Ethnohistory: problems and prospects. In: **Ethnohistory**. nº 29, Chicago, 1982. p. 18-19. Sobre as contribuições da etno-história como aporte teórico nos estudos acerca das populações indígenas americanas e brasileiras, consultar PORTUGAL, Ana Raquel. Contribuciones de la etnohistoria para la comprensión de la reciprocidad incaica y guarani. In: **Sequillo**, v. 8, nº 8. Lima, 1995; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742011000100017>. Acesso em 05 out. 2010.

¹⁰ Cf. GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 50.

¹¹ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII). **Revista Projeto História**, vol. 31. São Paulo: Editora da PUC, 2005. p. 314.

com ela. Aliás, existiram diversas maneiras do que podemos chamar de “resistência adaptativa”, através das quais os indígenas encontraram formas de sobreviver e de garantir melhores condições de vida na nova situação em que se viam inseridos, uma vez que colaborar com os não-índios e tornar-se parte integrante da colonização pode ser considerado um sinônimo de resistir.¹²

Utilizando-se de um arcabouço histórico-antropológico, a linguista canadense Mary Pratt destacou que se as etnias subjugadas não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, elas efetivamente definem, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Além disso, pensar a aproximação intercultural como um “fenômeno da zona de contato”¹³, nos leva a conceber que os sujeitos são paulatinamente constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros, compreendendo-as não em termo de isolamento ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas integradas, o que possibilita a formação de uma “cultura de contato”¹⁴, que atua como intermediadora, tanto nas vinculações desiguais e conflituosas, como nas situações que envolvem cooperação e cumplicidade.

Acerca da cooperação, a historiadora Amélia Polónia, principal pesquisadora portuguesa acerca do assunto, entende este conceito, dentre tantas outras possibilidades para a sua utilização, como a complementação entre duas culturas para sustentar as relações colaborativas entre ambas, assim, a utilização do conhecimento indígena pelos europeus, por exemplo, pode ser entendida como uma forma de cooperação social, pois envolve trocas culturais e não apenas a sobreposição de uma cultura sobre outra. Ao contrário do que aponta a historiografia tradicional europeia e brasileira¹⁵ que se estabeleceu em estudos centrados sobre os aspectos políticos, militares e econômicos das Coroas e dos poderes centrais europeus – os Estados – da Época Moderna, esta abordagem considera que os indivíduos e os grupos de indivíduos, muito mais do que as instâncias do poder central, participaram intensamente na construção das dinâmicas dos impérios coloniais e marítimos. Os trabalhos acerca do expansionismo europeu,¹⁶ balizados por esta concepção teórico-metodológica,

¹² Cf. STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

¹³ Cf. PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: Edusc, 1999. p. 30.

¹⁴ Cf. Ibid. p. 32.

¹⁵ Sobre o assunto, consultar, por exemplo, WESTPHALEN, Cecília Maria. **Carlos Quinto: seu império universal: 1500-1558**. Curitiba: Editora Curitiba, 1955.

¹⁶ Sobre o assunto, consultar HESPANHA, António Manuel. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: Id. **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: colectânea de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984; LIMA, Luís Filipe Silvério. **Os nomes do Império no século XVII em Portugal**. Disponível em: <<http://people.ufpr.br/~andreadore/lfslima.pdf>>. Acesso em 16 ago. 2010.

apresentam uma perspectiva micro-analítica de análise sobre os estudos locais, apontando diferentes práticas, estratégias distintas e diferentes agentes conhecidos pelo poder central. Além disso, essa perspectiva aparece mais como um complemento do que como um contraponto em relação aos estudos tradicionalmente embasados na projeção externa do expansionismo.¹⁷

Seguindo essas premissas, Polónia chamou a atenção para os agentes anônimos, dinâmicas coletivas e informais, orientadas pelo imprevisto, pela adaptabilidade e novas circunstâncias e contextos, atuando frequentemente em franjas periféricas e, por isso, menos controladas pelo poder central. Preenchendo lacunas que este deixa em aberto, por incapacidade de resposta, por escassez de recursos, ou por estratégias deliberadas, estas redes emergem e dão espaço à novas lógicas e dinâmicas complexas. O protagonismo conferido aos agentes individuais e às redes auto-organizadas, de constituição, atuação e normatividade diversas das oficiais ganha, nesta linha de revisão historiográfica, acrescida importância.¹⁸ Além da relevância conferida aos agentes individuais e às redes informais e auto-organizadas, os estudos do DynCoopNet¹⁹ também apresentam a tese de que, no período de tempo em análise, existiu uma cooperação amplamente difundida que ultrapassava as fronteiras territoriais e políticas, que articulava os espaços coloniais, que ignorava rivalidades e criava uma teia de comunicações e transferências que sustentou todo o processo de globalização. Podemos citar, como exemplos dessas dinâmicas, as redes mercantis formadas por indígenas, franceses e degredados no litoral brasileiro; as redes de comércio onde atuavam os cristãos-novos em diversos espaços ultramarinos europeus, como a África, a Índia e o Brasil; as redes de tráfico de escravos que conectavam diversas alteridades coloniais e também as redes inter-confessionais, das quais faziam parte agentes de diversas concepções religiosas, mas que atuavam como cooperantes e parceiros em redes de negócios.²⁰

Para melhor situar a importância da cooperação como objeto de estudo, Polónia ressaltou que ela foi recentemente catalogada como um dos três componentes nucleares da

¹⁷ Cf. POLÓNIA, Amélia. **Redes informais e mecanismos de cooperação na Época Moderna: quadro teórico e contributos epistemológicos aplicados ao espaço colonial português**. Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/working-papers/26-redes-informais-e-mecanismos-de-cooperacao-na-epoca-moderna>> Acesso em 29 jul. 2010.

¹⁸ Cf. Ibid.

¹⁹ Dynamic Complexity of Cooperation-Based Self-Organizing Networks in the First Global Age (DynCoopNet) é um CRP (Cooperative Research Project) do TECT (The Evolution of Cooperation and Trading), um programa do EUROCORES (European Collaborative Research Scheme), aprovado pela ESF (European Science Foundation) e fundado pelas seguintes agências nacionais: FCT em Portugal, MEC na Espanha e NSF nos Estados Unidos. A pesquisa realiza o exame da evolução dos comportamentos cooperativos na Primeira Idade Global (1400-1800) visando produzir novos conhecimentos teóricos acerca do dinâmico e complexo sistema de cooperação.

²⁰ Cf. Ibid.

evolução, juntamente com a seleção e com a mutação. Autores clássicos como Darwin e Rousseau dedicaram-se a pensar e desdobrar problemas que estavam relacionados à cooperação. Hoje, além da biologia, da antropologia, da física, da economia e da matemática, os processos cooperativos vêm avançando sobre os domínios disciplinares da história, pois a escolha do estudo da cooperação implica o conhecimento de uma pluralidade de metodologias e conceitos, dado o seu carácter multidisciplinar.

Uma das definições que melhor traduz a ideia de cooperação em circuitos sociais baseia-se na dependência entre as duas partes para sustentar a ideia de que a colaboração entre ambas, cada uma com as suas motivações específicas, só é possível porque sozinhas não produzirão benefícios tão alargados.²¹ Aceitando esta definição de cooperação, devemos entendê-la como um trabalho comum entre indivíduos com objetivos mutuamente acordados e em que o seu sucesso é dependente do dos outros; é um tipo de interação orientada para um objetivo comum, através de determinada estratégia, num momento específico. É uma rede de custos e benefícios, crenças e motivações. As “redes”, por sua vez, apresentam modelos de estudo, úteis para a história, criados pela sociologia e pela economia. Porém, ao contrário das tradicionais perspectivas da sociologia, as novas abordagens de análise entendem o sistema que o indivíduo está inserido como o resultado das redes complexas que afloram entre os agentes. Assim sendo, os sistemas não estão pré-definidos, mas são constantemente definidos e redefinidos pelas ligações entre os sujeitos. Motivos e crenças individuais formam a base da cooperação, são eles que permitem certo equilíbrio na ação dos indivíduos e mantêm o princípio de que a cooperação é um jogo em que o benefício de cada parte cooperante terá de ser maior do que o custo dessa ação para cada uma delas.²² Assim, a cooperação é promovida pelos sistemas humanos de crenças e valores, tal como a cooperação é uma vantagem de adaptação à vida em sociedade, conseguindo o benefício individual em simultâneo com o benefício do grupo, tornando-se intergrupar. Com isto, é nos termos deste novo modelo, que toma o indivíduo como objeto primário de estudo, e a partir dele tenta definir as redes e compreender os sistemas, que nos situamos do ponto de vista teórico.²³ Direcionada ao campo dos questionamentos coloniais, a análise dessas redes entre os agentes, colocada numa escala

²¹ Cf. RIBEIRO, Ana Sofia. **Mecanismos e critérios de cooperação em redes mercantis na segunda metade do século XVI: a rede de Simon Ruiz (1553-1597)**. Disponível em: <<http://www.dyncoopnet-pt.org/images/papers/mecanismos-e-criterios-de-cooperacao-em-redes-mercantis-na-segunda-metade-do-seculo-xvi.pdf>>. Acesso em 29 jul. 2010.

²² Cf. Ibid.

²³ Cf. POLÓNIA, Amélia. op. cit.

inter-continental e inter-cultural, sugere ao historiador não apenas novos enfoques de estudo, mas também sugere adotar novas metodologias de trabalho.²⁴

Somente considerando esses pontos passaremos a reconhecer e a valorizar os processos interativos entre as esferas culturais que se esbarraram e se entrelaçaram no espaço colonial, comumente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação,²⁵ e que, habitualmente, são desconsiderados nas leituras dos relatos que versam sobre a conquista do Novo Mundo. Embora os momentos de coerção tenham existido, o antropólogo Carlos Fausto salientou que a colonização, mesmo com toda violência física e psicológica que ela engendrou, não excluiu processos de reconstrução e recriação culturais conduzidos pelos povos índios e, além disso, o autor considera que é um erro comum crer que a história da conquista significa, para os indígenas, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural.²⁶

Seguindo as mesmas linhas de pensamento, o também antropólogo John Manuel Monteiro admitiu que não se deve negligenciar que as sociedades nativas sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro,²⁷ contudo, o autor nos alerta que seria mais uma injustiça reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades nativas como vítimas da crueldade dos brancos, pois esta perspectiva camufla os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração das identidades indígenas.²⁸ Igualmente nessa direção, a etnóloga Tânia Stolze Lima e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, embasados nas correntes mais recentes da etno-historiografia, procuraram construir uma história sensível e humana, buscando compreender como os coletivos indígenas, em determinado contexto sócio-histórico, estruturam o mundo ao seu redor de maneira que são essencialmente significativos para eles.²⁹

Depois de considerar essas passagens, percebemos os esforços teórico-metodológicos de estudiosos, tanto da história como da antropologia, em firmar que as relações estabelecidas

²⁴ Essas reflexões, abordadas de maneira mais detalhada, encontram-se no site do projeto DynCoopNet de Portugal, coordenado pela professora Amélia Polónia. Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/>>. Acesso em 29 jul. 2010.

²⁵ Cf. PRATT, Mary Louise. op. cit. p. 27.

²⁶ Cf. FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 56-57.

²⁷ Cf. MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237.

²⁸ Cf. Ibid. p. 238. Sobre o assunto, consultar também FAUSTO, Carlos; MONTEIRO, John Manuel (Org.). **Tempos índios: histórias e narrativas do Novo Mundo**. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09textos/JMMEtnocidio.pdf>>. Acesso em 02 dez 2011.

²⁹ Cf. LIMA, Tânia Stolze; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia>>. Acesso em 12 abr. 2009.

entre índios e europeus também foram pautadas pelos interesses, vontades e acordos propostos pelos indígenas. Através dessas novas perspectivas críticas de análise, somos levados a repensar a inclusão desses nativos na história colonial do Brasil não mais como vítimas apáticas e desprovidas de anseios, mas sim como sujeitos que produzem e vivem suas próprias histórias.

3.2 Os interesses, as alianças e os acordos, de guerra ou de paz, entre os índios e os não-índios

Em seu livro *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, Carlos Fausto criticou de maneira incisiva as interpretações que descrevem as sociedades ameríndias ora como violentas, ora como grupos inertes inseridos na colonização branca. Para o antropólogo, a guerra indígena é uma atividade social direcionada ao exterior, que busca a recuperação do inimigo e de suas subjetividades para que se possa consumir sua diferença.³⁰ Contudo, o autor ressalta o empecilho de refletir essas questões no “terreno pantanoso” da relação interétnica, seja no presente, seja no passado, visto que existe um contrassenso no processo de apropriação dos recursos, tanto simbólicos quanto materiais, dos outros com o objetivo de confrontá-los. Não se faz isso sem transformar-se e, em certo sentido, tornar-se outro.³¹

Ainda refletindo sobre as relações interculturais, podemos fazer referência à abertura estrutural dos ameríndios ao Outro,³² proposta pelo francês Claude Lévi-Strauss, como um movimento essencial e intenso próprio dos nativos que buscava uma possível aproximação com diferentes sociedades, indígenas ou não, pois o outro não era apenas pensável, mas indispensável para eles.³³ Celestino de Almeida, utilizando como recorte espacial os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial, locais privilegiados para pensar as múltiplas relações entre índios e não-índios no período, os analisa sob a ótica da etno-história, ou seja, leva em consideração os interesses e objetivos dos índios, principalmente quando estes, graças à abertura cultural, entram em contato com os europeus através das alianças ou das constantes guerras que afluíam entre esses antagônicos agentes culturais, uma vez que a autora corrobora a concepção da “abertura ao Outro” elaborada por Lévi-Strauss. Para ela, na condição de aliados ou de inimigos, os brancos integravam-se nas relações já consolidadas

³⁰ Cf. FAUSTO, Carlos. op. cit. p. 329.

³¹ Cf. Ibid. p. 146.

³² Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. **A história do lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 16.

³³ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 26.

entre as tribos dos numerosos grupos tupi, para que, junto com elas, prosseguissem suas tradições.³⁴

Apesar das ressalvas feitas no início deste capítulo, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, a obra mais conhecida de Florestan Fernandes, foi importante por realizar, de maneira pioneira, os estudos e a sistematização das fontes referentes aos grupos tupi do Brasil. No decorrer de seu trabalho, o sociólogo versou sobre as atividades guerreiras e sobre o que tem sido reconhecido simbolicamente como a “dispersão” das sociedades nativas costeiras, pois a guerra sempre ocorreu segundo uma espécie de necessidade vital de conquista de novos espaços naturais, reconhecidos como mais bem dotados em recursos ecológicos. Estudos recentes na área antropológica têm reforçado essas constatações.³⁵ Em *A organização social dos Tupinambá*, Fernandes também apresentou pioneirismo quando tratou das atividades guerreiras e do sentimento de vingança que permeavam o cotidiano dos nativos. A guerra servia para que os conflitos se mantivessem intensos, assim como a memória de afrontas passadas e também a ritualização incessante da vingança. A guerra, desse modo, seria a própria medida do tempo nas sociedades tupis, conferindo dinâmica ao conjunto de suas práticas. Logo, a guerra era de extrema importância para esta sociedade tribal, pois era ela que dava sentido e coesão social às aldeias. Para tanto, os inimigos também faziam-se indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, nas palavras de Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro, a sociedade tupi existe em si por intermédio do inimigo.³⁶ Além disso, as atividades guerreiras intertribais eram motivadas pelo sentimento e pelo ritual da vingança, que culminavam nas cerimônias antropofágicas. Todos participavam da celebração para estreitar os laços entre as tribos aliadas e garantir a continuidade do ódio para com as tribos inimigas. Portanto, é graças à memória da vingança e ao inimigo que a sociedade tupi existe. Isto fica evidente na afirmativa de Tion, cacique dos tabajara:

[...] se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer minha vontade, uns após outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra; e de que serviria matá-los todos duma só vez quando não havia quem os comesse? Além disso não tendo minha gente com quem bater-se desuniriam e separar-se-iam.³⁷

³⁴ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 39.

³⁵ Sobre a problematização destas migrações aliadas à ideia do profetismo tupi da Terra sem Mal, consultar POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. In: **Revista de Índias**, vol. 64, nº 230. Espanha: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

³⁶ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 71. França, 1985. p. 193.

³⁷ EVREUX, Yves d'. **Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 107.

Perplexo, o senhor de engenho Ambrósio Fernandes Brandão, ao relatar uma curiosa situação, chegou à conclusão de que os índios do Brasil preferiam a guerra à catequese e ao evangelho ofertados pelos lusos:

[...] os Padres da Companhia ensinaram um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade, e ainda algum pouco das artes, mostrando-se ele em tudo muito ágil e de bons costumes; chegaram a lhe dar ordens menores, e cuidou que ouviu dizer que também a epístola e evangelho, para o ordenarem em sacerdote de missa. Mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi com outros parentes seus, para o sertão, aonde exercitou seus bárbaros costumes até a morte, não se lembrando dos bons que lhe haviam dado.³⁸

Neste fragmento, Brandão corrobora a impressão de Nóbrega acerca da “inconstância da alma indígena” e adiciona a ela a carência de memória e de lembranças dos nativos perante os ensinamentos cristãos. Além disso, outra observação que da mesma maneira atraiu os olhares europeus foi a permanência dos hábitos guerreiros e antropofágicos entre os brasis mesmo depois de avançada idade. Frei Vicente do Salvador pontuou a persistência desses costumes, execrados pelos jesuítas, durante todo o período de vida dos índios, pois, segundo ele, entre os nativos destacavam-se alguns tão velhos, e do mesmo modo tão traiçoeiros, que se deliciavam em matar e comer os prisioneiros de guerra e escravos, inclusive os portugueses, que tomavam para si ao longo das batalhas.³⁹ E o padre António de Sá, por sua vez, anotou suas dificuldades e de todos os demais religiosos da Companhia na lida espiritual com os indígenas, uma vez que a guerra cotidiana os tornava “[...] gente tão solta e desenfreada no pecar, que nos dão muita grande aflição no espírito, por muitas vezes os não podemos dobrar para o serviço de Deus.”⁴⁰

Outros elementos incentivadores das guerras, intertribais e também contra os europeus, observado pelos religiosos foram, em suas palavras, os feiticeiros indígenas, também denominados de santidades.⁴¹ Representantes da cultura e da persistência cultural

³⁸ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1962. p. 239-240.

³⁹ SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975. p. 131.

⁴⁰ SÁ, António de. Carta do Padre António de Sá. In: NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. **Cartas Avulsas (1550-1568)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. p. 157.

⁴¹ Sobre o assunto, consultar VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010; METCALF, Alida. Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil colonial. In SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial. In: **Revista Brasileira de História**, vol. 21, nº 40. São Paulo: Associação Nacional de História, 2001.

indígena,⁴² tais feiticeiros, santidades ou feitores da pajelança, foram mencionados nos documentos aos quais fazemos referência; em alguns destes relatos esses índios apenas foram citados pelos colonizadores sem desdobramentos maiores acerca de suas funções e atividades, como em uma das cartas de Antônio Pires, onde o missionário escreveu, somente em uma linha, que os nativos da costa “[...] não têm quem adore, salvo uma santidade.”⁴³ Já Manuel da Nóbrega, mesmo confirmando a primeira impressão de Caminha acerca da ausência de religião e de ídolos religiosos entre os brasileiros, apresentou uma descrição mais pormenorizada sobre estes homens ao relacioná-los com as práticas da guerra antropofágica e da poligamia:

[...] matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres [...] todo o nosso trabalho consiste em apartá-los disso. Porque todo o demais é fácil, pois não tem ídolos, ainda que haja entre eles alguns que se fazem de santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos.⁴⁴

Em relação ao tratamento concedido aos prisioneiros de guerra, assim como o ritual de sacrifício antropófago, foi Léry quem legou a narrativa mais detalhada. No testemunho do huguenote, quando chegavam à aldeia de seus algozes, os aprisionados eram bem alimentados, eram atendidas todas as suas vontades e, exclusivamente aos homens, lhes ofereciam companheiras para o sexo. Antes da cerimônia sacrificial, que não era marcada às pressas, utilizavam-nos por longo período para o trabalho, uma vez que os prisioneiros homens costumavam ser bons caçadores e as mulheres hábeis no plantio e na colheita. Somente depois desta temporada com os inimigos, o sacrifício podia ser consumado:

Todas as aldeias circunvizinhas são avisadas do dia da execução e breve começam a chegar de todos os lados homens, mulheres e meninos. Dançam então. O próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembleia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso, enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas. Depois de ter comido e cantado durante seis ou sete horas com os outros, ele é agarrado por dois ou três dos personagens mais importantes do bando e sem que oponha a menor resistência, é amarrado pela cintura com cordas de algodão ou de fibra de uma árvore. Deixam-lhe os braços livres e o fazem passear assim pela aldeia, em procissão, durante alguns momentos. Não se imagina, porém, que o prisioneiro com isso se deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança, vangloria-se das suas proezas passadas e diz aos que o mantêm amarrado: “Também eu, valente que sou,

⁴² Cf. VAINFAS, Ronaldo. op. cit. p. 19.

⁴³ PIRES, Antônio. Carta do Padre Antônio Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. op. cit. p. 122.

⁴⁴ NÓBREGA, Manuel da. Carta do padre Manuel da Nóbrega. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. p. 162.

já amarrei e matei vossos maiores.” Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e outros: “Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar.” Em seguida, após ter estado assim exposto às vistas de todos, os dois selvagens que o observavam amarrado afastam-se dele umas três braças de ambos os lados e esticam fortemente as cordas de modo que o prisioneiro fique imobilizado. Trazem-lhe então as pedras e cacos de potes; e os dois guardas, receosos de serem feridos, protegem-se com rodela de couro e dizem-lhe: “Vinga-te, antes de morrer.” Começa o prisioneiro a atirar projéteis com todas as forças contra os que ali se reúnem em torno dele, algumas vezes em número de três a quatro mil.⁴⁵

Continuando suas anotações acerca da ritualização da morte dos inimigos – comumente, mais de um aprisionado era morto durante a celebração –, Léry elucidou que o tupinambá erguia o tacape com ambas as mãos e desferia fortíssimo golpe na cabeça do prisioneiro, matando-o imediatamente. A mulher que acompanhou o oponente durante o período da preparação de sua morte, aos prantos, permanecia por um tempo junto ao corpo e depois se retirava para o luto. Em seguida, outros indígenas, principalmente as mulheres, iniciavam a preparação do cadáver: primeiramente, esfregavam o corpo utilizando água quente para arrancar-lhe toda a pele e, durante este processo, o guerreiro que desferiu o golpe que o matou, juntamente com seus companheiros, abria o corpo e esfregavam o sangue da vítima em seus filhos para que se tornassem leais, corajosos e fortes. Após serem cortadas e separadas, todas as partes do corpo eram colocadas em altas e grandes grelhas de madeira. E por fim, depois das mulheres atestarem que a carne estava cozida, os tupinambá da aldeia e os convidados das tribos aliadas se dirigiam ao moquém e todos saíam dali com o seu pedaço de carne. Contudo, a ingestão do oponente não servia para suprir as necessidades alimentares, ela era necessária para a continuidade dos laços de união ou de ódio, este último motivado pela vingança ancestral, entre os nativos.⁴⁶

Nos rituais antropofágicos, a mulher tupi ocupava posição de destaque durante toda a celebração, desde o período que o oponente permanecia aprisionado e trabalhava com seus inimigos, até os momentos que precediam sua morte. A índia que se tornava sua parceira, o servia e o vigiava até o momento do sacrifício. Ela participava da celebração com algumas ressalvas, uma vez que ela não dançava nem se misturava aos homens nos festejos. Porém, em contraposição a algumas sociedades da África, Nova Guiné e Indochina, onde apenas os homens degustavam a carne de outros guerreiros e as mulheres eram terminantemente

⁴⁵ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins e Edusp, 1972. p. 193-194.

⁴⁶ *Ibid.* p. 195-196.

proibidas de integrarem o banquete, em algumas sociedades polinésias e americanas, as mulheres atuavam em diversos momentos do cerimonial, onde podiam participar das torturas, mutilar o corpo do morto e até mesmo praticar a antropofagia. No caso tupinambá, o prisioneiro, desde sua entrada na aldeia, ficava subordinado à esfera feminina e, após a recepção, o “contrário” se ligava ao grupo por intermédio da companheira que lhe era ofertada, que sempre o agradava e o observava para que não escapasse do cativo. No momento da execução, eram elas que pintavam e adornavam a vítima e preparavam o corpo para consumo, onde, no fim, costumavam ingerir um mingau feito com os intestinos dos inimigos. Assim, apesar dos guerreiros tupi serem os protagonistas da guerra e do ritual antropofágico, as mulheres faziam-se presentes, especialmente na preparação dos banquetes, e esta era, de certa forma, a maneira por excelência de sua participação no conjunto de práticas que conduzia à vingança.⁴⁷

Prosseguindo com os seus comentários, Léry relatou que o primeiro ato dos índios, quando os franceses iam lhes visitar, era expor os restos dos corpos de suas vítimas como se fossem medalhas ou troféus e, gabando-se de seus atos, diziam que os adversários dos normandos, “[...] mesmo se nos colocássemos contra esta iniciativa”, teriam o mesmo fim. Além disso, costumavam guardar os ossos, principalmente os das coxas e dos braços, para utilizarem como flautas durante suas procissões até o local do próximo embate. Acerca das etapas de execução dos cativos, o calvinista continuou pontuando suas impressões:

Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha, retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indelévels. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros. E se após essa horrível tragédia a mulher concedida ao prisioneiro engravida, os matadores do pai, alegando que o filho procede da semente inimiga, cometem o mesmo ato incrível de comê-lo logo ao nascer ou, se lhes apraz melhor, quando já corpulento. Mas esses bárbaros não só se deleitam no extermínio de seus inimigos, mas ainda executam vendo os seus aliados europeus fazerem o mesmo. Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se os recusávamos, o que sempre nos aconteceu, a mim e aos outros, que a graça de Deus não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui em alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda espécie de impudicícias com as mulheres selvagens mas a ainda excediam os nativos em

⁴⁷ Cf. RAMINELLI, Ronald Jose. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 100-101.

desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros.⁴⁸

Percebe-se nas palavras de Léry que as práticas da poligamia e da guerra antropofágica, apesar dele repudiar tais exercícios, eram comuns no cotidiano tupinambá e imprescindíveis para a coesão das relações de reciprocidade entre as tribos, a ponto dos *truchements*, tradutores e intérpretes franceses que viviam entre os nativos da costa,⁴⁹ além de as praticarem, terem assimilado os valores guerreiros de valentia e perpetuação da vingança ancestral.

Ainda sob o contexto das guerras, percebe-se nas passagens supracitadas que os nativos, da mesma maneira que atacavam e respondiam aos ataques dos grupos inimigos, também buscavam estabelecer relações pacíficas e alianças com outras tribos, inclusive com os europeus. Alianças estas sob diversos aspectos que, além do belicoso, também se consolidavam, por exemplo, através do parentesco e das trocas de víveres e de artigos materiais.⁵⁰ Soares de Sousa, ao abordar os problemas ocasionados pelos índios na capitania pernambucana, não deixou de anotar a nociva aliança estabelecida entre eles e os franceses. De acordo com o colonizador português:

[...] o gentio potiguar anda muito levantado contra os moradores da capitania de Itamaracá e de Pernambuco, com o favor de franceses, com os quais fizeram nessas capitanias grandes danos, queimando engenhos e outras muitas fazendas em que mataram muitos homens brancos e escravos.⁵¹

Neste trecho, Soares de Sousa elucidou como os potiguar, incentivados e apoiados pelos normandos, agiam com os moradores e senhores de engenho da capitania brasileira mais próspera do período. Duarte Coelho Pereira, seu primeiro donatário, por exemplo, por “[...] muitos anos teve grandes trabalhos de guerra com o gentio”, a ponto de os portugueses precisarem recorrer, em diversos momentos, à intervenção armada sob os comandos dos governadores-gerais do Brasil:

⁴⁸ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 201-203.

⁴⁹ Sobre o assunto, consultar DAHER, Andrea. A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. **Horizontes Antropológicos: cultura escrita e práticas de leitura**. vol. 10, nº 22, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

⁵⁰ Cf. FERNANDES, Florestan. op. cit. p. 58.

⁵¹ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971. p. 41-42.

[...] na baía de todos os santos soube o General Diogo Flores [...] como os moradores de Pernambuco e Itamaracá pediam muito afincadamente ao governador Manuel Teles Barreto que era então do Estado do Brasil, que os fosse socorrer contra o gentio potiguar que os ia destruindo.⁵²

Verifica-se o desespero ocasionado pela tenacidade guerreira deste grupo tupi e pelos sucessivos e duradouros embates que ocorriam entre eles e os colonos. O medo foi tamanho que os lusos pensaram em aumentar as fortificações e o número de moradores no local, visando, com isto, que os engenhos, que encontravam-se desativados por conta do receio diante dos indígenas, tornassem a funcionar e produzir: “[...] este rio da Paraíba é muito necessário fortificar-se [...] e povoado este rio, como convém, ficam seguros os engenhos [...] que não lavram com temor dos potiguares”⁵³

Outro estrangeiro que dissertou acerca das capacidades bélicas dos nativos da costa pernambucana, além de Soares de Sousa e do Frei Vicente do Salvador, foi Hans Staden que, apesar de ser um aventureiro alemão, portanto, sem planos de permanecer em solo brasileiro como os portugueses e os franceses, contribuiu com as suas obras para a formação das representações sobre a guerra índia, primeiramente na capitania de Pernambuco e depois na de São Vicente, onde, ambas as vezes, atuou nos conflitos armados do lado dos lusos contra seus inimigos índios e normandos. Na segunda experiência, em São Vicente, permaneceu meses como cativo de guerra dos tupinambá, aliados dos franceses, e, libertado por uma tribo inimiga de seus algozes, não foi sacrificado no ritual antropofágico. Staden desembarcou em Pernambuco em fins da década de 1540, mais especificamente em 1548, ano conturbado em tal capitania devido à eclosão de uma vultosa revolta indígena na região de Igarassu, próxima de Olinda e da ilha de Itamaracá. Formou-se um tímido cerco em torno do povoado, mas, segundo Salvador, “[...] nem Duarte Coelho os podia socorrer, por estar também neste tempo em contínuos assaltos do gentio na vila de Olinda.”⁵⁴ Dessa maneira, outros foram auxiliar os colonos da vila, entre eles, o mercenário alemão. Staden, apesar de estar do lado dos lusos no embate, não deixou de pontuar que “[...] embora não fosse de sua índole, os selvagens de Pernambuco haviam se tornado revoltosos por culpa dos portugueses”⁵⁵, que, segundo ele, haviam deixado os normandos estabelecer boas relações com o gentio. Chegando a Igarassu, Staden descreveu toda a sua trajetória e, acerca de um dos momentos mais perigosos pelos quais passou, escreveu:

⁵² Ibid. p. 42

⁵³ Ibid. p. 43.

⁵⁴ SALVADOR, Vicente do. op. cit. p. 117.

⁵⁵ STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974. p. 35.

[...] percebendo a necessidade urgente de mantimentos, abrimos caminhos com dois barcos para o povoado de Itamaracá, a fim de fazer nosso abastecimento. Mas os selvagens quiseram impedi-lo, e para isso tinham derrubado árvores grandes por sobre o estreito braço de mar, sendo que duas margens estavam ocupadas por muitos deles. Justo quando havíamos rompido a barreira, usando de violência, veio a hora da maré baixa e deixou-nos encalhados no seco. Já que os selvagens não podiam apanhar-nos nos barcos, empilharam entre estes e a margem muita lenha seca. Quiseram atear fogo na lenha e então jogar nas chamas uma pimenta que crescia em grande quantidade naquela terra para nos expulsar do barco com a fumaça. Mas não conseguiram. Nesse intervalo a água voltou a subir.⁵⁶

Nesse fragmento, observa-se algumas das práticas e estratégias da guerra indígena, onde os habitantes do Brasil empregavam seus conhecimentos acerca da natureza e de seus elementos. Justificando a razão para tal empreitada, Frei Vicente do Salvador listou o grande problema que o povoado de Igarassu estava vivendo: “[...] o aperto maior que houve foi o da fome, porque se não podiam valer de suas roças onde tinham o mantimento, nem do mar para pescar e mariscar e, se da ilha de Itamaracá os não socorreram pelo rio em um barco, sem dúvida morreriam todos à fome.”⁵⁷ E o religioso também fez suas explanações acerca das táticas bélicas e da crueldade dos índios quando escreveu que eles os ameaçaram e também tentaram impedir que a ajuda conseguida chegasse ao seu destino: “[...] por muitos modos, mandando ameaçar dos da ilha que só por isto lhes iriam fazer guerra e, esperando o barco quando passava, lhe tiravam de terra muitas flechadas, pelo que era necessário ir muito bem precavido e, contudo, sempre feriam alguns remeiros.”⁵⁸

Utilizando como exemplo estas situações de embate ocorridas em Pernambuco, narradas por Soares de Sousa, Frei Vicente do Salvador e Staden, conclui-se que, para os estrangeiros, a utilização de armas de fogo, exceto em alguns casos, não era a primeira opção de uso nos conflitos, isso porque elas eram pouco eficazes no ambiente em que eles se encontravam, sendo praticamente impossível avistar e mirar com clareza na direção dos indígenas, devido à densa mata e aos esconderijos e fortificações construídos por eles que, como escreveu Staden, conheciam muito melhor a região do que os lusos.⁵⁹ Ademais, quando ouviam o barulho dos disparos das armas de fogo dos colonizadores, os índios atiravam-se ao chão e, dessa forma, nas palavras de Salvador, não eram atingidos de modo algum. Por outro lado, os nativos lançavam pedras, objetos cortantes e suas flechas para o alto, quase todas chamuscadas pelo fogo, o que possibilitava maiores vantagens para essas armas atingirem

⁵⁶ Ibid. p. 26.

⁵⁷ SALVADOR, Vicente do. op. cit. p. 116.

⁵⁸ Ibid. p. 116-117.

⁵⁹ Cf. STADEN, Hans. op. cit. p. 41.

seus inimigos no momento da queda.⁶⁰ Dessa maneira, mesmo considerando as especificidades e as condições de cada confronto, a ideia de que os europeus conquistaram a América graças às armas de fogo, o que teria representado inquestionável dominação bélica diante dos instrumentos manuais e da superioridade numérica indígena, torna-se infundada. Antes disso, deve-se considerar que a maior arma utilizada, tanto pelos brancos quanto pelos indígenas, foram os acordos e as alianças, de paz ou de guerra, para que ambos os grupos étnicos conquistassem seus objetivos.⁶¹

Mas os índios da costa brasileira não aliaram seus interesses somente aos desígnios buscados pelos colonizadores, viajantes e religiosos franceses: se por um lado os tupinambá e os tamoio do Rio de Janeiro e os potiguar de Pernambuco estavam do lado dos normandos, os tupiniquim, os margaiá e os temininó de São Vicente e Rio de Janeiro lutavam em conjunto com os portugueses, a ponto de as reciprocidades entre eles alcançar o reconhecimento civil da Coroa e o religioso da Igreja, uma vez que se tornou prática comum entre a nobreza lusitana local e as populações nativas, a exemplo do que já ocorria nas capitânicas de São Vicente e de Pernambuco, importantes famílias cariocas esposarem seus filhos com os descendentes das principais lideranças indígenas. Um exemplo que elucida esta próxima e familiar relação entre colonos e naturais da terra foi o casamento do capitão Gaspar Vaz com a filha de Arariboia, o chefe temininó mais importante na expulsão dos franceses da baía de Guanabara e sucessiva conquista do Rio de Janeiro pelos portugueses. Além deste caso, Gonçalo Correia de Sá, filho do governador-geral do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá, também casou-se com uma índia que descendia de uma conhecida linhagem guerreira tupiniquim. Através destas negociações, a nobreza dos trópicos conseguia, entre outras coisas, legiões de flecheiros que ampliavam os seus alicerces bélicos,⁶² ao mesmo tempo que os indígenas expandiam suas relações e acordos não apenas com outras tribos nativas, mas também com esta nova alteridade.

⁶⁰ Cf. SALVADOR, Vicente do. op. cit. p. 117.

⁶¹ Cf. TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 18-19.

⁶² Cf. FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Knights, 'archer indians' and the Atlantic World: Rio de Janeiro in the 17th century. In: **Imperial (Re)visions: Brazil and the Portuguese Seaborn Empire: conference in memory of Charles Ralph Boxer**. Yale University, 2002. p. 7. Sobre o assunto, consultar também ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; BOXER, Charles Ralph. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Editora Nacional e Edusp, 1973; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: **Almanack Brasileiro**, nº 2. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-81392005000200002&script=sci_arttext>. Acesso em 31 out. 2011.

Após essas explanações, observa-se que emoldurar os indígenas seguindo os objetivos do projeto colonial foi uma empreitada bastante penosa e, muitas vezes, inconclusa. Não se pode assegurar que todos os índios que estabeleceram contato com o branco foram cristianizados pelos religiosos, utilizados como mão-de-obra escrava pelos colonos ou ainda que se tornaram súditos do rei nas vilas e nos aldeamentos. Durante todo o período colonial, os nativos do Brasil desenvolveram táticas de oposição dentro de suas possibilidades, procurando alternativas para se esquivarem das regras estabelecidas e das imposições às quais foram sujeitados a partir dos contatos iniciais com o europeu. Entre um e outro embate violento, com a utilização de armas ou não, os índios simularam submissão quando lhes convinha e disposição para compor a sociedade colonial apenas enquanto servisse aos seus interesses imediatos ou a longo prazo. Em outras palavras, corroborando com a ideia de “resistência adaptativa” proposta por Steve Stern,⁶³ Héctor Bruit propôs que os nativos da América não reagiram à colonização apenas de forma pacífica e obediente, e o que evidenciou isto foram os constantes e inúmeros conflitos entre eles e os colonizadores, contudo, após o período bélico, os indígenas perpetraram uma “resistência camuflada” que teria sido de suma importância para a preservação física e cultural desses povos perante o jugo dos colonizadores europeus.⁶⁴

Assim, sob a abordagem da etno-história, busca-se analisar o contato com o estrangeiro através das nuances da percepção indígena presentes nos documentos, onde aquele é inserido por este em suas relações intertribais, ora como aliados, ora como adversários. Considerados deuses ou inimigos, os europeus eram figuras de afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída, uma alteridade sem a qual a sociedade tupi imergiria na indiferença e na paralisia.⁶⁵ Percebido isto, os colonizadores logo compreenderam as relações hostis entre os índios e utilizaram-se delas em proveito próprio, intensificando as guerras entre as tribos. Porém, os indígenas também entenderam que, além disto, o impacto das alianças com os brancos fora negativo, levando-os a mudar de lado inúmeras vezes.

Na documentação do período estudado, dentre os vários assuntos abordados, encontram-se citações e referências à guerra, à cordialidade, à antropofagia e aos novos comportamentos criados a partir do contato entre os índios e os descobridores. Nas obras de

⁶³ Cf. STERN, Steve. op. cit.

⁶⁴ Cf. BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Editora da Unicamp e Iluminuras, 1995. p. 154.

⁶⁵ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 32.

Anchieta às quais fazemos referência, encontramos passagens de demonstrações usuais de alegria entre os indígenas, dentre elas a “saudação lacrimosa”, cujo acontecimento se dava em situações nas quais eram recebidos os visitantes, ou seja, os aliados no âmbito da guerra:

[...] têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa ou regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe alegre a falar, comer e beber como se não houvera chorado.⁶⁶

A esse julgamento pejorativo do modo indígena de bem receber os visitantes, somou-se a comprovação de que eram “[...] gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus temos apartados estes”.⁶⁷ Ao delinearem o perfil dos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII, os viajantes, colonizadores e religiosos ressaltaram a prática de uma guerra endêmica de vingança, o que também foi observado por Anchieta:

[...] o litoral é povoado por índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de trezentas milhas para a guerra; se reduzem ao cativo quatro ou cinco dos inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares, e abundante libação de vinhos.⁶⁸

Alegando que os portugueses precisavam defender-se contra o perigo que os índios lhes ofereciam, o inaciano defendeu a “guerra justa”; em outras palavras, uma guerra vingativa⁶⁹: “[...] a mão vingadora de Deus sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas sua cólera santa dizimará com a morte as alcatéias ferozes”.⁷⁰ Embora a guerra e a antropofagia fossem consideradas elementos da barbárie indígena por Anchieta, a vingança dos colonizadores contra os índios é exposta como uma “cólera santa”, ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria quando praticado pelos nativos, é encarado como característica civilizadora, revestida de legitimidade, quando empreendida

⁶⁶ ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. São Paulo: Edições Loyola, 1984. p. 46.

⁶⁷ Id. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 313.

⁶⁸ Ibid. p. 55.

⁶⁹ Sobre o assunto, consultar PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. In: **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, nº 5. Curitiba: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1990; SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do antigo regime português: análise da política indigenista de D. João VI. In: **Revista de História**, nº 161. São Paulo: Editora Humanitas, 2009.

⁷⁰ ANCHIETA, José de. op. cit. p. 105.

pelos portugueses. Ao ressaltar que toda felicidade indígena está posta em matar e comer carne humana, o jesuíta acaba por determinar uma associação entre as pautas tradicionais que envolvem a comensalidade, a sociabilidade e a reciprocidade às práticas condenáveis, por estarem as festas, as celebrações e os cantares identificados com os costumes da poligamia e da antropofagia.⁷¹ É em razão disso que Anchieta os descreve como “[...] gente tão má, bestial e carniceira que só por tomar nome novo ou vingar-se de alguma coisa passada [...] sendo aquela gente a mais sutil que ainda houve no mundo para inventar mentiras.”⁷²

Por outro lado, a documentação jesuítica explicita a apropriação pelos religiosos de elementos próprios da sociabilidade indígena, como as festas, os rituais, os cantos e a saudação lacrimosa e sua ressignificação, na medida em que foram percebidos como introdutores dos rituais e da devoção cristã. A ressignificação da cordialidade indígena pode ser notada nesta passagem, que descreve a participação dos nativos nas festas religiosas propostas pelos jesuítas, pois, nas igrejas e capelas cristãs:

[...] lhes ensinam a cantar e têm seu coro de canto e flauta para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa com tambores e violas: com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem essas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e muito galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção.⁷³

Na situação relatada pelo religioso da Companhia de Jesus, procedimentos que envolviam comportamentos e percepções aparecem reconstruídos e ressignificados. Os diademas de penas de pássaros, os arcos, as frutas nativas, as pinturas corporais e a saudação lacrimosa apontam para a realização das práticas e representações simbólicas indígenas, bem como para a apropriação seletiva e criativa das expressões culturais cristãs.⁷⁴ Por fim, as descrições de Anchieta acerca dos índios basearam-se essencialmente na diferença em relação ao homem branco europeu. A violência e o desregramento associados aos cantos, às celebrações e às bebedeiras foram tão vivamente descritos que acabaram por escurecer a simbologia sobre a qual se embasavam os novos comportamentos nativos, bem como a recepção da saudação lacrimosa e a antropofagia como resultantes dos embates intertribais.

⁷¹ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. op. cit. p. 321.

⁷² ANCHIETA, José de. op. cit. p. 214.

⁷³ Ibid. p. 424.

⁷⁴ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. op. cit. p. 323.

Léry, por sua vez, em sua obra *Viagem à terra do Brasil*⁷⁵, narrou a relação que se estabeleceu entre os índios e os franceses durante a instalação da França Antártica. Considerando-se a necessidade de sobrevivência que os franceses viveram na colônia Brasil, a busca por uma acolhida dos nativos tornou-se imprescindível. Assim, a aceitação do outro, diante dos obstáculos encontrados em território desconhecido, pode ser relacionada à necessidade de convívio e à afirmação de uma espécie de acordo social entre as duas alteridades.⁷⁶ Com isto, os nativos passaram a ser considerados aliados dos franceses, por receberem com bastante benevolência os estrangeiros que os iam visitar:

[...] éramos amigos e aliados dos tupinambás e gozávamos portanto de plena segurança entre eles. Fiava-me neles e me considerava mais seguro no meio desse povo, a que apelidamos de selvagem, do que em França entre muitos franceses desleais e degenerados.⁷⁷

O estabelecimento de uma relação de confiança entre duas culturas beneficiou a aproximação e o contato entre os franceses e os indígenas. Devemos, contudo, levar em consideração os estágios de inimizade e tensão existentes entre os índios e os portugueses, decorrentes principalmente da escravização daqueles por estes e das questões que permeavam a posse e o uso da terra.⁷⁸

Mas, apesar da descrição das relações cordiais estabelecidas entre o bando de Léry e os nativos, não podemos desconsiderar as anotações do huguenote acerca de suas periculosidades. Além disto, é preciso ratificar que entre portugueses e indígenas, frequentemente, ocorreram alianças que para os índios significavam uma superioridade bélica capaz de levá-los à vitória contra as tribos inimigas, evidenciando, desta maneira, o papel ativo dos índios nas relações estabelecidas com os europeus. Léry destacou que havia grupos tribais que se comportavam de maneira extremamente agressiva quando se deparavam com os normandos e, como exemplo, pontuou alguns dos problemas que enfrentou durante a necessidade de contato com os margaiá:

[...] nenhum de nossos marinheiros, já viajados, reconheceu bem o sítio; entretanto os selvagens eram da nação dos margaiá, aliada dos portugueses e

⁷⁵ LÉRY, Jean de. op.cit.

⁷⁶ Cf. CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 224.

⁷⁷ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 189.

⁷⁸ Sobre o assunto, consultar PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **O mito do bom francês: imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá**. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/textos/perronemoisesbomfrances.pdf>>. Acesso em 25 set. 2011; Id. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 1996.

por consequência tão inimiga dos franceses que se nos apanhassem em condições favoráveis, não só nos teriam pagado resgate algum mas ainda nos teriam trucidado e devorado.⁷⁹

Estes índios, nas palavras do calvinista, teriam uma forte inclinação ao comportamento violento, pois, além de suas práticas condenáveis, como a antropofagia, teriam uma natureza atormentada e belicista.⁸⁰ Portanto, por um lado, o religioso identifica como benéficas e positivas algumas temáticas culturais dos tupinambá, seus aliados, e por outro, aborda de maneira muito mais rígida e severa o comportamento de alguns dos demais grupos indígenas, pois, estes são seus inimigos. Dessa maneira, percebe-se em Léry certa apropriação do discurso e da prática guerreira indígena, onde aliados e oponentes são vistos e recebem tratamentos diferenciados. A maior parte dos seus relatos cercou-se nos contatos com os tupinambá, que, segundo ele, estavam sempre procurando “[...] algo que os animasse”.⁸¹ Mas, valendo-se de suas concepções religiosas, o autor observou que, dada a sua natureza conturbada e impetuosa, estariam fadados à infelicidade e à inquietação, por estarem muito longe da felicidade oferecida pelo Senhor cristão criador de todas as coisas.⁸²

Léry foi coetâneo de alguns dos grandes pensadores ligados à política na França, inclusive de Calvino, que fundaram a ramificação do cristianismo reformado neste reino, tanto no quinhentos quanto no seiscentos. Em sua obra, pontuou, com a mesma intensidade, os encantos e os perigos da terra e de seus habitantes, elucidando as impressões construídas no imaginário popular europeu a respeito da América. Especificamente acerca dos índios, ele contemplou os tupinambá como o elo perdido entre a civilização e a natureza, acentuando algumas características de sua inerente educação em oposição aos artificialismos da criação europeia ao apontar que entre os cristãos europeus habitavam seres mais detestáveis e nefandos do que entre os indígenas.⁸³ Esta concepção pode ser diretamente associada ao tratamento que legou à antropofagia dos brasis, contrapondo sua prática aos elementos presentes no canibalismo de outros grupos nativos, na medida em que se constituía em uma cerimônia motivada e movida pela vingança.

Sua vivência nas terras ao sul do continente austral foi escrita, numa primeira vez, por um artesão aventureiro e audaz. Ao regressar ao Velho Mundo, reiniciou os estudos teológicos em Genebra e, poucos anos depois, colocou no papel suas impressões acerca da viagem. A inesperada perda do primeiro manuscrito levou Léry a redigir um segundo,

⁷⁹ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 43.

⁸⁰ Cf. Ibid. p. 45-46.

⁸¹ Ibid. p. 78.

⁸² Cf. Ibid. p. 80-81.

⁸³ Cf. RAMINELLI, Ronald Jose. op. cit. p. 41-42.

fundamentado, em grande parte, em suas memórias e recordações, devido à ausência das anotações originais. Possivelmente, reuniu as duas produções na versão final da *Viagem à Terra do Brasil* quando localizou, mais tarde, o primeiro manuscrito. O livro seria, então, inspirado na “[...] lembrança de uma viagem feita expressamente à América” visando “[...] estabelecer o verdadeiro serviço de Deus”⁸⁴, e caracterizado pela nova condição social e psicológica de Léry, um religioso pessimista, influenciado pelos horrores causados nas guerras religiosas e que, além de traçar o perfil do católico André Thevet atribuindo-lhe traços pejorativos, como mentiroso e desleal, passou a conceber os indígenas como idólatras, antropófagos e afligidos por demônios.⁸⁵

Apesar disso, a contribuição e os relatos feitos pelo calvinista francês inauguraram o tema da alteridade nas crônicas coloniais,⁸⁶ pois, do mesmo jeito que o índio era um estranho para o colonizador, o colonizador também era um estranho para o índio, logo, as ocasiões delineadas por Léry em sua obra valorizam as manifestações emotivas, de medo ou de alegria, entendidas como jogos de relações sociais e negociações de poder entre os nativos e os europeus.⁸⁷ Isso distingue, em linhas gerais, as descrições do huguenote das narrativas dos religiosos e dos leigos católicos que, mesmo vivendo situações e contextos semelhantes de convivência, mostraram-se aplicados fundamentalmente na catequização e conversão dos indígenas.

Já nas obras dos padres Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux, observa-se aversão e receio aos lusos, visto que estes representavam ameaça à segurança e à permanência dos capuchinhos e dos outros franceses instalados na costa maranhense. Nas palavras de Abbeville, os portugueses eram os culpados pelos infortúnios impostos aos nativos daquela região⁸⁸, que, em sua grande maioria, eram os tupinambá. Além de responsáveis pelos tormentos dos índios, os lusitanos, “[...] maldita raça”, aparecem nas páginas de Evreux portadores de violentos traços comportamentais, pois continuavam trucidando e reduzindo a escasso número as vistosas e antigas nações nativas.⁸⁹

Assim, para facilitar a situação de colonização, normandos e indígenas passaram por um processo de adaptação, em que conhecer o outro se tornou fundamental. Dessa maneira, numa via de mão dupla, os franceses fizeram-se conhecidos dos nativos ao mesmo tempo em

⁸⁴ LÉRY, Jean de. op. cit. p. 3.

⁸⁵ Cf. RAMINELLI, Ronald. op. cit. p. 44.

⁸⁶ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. op. cit. p. 326.

⁸⁷ Cf. CERTEAU, Michel de. op. cit. p. 225.

⁸⁸ Cf. ABBEVILLE, Claude d’. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 82.

⁸⁹ Cf. EVREUX, Yves d’. p. 91.

que procuraram conhecer de antemão “[...] seus costumes e modos de viver.”⁹⁰ Abbeville ressaltou ainda que os tupinambá se interessavam pelos hábitos e admiravam a cultura europeia, pois procuravam observá-los para depois imitá-los.⁹¹

Apesar desses aspectos positivos, Abbeville também apresentou, no que tange os costumes dos índios, elementos depreciativos, pois eles lhe causaram espanto com a crueldade que tratavam os inimigos das tribos contrárias e os prisioneiros de guerra: “[...] haverá maior barbaridade do que estar sempre irritado contra seus vizinhos, e não contentar-se só em guerreá-los sanguinolentamente, mas também extinguir-lhes a raça, comer até vomitar, a carne de seus vizinhos?”⁹² Ademais, o capuchino atribuiu essa postura à ação do diabo entre os brasis: “[...] eis até que ponto de crueldade, o Diabo, bárbaro algoz de tantas almas cegas, levou este povo pagão ao meio das trevas da infidelidade!”⁹³ Assim, seria a função dos franceses proteger e possibilitar aos indígenas conhecerem o “[...] quanto é abominável e diabólico este costume [antropofagia], tão contrário à vontade de Tupã.”⁹⁴ Os indígenas, por sua vez, segundo o capuchino, se mostraram dispostos a abandonar tais costumes: “[...] de muitos deles ouvi dizer, que sentem-se depois incomodados, física e espiritualmente, a ponto de vomitar por não ter força bastante para digerir essa comida”.⁹⁵ Esse contraponto diante da crueldade indígena, serviu para o religioso argumentar o quanto os maranhenses mereciam e estavam dispostos à conversão realizada pelos missionários franceses e, além disso, evidencia também a postura adaptativa dos índios inseridos na colonização do Brasil.

Em suma, depois de analisadas todas essas passagens, podemos considerar que o período colonial pode ser compreendido, dentro de uma perspectiva interrelacional e comparativa, como um processo de articulação e de negociação, onde os sujeitos agiram de acordo com as suas experiências e, de maneira criativa, se apropriaram do espaço colonial constituído e reinterpretaram práticas e discursos recebidos, produzindo novos.⁹⁶ Afinal, as narrativas elaboradas por religiosos, colonos e viajantes, além de demonstrarem cenas de contato, conflito ou de reciprocidade cotidiana, descrevem processos de adaptação, resistência, transformação e criação que possibilitaram originalidade à vivência dos indígenas com os europeus. Elas discorrem sobre um período no qual afloraram inimizades e

⁹⁰ Ibid. p. 86.

⁹¹ Cf. ABBEVILLE, Claude d'. p. 79.

⁹² Ibid. p. 276.

⁹³ Ibid. p. 280.

⁹⁴ Ibid. p. 278.

⁹⁵ Ibid. p. 281.

⁹⁶ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. op. cit. p. 330.

afinidades, onde alianças foram tecidas, desfeitas e refeitas, na medida em que novas conjunturas eram defrontadas e novas funções sociais eram exigidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação condutora em nossa pesquisa foi analisar as descrições portuguesas e francesas acerca dos nativos da costa brasileira e, a partir disto, procuramos pensar e problematizar a participação desses índios no processo colonizador. A partir do exame dessa questão, achamos pertinente desdobrar três apontamentos.

O primeiro entende que a busca por incentivo, realizada pelos viajantes e religiosos franceses que cruzaram o Atlântico, foi realizada ou aumentou significativamente nos momentos de crise e instabilidade de suas colônias no Brasil. Em 1556, apenas um ano após a instalação da França Antártica na baía de Guanabara, o Cavaleiro de Malta, Nicolas Durand de Villegagnon, apesar de ser católico, endereçou a João Calvino uma missiva solicitando reforços humanos na tentativa de minimizar as agitações, advindas das tensões entre católicos e protestantes, que estariam colocando em risco o seu projeto de estabelecimento na América. Entretanto, a chegada dos huguenotes foi incapaz de solucionar tais desavenças e proporcionou, em vez disso, maior agilidade para a desunião entre os franceses e o desencadeamento de um intenso conflito religioso. Alguns anos depois, em 1559, Villegagnon, ao vislumbrar o possível fracasso de sua possessão, regressou à França na tentativa de angariar recursos humanos dos inicianos parisienses que, em um primeiro momento, devido ao pequeno número de religiosos, recusaram-se a atender suas solicitações. Nas cartas endereçadas aos jesuítas, percebe-se o exagero de seus relatos acerca da “próspera” colônia americana, que possuía mais de “duzentas léguas” e centenas de nativos clamando por conversão. Somente em agosto de 1560, cinco meses depois do fim da França Antártica, que havia findado diante das armas portuguesas, o monarca Francisco II intercedeu, apesar de tardiamente, de maneira positiva nos pedidos de reforço do Cavaleiro de Malta.

No contexto da França Equinocial, os capuchinhos logo em 1612, ano que desembarcaram no litoral maranhense, ao mesmo tempo em que ficaram animados frente às possibilidades de conversão indígena, viram-se diante de grandes obstáculos para a implementação de suas lidas evangelizadoras, dentre os quais destacaram-se o pequeno número de missionários e os limitados recursos financeiros de que dispunham. Desse modo, Abbeville retornou ao reino francês visando, assim como Villegagnon fizera no século anterior, angariar recursos humanos e financeiros de seus confrades, da Coroa e de particulares. Contudo, um elemento inédito foi utilizado pelos capuchinhos para a positiva “propaganda” da possessão francesa no Brasil, a saber, os tupinambá. No discurso de um desses nativos, proferido diretamente a Luís XIII e traduzido por Abbeville, percebe-se a

súplica por fundos monetários e a necessidade de agrupar novos colonos e, principalmente, religiosos para atuarem na catequização de seus semelhantes, “selvagens” pecadores e desprotegidos que encontravam-se em terras maranhenses. Assim, em 1614, organizou-se uma nova expedição que contou, majoritariamente, com capital privado. Além desta segunda comitiva, composta por onze capuchinhos e cerca de mil e trezentos homens, no mesmo ano, ocorreu a publicação da obra de Abbeville que, ao alertar os leitores da importância da continuidade do trabalho apostólico dos missionários junto aos indígenas, também visou angariar recursos para findar, definitivamente, a instabilidade na qual a França Equinocial estava imersa. No ano seguinte, o ano derradeiro da segunda tentativa de instalação normanda no Brasil, apesar da conjuntura adversa imposta aos franceses pelos lusos em território americano, o livro de Evreux recebeu autorização régia para ser publicado, representando o último esforço da Coroa francesa em prosseguir com este, apesar de malfadado, projeto colonial.

A segunda dedução, acerca das primeiras impressões sobre a natureza do Brasil, é que houve uma alternância nos relatos daqueles que estavam a serviço das Coroas portuguesa e francesa, pois nos documentos analisados, seus autores por vezes exaltaram suas prodigalidades da mesma maneira que ressaltaram seus perigos e imperfeições. E estes mesmos documentos indicam que, tanto portugueses quanto franceses, assim como alguns viajantes de outros reinos, como Pigafetta e Staden, concederam aos habitantes da costa brasileira características nobres ao mesmo tempo em que se referiam a eles de modo depreciativo e infame. Assim, percebemos nas narrativas dos viajantes, missionários e colonos uma alternância, e não uma constância, nas descrições acerca da natureza e dos indígenas do Brasil.

A terceira e última consideração apreende que o período colonial pode ser compreendido, dentro de uma perspectiva interrelacional e comparativa, como um processo de articulação e de negociação, onde os sujeitos agiram de acordo com as suas experiências e, de maneira criativa, se apropriaram do espaço colonial constituído e reinterpretaram práticas e discursos recebidos, produzindo novos, uma vez que as narrativas elaboradas por religiosos, colonos e viajantes, além de demonstrarem cenas de contato, conflito ou de reciprocidade cotidiana, descrevem processos de adaptação, resistência, transformação e criação que possibilitaram originalidade à vivência dos indígenas com os europeus. Elas discorrem sobre um período no qual afloraram inimizades e afinidades, onde alianças foram tecidas, desfeitas e refeitas, na medida em que novas conjunturas eram defrontadas e novas funções sociais eram exigidas.

Deve-se ressaltar ainda que, no breve espaço deste trabalho, a nossa intenção foi mais traçar um panorama das principais discussões sobre o tema e de como os estudos históricos, antropológicos e etno-históricos, em perspectiva interdisciplinar, tem se mostrado importante para as reflexões sobre a matéria indígena, do que formular hipóteses fechadas e reducionistas sobre tais questões, uma vez que o campo de pesquisa, apesar de consideráveis avanços, carece de novas abordagens, considerações e releituras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Documentos

ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

_____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1962.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rey Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978.

EVREUX, Yves d'. **Viajem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). **Outras visões do Rio de Janeiro colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

_____. **Visões do Rio de Janeiro colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

GONNEVILLE, Binot Paulmier de. **Relação da viagem do Capitão de Gonneville às Novas Terras das Índias**. Disponível em:
<<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Catarinense/Fontes/gonneville.html>>. Acesso em 14 nov. 2010.

LEITE, Serafim (Org.). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**, vols. I, II e III. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, vols. I, II, III, IV e V. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins e Edusp, 1972.

MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão: por ordem de Sua Majestade feita o ano de 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.

NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. **Cartas avulsas (1550-1568)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. **Dialago sobre a conversão do gentio**. Disponível em: <http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>. Acesso em 05 mai. 2009.

PEREIRA, Paulo Roberto Dias (Org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

PIGAFETTA, Antonio. **A primeira viagem ao redor do mundo: o diário da expedição de Fernão de Magalhães**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

SOARES, Francisco. **Coisas notáveis do Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro e Ministério da Educação, 1966.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

STUDART, Guilherme de (Org.). **Documentos para a história do Brasil especialmente a do Ceará: 1608-1625**, vol. I. Fortaleza: Typographia Studart, 1904.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica: a que outros chamam de America**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo: as cartas que batizaram a América**. São Paulo: Planeta, 2003.

- Estudos

AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

ALBUQUERQUE, Luís de. **Dúvidas e certezas na história dos descobrimentos portugueses**. Lisboa: Vega, 1990.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2000.

AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter (Org.). **Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas**. São Paulo: HUCITEC e ANPOCS, 1996.

AZEVEDO, Ana Maria de. O índio brasileiro: o olhar quinhentista e seiscentista. In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias**. Lisboa: Edições Cosmos e CLEPUL, 1999.

BANDEIRA, Julio. **Canibais no paraíso: a França Antártica e o imaginário europeu quinhentista**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2006.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). **História da expansão portuguesa: do Índico ao Atlântico (1570-1697)**, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: **Almanack Braziliense**, nº 2. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-81392005000200002&script=sci_arttext>. Acesso em 31 out. 2011.

BONNICHON, Philippe. A França Antártica. In: **História Naval Brasileira**, v. 1. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975.

_____. **Los navegantes franceses y el descubrimiento de América: siglos XVI, XVII y XVIII**. Madrid: MAPFRE, 1992.

BOXER, Charles Ralph. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Editora Nacional e Edusp, 1973.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Editora da Unicamp e Iluminuras, 1995.

CARDOSO, Adelino; OLIVEIRA, António Braz de; MARQUES, Manuel Silvério (Coord.). **Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século XVIII**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2010.

CARNEIRO, Henrique Soares. **Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno**. São Paulo: Xamã, 1994.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742011000100017>. Acesso em 05 out. 2010.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CORTESÃO, Jaime. **A política de sigilo nos descobrimentos**. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1996.

COSTA, João Paulo Oliveira e; LACERDA, Teresa. **A interculturalidade na expansão portuguesa: séculos XV-XVIII**. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.

CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias**. Lisboa: Edições Cosmos e CLEPUL, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. In: **Estudos Avançados**, vol. 4, nº 10. São Paulo: Edusp, 1990.

_____; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 71. França, 1985.

DAHER, Andrea. A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. In: **Horizontes Antropológicos: cultura escrita e práticas de leitura**. vol. 10, nº 22, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

_____. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial: 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DICIONÁRIO de Sociologia. 1º ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1963.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FARIA, Francisco Leite de. **Os primeiros missionários do Maranhão: achegas para a história dos capuchinhos franceses que aí estiveram de 1612 a 1615**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____; MONTEIRO, John Manuel (Org.). **Tempos índios: histórias e narrativas do Novo Mundo**. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09textos/JMMEtnocidio.pdf>>. Acesso em 02 dez 2011.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Livraria Pioneira e Edusp, 1970.

_____. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. As curas de Deus e da Natureza. In: **Revista de História**, vol. 59. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

_____. Estados de paz e estados de guerra: negociação e conflito na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). **Revista Projeto História**, vol. 31. São Paulo: Editora da PUC, 2005.

_____. Sobre licores e xaropes: práticas curativas e experimentalismos jesuíticos nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai: séculos XVII e XVIII. In: KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloísa (Org.). **Ensaio de história das ciências: das Luzes à Nação independente**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2012.

FOUCAULT, Michael. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Knights, 'archer indians' and the Atlantic World: Rio de Janeiro in the 17th century. In: **Imperial (Re)visions: Brazil and the Portuguese Seaborn Empire: conference in memory of Charles Ralph Boxer**. Yale University, 2002.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. O mundo natural e o erotismo das gentes no Brasil Colônia: a perspectiva do estrangeiro. In: **Topoi**, v. 11, nº 20. Rio de Janeiro: PPGH da UFRJ, 2010. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi20/topoi20_02artigo2.pdf>. Acesso em 02 dez. 2011.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1991.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1992.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **A expansão quatrocentista portuguesa**. Lisboa: Dom Quixote, 2008.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

HESPANHA, António Manuel. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: Id. **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: colectânea de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

JULIEN, Charles-André. **Les voyages de découvert et les premiers établissements (XV-XVI siècles)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

KRECH, Shepard. The state of Ethnohistory. In: **Annual Review of Anthropology**, vol. 20, New York, 1991.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LESTRINGANT, Frank. **André Thevet: cosmographe des derniers Valois**. Genebra: Droz, 1991.

_____. **L'atelier du cosmographe**. Paris: Albin Michel, 1991.

_____. **Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion**. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A história do lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Luís Filipe Silvério. **Os nomes do Império no século XVII em Portugal**. Disponível em: <<http://people.ufpr.br/~andreadore/lfslima.pdf>>. Acesso em 16 ago 2010.

LIMA, Tânia Stolze; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia>>. Acesso em 12 abr. 2009.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: **Revista Brasileira de História**, vol. 22, nº 43. São Paulo: Associação Nacional de História, 2002.

MARIZ, Vasco (Org.). **Brasil França: relações históricas no período colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2006.

MASSIMI, Marina. Visões do homem e aspectos psicológicos no encontro entre a cultura portuguesa e as culturas indígenas do Brasil no século XVI. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; MAIA, Carlos (Org.). **História da ciência: o mapa do conhecimento**. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1995.

METCALF, Alida. Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

MOLLAT, Michel. As primeiras relações entre a França e o Brasil: dos Verrazano a Villegaignon. In: **Revista de História**, v. 34, nº 70. São Paulo: Edusp, 1967.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O' GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. In: **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, nº 5. Curitiba: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1990.

_____. **O mito do bom francês: imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá**. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/textos/perronemoisesbomfrances.pdf>>. Acesso em 25 set. 2011.

_____. **Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PIRES, Fernando Dias de Avila. Mamíferos da França Equinocial: Maranhão, Brasil. **Revista Brasileira de Zoologia**, vol. 6, nº 3. Curitiba: Sociedade Brasileira de Zoologia, 1989.

POLÓNIA, Amélia (Coord.). **Projeto DynCoopNet de Portugal.** Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/>>. Acesso em 29 jul. 2010.

_____. **Redes informais e mecanismos de cooperação na Época Moderna: quadro teórico e contributos epistemológicos aplicados ao espaço colonial português.** Disponível em: <<http://dyncoopnet-pt.org/working-papers/26-redes-informais-e-mecanismos-de-cooperacao-na-epoca-moderna>> Acesso em 29 jul. 2010.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. In: **Revista de Índias**, vol. 64, nº 230. Espanha: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

_____. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial. In: **Revista Brasileira de História**, vol. 21, nº 40. São Paulo: Associação Nacional de História, 2001.

PORTUGAL, Ana Raquel. Contribuciones de la etnohistoria para la comprensión de la reciprocidad incaica y guarani. In: **Sequillo**, v. 8, nº 8. Lima, 1995.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.** Bauru: Edusc, 1999.

RAMINELLI, Ronald Jose. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RANDLES, W. G. L. **Da Terra Plana ao Globo Terrestre: uma mutação epistemológica rápida (1480-1520).** Campinas: Papyrus, 1994.

RIBEIRO, Ana Sofia. **Mecanismos e critérios de cooperação em redes mercantis na segunda metade do século XVI: a rede de Simon Ruiz (1553-1597).** Disponível em: <<http://www.dyncoopnet-pt.org/images/papers/mecanismos-e-criterios-de-cooperacao-em-redes-mercantis-na-segunda-metade-do-seculo-xvi.pdf>>. Acesso em 29 jul. 2010.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII.** São Paulo: Hucitec, 1997.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O Rio de Janeiro no século XVI**, vol. I. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

SIDER, Gerald. Identity as History Ethnohistory, Etnogenesis and Etnocide in the Southeastern United States. In: **Identities Global Studies in Culture and Power**. New York: Malaysia, 1994.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão. **Criaturas fantásticas da Amazônia**. Belém: Editora da UFPA, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do antigo regime português: análise da política indigenista de D. João VI. In: **Revista de História**, nº 161. São Paulo: Editora Humanitas, 2009.

STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

TAUNAY, Afonso de Escagnolle. **Zoologia fantástica do Brasil: séculos XVI e XVII**. São Paulo: Edusp e Museu Paulista, 1999.

TEIXEIRA, Neiza. **Numa terra de estranhos: um Brasil que medrava no século XVI**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade do Porto, 2004.

THOMAZ, Luís Filipe. Expansão portuguesa e expansão europeia: reflexões em torno da gênese dos descobrimentos. In: _____. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TRIGGER, Bruce. Ethnohistory: problems and prospects. In: **Ethnohistory**. nº 29, Chicago, 1982.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.