

Invenção da subalternidade: o não colonizado em representações dos tapuias produzidas por padres e cronistas do século XVI no Brasil¹

Paulo Robério Ferreira Silva²
João Batista de Almeida Costa³

Resumo

Tapuia foi um termo pejorativo, utilizado largamente no período colonial para designar, primeiramente, os povos nativos do tronco etno-linguístico Macro-Jê. Também foi apropriado pelo colonizador, e significou “o bárbaro mais bárbaro que o bárbaro”. O objetivo deste artigo é discutir a “invenção da subalternidade” a partir da tensão entre o colonizador e os povos colonizáveis e não colonizáveis (os tapuias). Metodologicamente, a partir de cartas de padres jesuítas do século XVI e de relatos de cronistas dos séculos XV e XVI, suportados por uma revisão de literatura pertinente à investigação, primeiro é discutido a subalternidade como uma ideologia que nasce com a colonialidade e a modernidade nos processos de colonização deste continente e que funciona como operacionalizadora destas duas últimas. Daí emergem tanto a alteridade, materializada na figura do Outro, com a sua impossibilidade, manifestada no Outro em si-mesmo; em seguida, são analisados alguns importantes aspectos das representações dos tapuias feitas pelo padre João de Aspilcueta Navarro. Tais representações reverberariam posteriormente entre outros cronistas; e por fim, as ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade são analisadas na perspectiva da realização do próprio processo colonizador. O substrato teórico desta discussão é o padrão colonial/moderno de poder no bojo do sistema-mundo colonial/moderno. Desse modo, a “conquista” pela arma e pela cruz, não restringe-se ao período colonial, mas funda um sistema de domínio que chega, ainda com grande vigor, em nossos dias.

Palavras-Chave: Subalternidade; Representações; Tapuias; Não colonizados.

1. Introdução

Na perspectiva da teoria decolonial a subalternidade é uma ideologia que nasce com a colonização deste continente batizado de América pelos colonizadores. Foi gestada, junto com a colonialidade e a modernidade, no bojo de criação do sistema-mundo colonial/moderno (WALLERSTEIN, 1990). As primeiras manifestações deste fenômeno se deram imediatamente ao contato entre os povos nativos que aqui estavam há milhares de anos e os europeus que chegaram com Cristóvão Colombo. Sua evidência, como afirma Maldonado-Torres (2008, p. 66), estava no “[...] grito de espanto ante o horror da colonialidade [...]”, provocadora do “[...] mundo da morte colonial [...]”.

-
- 1 Este artigo discute uma das temáticas centrais, a subalternidade, da tese que ora desenvolvo no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES).
 - 2 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Montes Claros, Minas Gerais; E-mail: terradecontato@gmail.com. Bolsista CAPES.
 - 3 Doutor em Antropologia pela Universidade Nacional de Brasília (UnB). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Montes Claros, Minas Gerais; E-mail: d.jobacosta@gmail.com.

Essa condição de subalternidade imposta aos povos nativos foi amplamente registrada nos escritos dos colonizadores. Colombo, o primeiro a fazer, valeu-se tanto do imaginário já existente sobre esses povos do “Novo Mundo”, quanto aproveitou os contatos, direto e indireto, com estes povos nativos para também expressar as suas próprias percepções. No Brasil, algo semelhante foi feito por Pero Vaz de Caminha, e depois por outros, a exemplo de Américo Vespúcio, e, a partir de meados do século XVI, por padres e cronistas que viveram aqui.

Em linhas gerais, estes subalternizados foram representados em oposição ao colonizador cristão. Ora, foram tidos como ingênuos e frágeis. Caracterizavam, como indicou Montaigne (1984, p. 101-104), uma espécie de pureza humana essencial, anti aos sujeitos corrompidos e degradados da sociedade europeia; ora, foram representados como aguerridos e temidos, em permanente ameaça à realização da colonização. Pedro Carrilho de Andrade, em 1699, afirmou, sobre os tapuias⁴, serem estes mais ferozes que qualquer fera, inconstantes e dispostos naturalmente à prática da guerra (ANDRADE, 1965, p. 344). Entre uma perspectiva e outra, um aspecto foi comum: deveriam ser conquistados.

Para “conquistar”, o colonizador, entre um conjunto de artimanhas, valeu-se da inferiorização e também da negação da condição de seres humanos dos povos a serem submetidos. Ginés de Sepúlveda, por exemplo, em um texto publicado em Roma, em 1560, afirmou: “A primeira razão (da justiça desta guerra e conquista) é que, sendo por natureza servos os homens bárbaros (índios), incultos e inumanos, se negam admitir o império dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos do que eles [...]” (SEPÚLVEDA *apud* DUSSEL, 1993, p. 74). Estratégias desse tipo, recorrentes no período, resultaram na negação da alteridade dos povos nativos. Como mostra Dussel (1993, p. 8), o Outro da colonização não foi, então, “descoberto”, e sim, “en-coberto”. Transformado em o Outro em “si-mesmo” foi reduzido, no mais das vezes, à condição de objeto, em “coisa” que podia servir ou não ser utilizada.

Aquilo que foi levado a cabo pelo colonizador como “conquista”, incluindo os seus percalços, foi registrada e enaltecida por padres e cronistas. No século XVI, particularmente no Brasil, esses relatos foram fundamentais para caracterizar três identidades: a do colonizador, a do colonizado e a do não-colonizado. As duas primeiras, as identidades matriciais do sistema-mundo colonial/moderno que, então, se forjava; a última manifestada neste “Outro em si-mesmo”, reduzido a condição de bárbaro mais bárbaro que os próprios bárbaros (SOUZA, 1851, p. 58). No Brasil, em linhas gerais, essa referência era feita aos povos nativos do tronco linguístico Macro-Jê.

4 Grafa-se também tapuya e tapuzas.

Neste estudo, na primeira parte, a subalternidade é tratada como uma ideologia que integra, junto à colonialidade e à modernidade, a tríade matricial do padrão colonial/moderno de poder que emergiu neste continente a partir de 1492 (QUIJANO, 2005a, 2010). A subalternidade é, portanto, apreendida como a ideologia que possibilita a operacionalização da colonialidade e da modernidade, logo à produção da realidade da colonização. É sob essa estrutura ideológica que tanto emerge a alteridade entre o colonizador e o colonizado; como também a não-alteridade, ou seja, o não-colonizado.

Na segunda parte, no bojo de criação do sistema-mundo colonial/moderno, é discutido alguns aspectos das experiências do padre João de Aspilcueta⁵ Navarro com os povos nativos. Foi esse religioso o primeiro a registrar em uma carta o termo tapuia. Fez referência a estes nativos utilizando primeiramente as perspectivas dos povos Tupi-Guarani. Para eles, os tapuias eram os estrangeiros, os diferentes, os inimigos. Para Navarro (1931a, p. 148-149), além dessas características, os tapuias também eram aqueles que nem mesmo poderiam ser “convertidos” ao cristianismo, dado estarem nessa condição de mais bárbaros que os bárbaros.

Na terceira parte, a realização da colonização é tratada pelas perspectivas das ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade, materializada por meio da arma e da cruz. Estes elementos alimentavam-se mutuamente, formando um expressivo e vigoroso sistema de domínio. Tal sistema tornou-se evidente por meio de rígidas hierarquias sociais que se estabeleceram entre as macrocategorias da colonização: o dominador e os dominados.

Ao modo de uma conclusão, justifica-se que a ideologia da subalternidade pressupõe a existência de um sistema de domínio em expansão. É ele que produz as hierarquias a partir das estruturas e relações de poder. Sua reprodução se tornou praticamente incontrolável nesses pouco mais de quinhentos anos de existência do sistema-mundo colonial/moderno. No entanto, a crise atual dessa hegemonia revela também a possibilidade de dessubalternizar o subalternizado e de caminhar rumo a pluriversalidade que efetivamente caracteriza a existência das sociedades humanas.

Objetiva-se, enfim, com este estudo contribuir para atualizar a categoria subalternidade na perspectiva da teoria decolonial, considerando que genealogicamente ela assoma, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, com a colonização deste continente. Pela seara de uma genealogia decolonial, em que a emergência dos fenômenos da colonização são analisados pela lógica da descolonização epistêmica, em face da hegemonia de narrativas e discursos que foram legitimados pela epistemologia colonial/moderna, como discutido amplamente por autores

5 Grafa-se também Aspilcueta.

decoloniais, a exemplo de Quijano (2005a, 2005b, 2006 e 2010) e Mignolo (2020), entre outros, o que se pretende é lançar luzes sobre a “invenção da subalternidade” por meio de um aspecto ainda pouco explorado: o não colonizado, ou seja, o Outro em si-mesmo, materializado no tapuia.

Como operacionalizadora da colonialidade e da modernidade, a ideologia da subalternidade não apenas foi fundamental e determinante para a realização da colonização europeia neste vasto território batizado de América, como fez aflorar por meio de descrições, narrativas, representações e discursos um padrão mundial de poder que precisa ser desconstruído se desejamos “[...] nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida.” Pois, “É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (QUIJANO, 2005a, p. 139. Significa, pois, desvelar o passado para mais bem entender as tramas desse poder que também produziu a sociedade brasileira.

2. O Outro e o Outro em si-mesmo da subalternidade

A criação de um sistema de domínio que efetivou a colonização desse continente, nomeado pelos próprios colonizadores de América, resultou naquilo que Wallerstein (1990) nomeou como a invenção do sistema-mundo moderno. Tratava-se, como ele observou, de um sistema altamente complexo. Este provocou mudanças profundas tanto por aqui, como na metrópole. Abrigou em seu seio, estruturas e dinâmicas em profusão sem precedentes. Em linhas gerais, Wallerstein (1990, p. 337) define-o como um sistema social assentado em estruturas, com grupos associados, regras de legitimação e coerência, bem como circunscrito por limites. Nele, agem forças em conflito, o que resulta em uma constante remodelação e tempos de existência específicos, em que algumas características permanecem estáveis e outras são modificadas. Suas estruturas, portanto, seriam, conforme estas tensões de poder, fortes ou fracas, quanto às lógicas internas de seu funcionamento.

Foi no bojo desse sistema-mundo que emergiram a colonialidade e a modernidade como as principais ideologias que legitimaram e foram legitimadas pela colonização (QUIJANO, 2006; MIGNOLO, 2020). A elas, pode ser acrescentada uma terceira: a subalternidade. Ela foi fundamental para a operacionalização das forças que realizaram a colonização. Essa tríade – colonialidade, modernidade e subalternidade – produziu e continua produzindo a realidade hegemônica do mundo que foi e continua sendo colonizado.

Enquanto a colonialidade perpassa praticamente todas as dimensões da existência, como o poder que se realiza a partir das ideias de raça e de trabalho (QUIJANO, 2006; 2010), a modernidade apresenta-se como um tipo de modelo superior de sociedade realizada pelos

européus (e mais recentemente pelos Estados Unidos da América), e que impõe-se como o estágio mais “evoluído” das sociedades humanas (MIGNOLO; PINTO, 2015). Ambas, como uma espécie de faces diferentes de uma mesma moeda (QUIJANO, 2005b), legitimariam a “superioridade” da sociedade branca/patriarcalista/cristã europeia sobre o restante do planeta. Quanto à subalternidade, esta possui uma função bem definida: viabilizar relações entre estas duas ideologias e indivíduos e sociedades que foram e têm sido subjugados pelo colonizador. Para tanto, a subalternidade, na perspectiva da colonização, é produtora de alteridades⁶ e de não-alteridades. A alteridade⁷ colonizadora inventou o Outro (o colonizado) e o Eu (o colonizador) como aqueles submetidos à hegemonia da colonialidade e da modernidade. Também inventou a não-alteridade (o Outro em si-mesmo), manifestada na impossibilidade da própria existência de um Outro que se conforme neste Eu colonizador.

O Eu colonizador, o Outro e o Outro em si-mesmo da colonização não foram preconcebidos. Emergeram das estruturas e das dinâmicas que foram se realizando nos processos colonizadores. Não resultaram, no entanto, de espontaneidades e acasos do contato entre os colonizadores e os subjugados. Por um lado, foram efetivados nas ideologias da colonialidade, da modernidade e da subalternidade; por outro lado, recepcionaram as lutas contra os horrores do mundo da morte produzidos pela colonização.

Dussel (1993, p. 43) afirma que a primeira identidade da colonização foi a do *ego conquiro*, materializada no miliciano conquistador. A ela pode ser acrescentada o padre. Ambos fizeram a linha de frente da colonização. Arma e cruz foram utilizadas para “produzir” o colonizado, o próprio colonizador e também para subjugar, com o horror do mundo morte, aqueles que se lançaram a impedir o avanço colonizador. O resultado foi a maior hecatombe da história da humanidade.

Por outro lado, a primeira identidade da subalternidade, que também assoma neste vigoroso processo colonizador iniciado em 1492, foi a do índio. A partir do *ego conquiro* foi inventado no tensionamento entre o Outro da colonização, ou seja, aquele da alteridade do Eu colonizador e os povos nativos reduzidos à condição de bárbaros mais bárbaros que os bárbaros, o Outro em si-mesmo. Essa fluidez entre um e outro evidenciou-se nas relações entre os povos nativos e os colonizadores. O Outro da colonização foi aquele “convertido” ao cristianismo e

6 Alteridade, primeiro, não pode ser confundida nem com a diversidade, pois é mais restrita que esta, não podendo ser, como esta, numérica; nem com a diferença, por ser mais extensa. Nesse caso, a diferença provoca sempre a determinação da diversidade, enquanto a alteridade, não. Segundo, a alteridade caracteriza as diferenças em um gênero. Estas manifestam-se em espécies que formam as unidades do próprio gênero (ARISTÓTELES *apud* ABBAGNANO, 2007, p. 34-35).

7 Para uma leitura da atualização da relação entre subalternidade e alteridade, ver Coronil (2005).

submetido direta ou indiretamente aos interesses do colonizador. O Outro em si-mesmo foram os povos nativos insubmissos à colonização.

No Brasil, esse Outro em si-mesmo foi caracterizado sobremaneira no tapuia⁸. O imaginário de serem bárbaros mais bárbaros que os bárbaros, pode ser exemplificado na narrativa do “muro do demônio”⁹. Em 1691, um autor anônimo utilizou esta expressão em referência ao impedimento ao avanço colonizador nos Sertões do Norte promovido basicamente pelos nativos apelidados de tapuias.

[...] porque esta nação dos tapuias é como um muro com que o demônio impede a entrada dos pregadores evangélicos no interior do sertão, em que os mais gentios da América, quietos, vivem aldeados em seus territórios, de suas sementes e lavouras, [com] própria disposição para a recepção do Evangelho e [para] serem instruídos na doutrina da fé (PUNTONI, 2002, p. 71).

Este mesmo autor anônimo completa:

Praticamente esta nação dos tapuias, em todos os tempos e idades, como consta da tradição do mesmo gentio, foi sempre o inimigo comum e adversário de todas as outras nações da América, qual lobo entre as ovelhas, e com a mesma sede insaciável de estragar e beber-lhe o sangue, e horrível monstro da natureza humana, como o descreve o pe. Vasconcellos no Livro 2, §8 (*hic verbis*), um tapuia, corpo nu, couros e cabelos tostados de injúrias do tempo, habitador das brenhas, companheiro das feras, tragador de gente humana, armador de ciladas, um selvagem, enfim, cruel, desumano, e comedor de seus próprios filhos, sem Deus, sem Lei, sem Rei, sem pátria, sem república, e sem razão. Isto posto, quem dirá que está privado dos privilégios da lei, e que não está incurso em todas as posturas que condenam um homem injusto a perpétuo cativo? (PUNTONI, 2002, p. 71).

Esta realidade da colonização foi apreendida por padres e cronistas em suas cartas e crônicas. O padre Anchieta, por exemplo, afirmou que, mesmo alguns tapuias tendo aldeias e roçarias de mantimentos, suas vidas “[...] é manterem-se de caça e por isso têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão” (ANCHIETA, 1933, p. 302).

É importante ressaltar que estes agentes da colonização narraram e representaram a “conquista” do colonizador e a subalternização dos povos nativos deste continente. Esse fenômeno, que inaugura a hegemonia de um seletivo grupo de países da Europa Ocidental sobre o mundo, primeiramente, Portugal e Espanha, foi registrado a partir da relação entre as experiências locais e a formação do sistema-mundo colonial/moderno. Portanto, foram evidenciados aspectos típicos das tensões entre colonizadores e os povos nativos, bem como

8 Monteiro (2001) foi um dos primeiros historiadores a trazer à baila as distinções e contendas entre os tapuias e os Tupi-Guarani.

9 Araújo (2007) apresenta um estudo detalhado sobre esse tema.

ideais colonizadores que procuravam “inventar a realidade” conforme as demandas próprias de constituição deste sistema-mundo eurocentrado.

O padre João de Aspilcueta Navarro, no primeiro registro em carta sobre os tapuias, evidenciou com clareza essa perspectiva. Primeiro, no contato direto com os estes povos nativos, reproduziu, em grande medida, o imaginário negativo que tinha apreendido junto aos povos Tupi-Guarani sobre aqueles nativos. Para este padre, os tapuias eram “[...] *uma geração de Índios bestial e feroz; porque andam pelos bosques como mandas de veados, nós, com os cabelos compridos como mulheres: a sua falla é mui barbara e elles mui carniceiros e trazem frechas ervadas e dão cabo de um homem n’um momento.*”¹⁰ (NAVARRO, 1931a, p. 148). Segundo, ao mesmo tempo em que lidava com as particularidades da colonização, estas vão sendo submetidas à estrutura própria do padrão colonial/moderno de poder. Desse modo, para Aspilcueta e demais colonizadores era preciso, por exemplo, converter os povos nativos ao cristianismo; elemento fundamental, junto com o patriarcalismo e o capitalismo, entre outros, para a produção desse padrão mundial de poder.

No anno de quarenta e nove vos escrevi, Irmãos carissimos, e vos informei do fructo que se espera nestas terras do Brasil não só com os Gentios, mas ainda com os Christãos que aqui viviam em conformidade com elles e talvez em peiroes costumes, como ovelhas que não tiveram pastor que as pozesse no aprisco da vida christã (NAVARRO, 1931b, p. 49).

Esse privilégio do discurso da subalternidade, associado à arma e à cruz, implicou no silenciamento dos povos nativos. Não havia espaços e mecanismos objetivos na estrutura de poder mundial que então constituía-se para os povos submetidos à colonização ou expulsos dela manifestar suas necessidades, interesses e discursos. Além disso, essa centralização do discurso na perspectiva do colonizador, também amplificou às fragmentações internas entre os povos nativos submetidos ao cristianismo/colonização e aqueles imputados à condição de bárbaros mais bárbaros que o bárbaro. Tal fragmentação acentuou ainda mais os diferentes aspectos que fragilizaram a grande maioria dessas sociedades nativas diante do avanço colonizador.

A exclusividade da realização e do discurso de subalternidade foi fundamental e determinante para que a colonialidade e a modernidade se tornassem realidades na América. A ideologia da subalternidade relacionou a arma e a cruz, os principais instrumentos da colonização, aos discursos legitimadores do padrão colonial/moderno de poder ocidentalocêntrico. A submissão dos povos nativos, ou seja, daqueles poucos que escaparam do

10 Texto destacado em itálico para justificar a transcrição do original de época e que, portanto, não obedecia às regras ortográficas e gramaticais atuais. Doravante também utilizado em outras citações com as mesmas características.

extermínio, foi acompanhada da produção de discursos que promoveram a falsa ideia de uma espécie de superioridade natural do colonizador europeu e da inferioridade, também natural, dos povos nativos. Tratou-se de um mecanismo significativamente eficiente para os interesses do colonizador, caracterizado pela subalternidade/colonialidade/modernidade; fenômenos ainda vigorosos em nossos dias.

3. Não apenas gentio, mas tapuia

Os primeiros registros em texto que particularizavam os tapuias em relação aos demais povos nativos – gentios, índios, negros da terra, como se grafava, predominantemente, no século XVI – foram feitos pelo padre João de Aspilcueta Navarro, em uma carta datada de 24 de junho de 1555, escrita em Porto Seguro¹¹. Aspilcueta relata, para outros membros da igreja católica, o que passou, viu e interpretou em pouco mais de um ano e meio em que percorreu, entre ida e volta, junto com outros doze europeus e uma quantidade não revelada de nativos, o longo trecho entre Porto Seguro, no litoral, e as margens do Rio Opará¹² (São Francisco) em seu curso médio (NAVARRO, 1931a).

As representações dos tapuias feitas pelo padre João de Aspilcueta Navarro, por um lado, reproduziram os principais aspectos dos discursos sobre estes povos nativos feitos pelos Tupi-Guarani, dado a aproximação deste religioso com os povos nativos que habitavam o litoral da Bahia, de Ilhéus e de Porto Seguro. Por outro lado, acentuou outras características conforme foi mantendo contado direto ou indireto com os estes povos denominados de tapuias em sua experiência no interior do Brasil.

Em linhas gerais, o padre Aspilcueta qualificou os nativos conforme a sua utilidade para o projeto catequizador/colonizador. Essa era uma prática recorrente empregada pelos europeus para representar os povos nativos¹³.

Aos “convertíveis” ao cristianismo, logo, aos que serviriam à colonização, as representações feitas buscavam aproximar suas práticas ao que para os colonizadores se referia à vida religiosa e, portanto, civilizada. Nessa direção, ao substantivo gentio, que significa pagão, gente baixa, popular (BLUTEAU, 1712, p. 57) podia ser associado adjetivos positivos. Um exemplo disso pode ser observado quando um grupo de europeus chegou a uma grande aldeia onde se realizava uma festa com muita gente. Como relata Aspilcueta, os europeus só não foram

11 Atribuída-se, até então, a Gândavo, em texto de 1576, o primeiro registro sobre os tapuias (PUNTONI, 2002).

12 Na carta do padre João de Aspilcueta Navarro (1931a), é grafado Pará.

13 Tal prática também aparece nos escritos de Colombo (1982), Cortesão (1967), Pigafetta (1986) e Vespúcio (2013).

violentados fisicamente por conta do socorro feito por um “[...] *índio principal que ia conosco, mui bom homem, começou a fazer-lhes, uma pratica a seu modo, com que socegaram*”¹⁴ (NAVARRO, 1931a, p.147).

Em outro evento, este ocorrido cerca de quatro anos antes daquele vivido por Aspilcueta, o padre Antônio Pires relata uma série de aspectos que antecederam a morte, por enfermidade, de um nativo “principal” de uma aldeia na Bahia. O padre Pires (1931, p. 78) destacou a plena aceitação, por parte daquele líder nativo, dos princípios cristãos, o que o teria destacado dos demais membros de sua aldeia. Tratava-se, como asseverou o referido religioso, de um comportamento “virtuoso” que deveria ser seguido por qualquer outro cristão.

O “bom homem” e o homem “virtuoso”, imputados àqueles indivíduos, tinha uma forte conotação estratégica. Por um lado, as adjetivações positivas caracterizavam uma espécie de cooptação afetiva muito eficiente ao trazer aqueles sujeitos nativos para a moralidade cristã; por outro lado, foi também um importante instrumento que indicava a viabilidade da realização da cristianização mais abrangente dos povos nativos.

Tal estratégia não foi apenas utilizada pelos padres. As representações de cronistas também foram pautadas, conforme os interesses da colonização, pela adjetivação afetiva/moral dos povos nativos. Gabriel Soares de Souza chegou a enfatizar que os próprios tapuias, referindo-se aos habitantes do vale do Rio Amazonas – relatou também algo semelhante sobre os tapuias da atual região Sul do Brasil –, eram “[...] *gente branda e mais tratavel e domestica que o mais gentio que ha na costa do Brazil*” (SOUZA, 1851, p. 18).

Essa assertiva contradizia, em grande medida, o imaginário predominante sobre os tapuias; sejam aqueles resultados das tensões destes nativos com os povos do tronco linguístico Tupi-Guarani, sejam os feitos pelo padre Aspilcueta. Em seu conjunto, tal imaginário negativo sobre os tapuias predominou nos escritos de padres e cronistas. Gabriel Soares de Souza, por exemplo, em outra ocasião, referiu-se aos tapuias de modo completamente diferente do que tinha feito em relação aos tapuias da Amazônia e do Sul do Brasil. Sobre os Aymoré, que viviam entre as Capitanias da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e Rio de Janeiro, foi taxativo: “[...] *são estes Aimorés tão selvagens que dos outros bárbaros são havidos por mais que bárbaros*¹⁵, e alguns se tomaram já vivos em Porto Seguro e nos Ilhéus, que se deixaram morrer de bravos sem quererem comer” (SOUZA, 1851, p. 58).

14 A opção por colocar os textos citados *ipsi literis* em itálico tem como objetivo preservar a grafia da publicação consultada.

15 Sobre a invenção do conceito de bárbaro, ver Todorov (2010).

Pero de Magalhães Gândavo foi ainda mais explícito quanto aos tapuias:

Esses tapuias não comem a carne de nenhuns contrários, antes são inimigos capitais daqueles que a costumam comer, e os perseguem com mortal ódio. Porém pelo contrário têm outro rito muito mais feio e diabólico, contra a natureza, e digno de maior espanto. É que quando algum chega a estar doente de maneira que se desconfia de sua vida, seu pai, ou mãe, irmãos ou irmãs, ou quaisquer outros parentes mais chegados o acabem de matar com suas próprias mãos, havendo que usam assim com ele de mais piedade, que consentirem que a morte o esteja senhoreando e consumindo por termos tão vagarosos. E o pior que é que depois disso o assam e cozem, e lhe comem toda a carne, e dizem que não hão de sofrer que cousa tão baixa e vil como é a terra lhes coma o corpo de quem eles tanto amam, e que pois é seu parente, e entre eles há tanta razão de amor, que sepultura mais honrada lhe podem dar que metê-lo dentro em si, e agasalhá-lo para sempre em suas entranhas. (GÂNDAVO, 2008, p. 150).

Quanto ao padre Aspilcueta, o primeiro contato, registrado em carta, com os tapuias, ocorreu pouco tempo depois de sua saída de Porto Seguro. Como informa o padre bandeirante, tal relação não foi de forma direta. Relata que passaram por um longo território em que predominavam as sociedades chamadas de tapuias; ou *tapuzas*, como grafou (NAVARRO, 1931a, p. 148). Mesmo sem uma aproximação direta com esses povos nativos do tronco linguístico Macro-Jê, Aspilcueta deduziu serem bestiais e ferozes (NAVARRO, 1931a, p. 148), contrários e diferentes daqueles do tronco linguístico Tupi-Guarani encontrados no litoral.

Para justificar a “ferocidade” e a violência que seria própria dos tapuias, o padre Aspilcueta destacou ainda um ataque feito contra um nativo que os acompanhava:

Um Índio que vinha comosco e era para muito, passou adiante um tiro de bésta dos Brancos, e de súbito veio uma manada dos Tapuzas, que, despedaçando-o, o levaram em quartos: e com este receio, nem os Brancos, nem os Índios ousaram, de então por diante, apartar-se do caminho, pelo qual soffreram muita necessidade até de água (NAVARRO, 1931a, p. 148).

Em outro momento, o padre Aspilcueta Navarro narra um contato direto com uma criança tapuia. Afirma que depois de ter chegado, junto com os demais europeus e nativos que faziam parte daquela primeira bandeira que rompeu com as franjas do litoral e se embrenhou pelos confins do Sertão, a uma aldeia às margens do Rio Monayl¹⁶, próximo à sua foz no Rio Opará (São Francisco), ao visitar uma terceira aldeia, logo

achei as suas miseraveis festas, pois tinham na praça uma menina pequena atada com umas cordas para a matar, ao que se havia juntado muita gente das outras aldêas: cheguei-me a ella, fallei-lhe na lingua dos nossos índios, mas não me entendeu, porque era filha de Tapuzas, que são os salvagens de que atraz disse (NAVARRO, 1931a, p. 148-149).

As representações dos tapuias produzidas pelo padre Aspilcueta, por um lado, reproduziram aspectos da animosidade/belicosidade que envolviam os povos nativos dos

16 Atualmente, este rio é grafado como Mangafá, e divide os atuais municípios de Pedras de Maria da Cruz e São Francisco em Minas Gerais.

troncos étnico-linguísticos Tupi-Guarani e Macro-Jê. As contendas entre as diferentes sociedades nativas destes dois grupos tiveram início com a expansão Tupi-Guarani sobre o litoral da Região Norte da colônia (atualmente Nordeste). Conforme Martin (2013, p. 202), cerca de 1000 anos AP¹⁷, aquele território passou a ser disputado por sociedades nativas Macro-Jê, seus habitantes originais, e os povos Tupi-Guarani.

Gabriel Soares de Souza, que viveu no Brasil na segunda metade do século XVI, diz ter ouvido dos próprios nativos relatos sobre tais desavenças:

Os primeiros povoadores que vivêram na Bahia do Todos os Santos e sua comarca, segundo as informações que se tem tomado dos indios muito antigos, foram os Tapuias, que é uma casta de gentio muito antigo, de quem diremos ao diante em seu lugar. Estes Tapuias foram lançados fóra da terra da Bahia e da vizinhança do mar d'ella, por outro gentio seu contrario, que desceu do sertão, á fama da fartura da terra e mar d'esta provincia, que se chamam Tupinaês, e fizeram guerra um gentio a outro, tanto tempo quanto gastou para os Tupinaês vencerem e desbaratarem aos Tapuias, e lh'os fazerem despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão, sem poderem tornar a possuir mais esta terra de que eram senhores, a qual os Tupinaês possuíram e senhorearam muitos annos, tendo guerra ordinariamente pela banda do sertão com os Tapuias, primeiros possuidores das faldas do mar (SOUZA, 1851, p. 306).

Por outra perspectiva, o padre João de Aspilcueta também produziu discursos a partir de suas próprias experiências no Sertão. Não por acaso, esse padre foi o primeiro jesuíta a dedicar-se às traduções das línguas nativas¹⁸. Ao relatar o que diz ter presenciado em uma cerimônia que envolvia uma menina tapuia apreendida por nativos que lhe seriam rivais, Aspilcueta deixa bem mais claras as reais intenções de sua participação naquela que foi a primeira jornada de colonizadores a alcançar o Rio São Francisco em seu curso médio:

“aqui vi cerimoniaes que nunca tinha vistas neste acto de matar. Daqui fui bastante triste para outras aldeas, onde tambem lhes disse cousa de Nosso Senhor; e folgaram de as ouvir, mas logo as esqueciam, mudando o sentido em seus vinhos e guerras. Tornei-me aos Christãos, baptisando alguns meninos que acertaram de morrer” (NAVARRO, 1931a, p. 149).

O padre, João de Aspilcueta Navarro, como tradutor, fez reverberar os discursos depreciativos que os povos nativos Tupi-Guarani produziram sobre os tapuias. De outra forma, também acentuou inúmeros aspectos que “empurravam” os tapuias para uma condição de subalternização ainda mais violenta, ou seja, aquela que tira dos indivíduos a sua condição de humano. A importância das representações produzidas pelo padre Aspilcueta pode ser constatada nos discursos produzidos por outros padres e cronistas ainda século XVI.

4. Ideologias, arma e cruz

17 Antes do presente.

18 Ver cartas avulsas I, IV e V (PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA, 1931).

A colonização da América realizada pelos europeus entre fins do século XV e no século XVI deu-se, primeiramente, pela arma e, imediatamente, pela arma e pela cruz. Dussel (1993) afirma que a segunda viagem de Colombo em 1493 é a que, efetivamente, inaugura a chamada “conquista”¹⁹ pela arma. “Já não é o ‘mercador’ do Mediterrâneo; agora é o guerreiro, a violência, as armas, os canhões” (DUSSEL, 1993, p. 38) que são enviados para lidar com os povos nativos que ocupavam este vasto continente. No Brasil, em 1500, não foi diferente, como relata o próprio Pero Vaz de Caminha:

Fomos todos nos batéis em terra, armados e a bandeira conosco. Eles andavam ali na praia, à boca do rio, para onde nós íamos; e, antes que chegássemos, pelo ensino que dantes tinham, puseram todos os arcos, e acenavam que saíssemos. Mas, tanto que os batéis puseram as proas em terra, passaram-se logo todos além do rio, o qual não é mais largo que um jogo de mancal. E mal desembarcámos, alguns dos nossos passaram logo o rio, e meteram-se entre eles. Alguns aguardavam; outros afastavam-se. Era, porém, a coisa de maneira que todos andavam misturados. Eles ofereciam desses arcos com suas setas por sombreiros e carapuças de linho ou por qualquer coisa que lhes davam (CORTESÃO, 1967, p. 237-238).

Quanto à cruz, esta começou a ser utilizada no Brasil no mesmo instante do uso da arma, porém pela perspectiva da cristianização dos povos nativos. Tal projeto intensifica-se com a chegada dos primeiros seis jesuítas²⁰ em 1549. Faziam parte da comitiva de Tomé de Souza. Entre eles, estava o já citado padre João de Aspilcueta Navarro²¹. Sua primeira missão foi encarregar-se das traduções dos textos religiosos para as línguas nativas, como já comentado. Por isso mesmo, foi reconhecido como o primeiro “mestre” europeu em línguas originárias do Brasil; além de receber o epíteto de “padre bandeirante” (PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA, 1931).

Para a realização do padrão colonial/moderno de poder, foi fundamental a simbiose entre a arma e a cruz²², bem como, a relação entre ambas e as ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade, também simbioticamente estruturadas. Esses elementos, com naturezas e formas diferentes entre si, alimentavam-se mutuamente e produziram majoritariamente a realidade da colonização. Por este prisma, a subalternidade tornou-se possível no escopo de um sistema de domínio que arquitetava uma nova realidade para/na América.

19 Sobre o conceito de conquista na perspectiva do colonizador, ver Dussel (1993).

20 Foram eles, os padres: Manoel da Nóbrega, João de Aspilcueta Navarro, Leonardo Nunes e Antônio Pires, além dos irmãos (futuramente também ordenados padres), Diogo Jacome e Vicente Rodrigues.

21 Não se tem ao certo a data de nascimento de João de Aspilcueta Navarro. Teria sido na década de 1520 em Iriberrí ou Burlada no reino de Navarra (atual Espanha). Faleceu em Salvador, em 30 de abril de 1557.

22 Sobre este fenômeno na América Latina, lido também pela perspectiva “da espada e da cruz”, ver, por exemplo, Galeano (2010).

Arma e cruz apresentaram-se de imediato como o aspecto visível da presença do colonizador em territórios nativos milenares. Justificadas pelas ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade, também legitimavam perversamente outro elemento ideológico da colonização: a civilização. Esta foi imposta a partir das instituições da modernidade. A modernidade, conforme Quijano (2005a, p. 117), nasceu com a Renascença europeia e a simultânea colonização do que os europeus chamaram de Novo Mundo. Este, por sua vez, “[...] como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade”.

A evidência desse sistema de domínio, implicada na ideia de civilização, estava explícita em textos produzidos no século XVI. O padre Aspilcueta, em referência à jornada que fez ao Sertão entre fins de 1553 e 1555, antecipou e afirmou, pela experiência *in loco* e por um rico imaginário colonizador, aquilo que passaria a ser recorrente no escopo da força bélica, da religião e das ideologias empregadas pelos europeus: “*O fructo solido desta terra parece que será quando se fôr povoando de Christãos. Deus Nosso Senhor por sua misericórdia saque estes miseráveis das abominações em que estão, e a nós outros dê sua graça, para que sempre façamos sua santa vontade*” (NAVARRO, 1931a, p. 150).

Poucos anos depois, em uma carta de 1562, o padre Leonardo do Valle, ao tratar de uma entrada²³ aos sertões da Bahia em busca de ouro, estabeleceu uma interconexão, em muito esclarecedora, desses principais elementos – arma, cruz, e as ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade – que se aglutinavam na produção da colonização no bojo do sistema mundo moderno, que se forjava no século XVI. Tal entrada foi capitaneada por um dos “honrados da terra”, que tinha a seu serviço “certos homens” da “mesma terra”, como também alguns da nau da Índia São Paulo, que teriam ficado para este propósito; além de escravizados e índios forros. Estando entre cerca de sessenta a setenta léguas no sertão, foram emboscados, em uma trilha fechada, pelos nativos “Tupiguaem” (possivelmente os Tupinaé). Na impossibilidade de utilizarem as armas, por estarem um ante o outro, teriam abandonado o palco do conflito, com apenas duas baixas da tropa invasora. Para tanto, como afirma o padre Leonardo, foi determinante o socorro de Nosso Senhor. Na dita fuga, teriam abandonado fazendas e munições, além de uma caixa com um crucifixo. A vã tentativa de destruição deste, realizada pelos nativos, por meio da quebra da cabeça ou por flechadas, provocou de súbito a morte de “umas velhas” e “mancebos valentes”. No entanto, cerca de um ano depois, aparece

23 “Entradas” foram expedições oficiais colonizadoras enviadas ao Sertão. Distinguem-se de “bandeiras”, que foram expedições particulares e/ou mistas.

junto aos colonizadores um dos nativos “Tupiguaem” que, ao ter percebido – mesmo sendo eles tão “*faltos de saber e discreção humana*”, como disse o padre Leonardo –, o poder do crucifixo, vale-se dele, “pois ninguém o podia matar com espada nem frecha, e elle, sem se mover, matava a quem queria” (VALLE, 1931, p. 366). Aquilo, para esse referido padre, foi uma comprovação de que a “palavra divina” promoveria “[...] *a salvação daquela cega gente*” (VALLE, 1931, p. 365).

A efetividade do uso da arma como meio de realização da empresa colonizadora, como foi exemplificado, não estava desassociada da cruz. Ambas legitimavam-se. Os interesses últimos da colonização, caracterizados, sobremaneira, por diferentes formas de exploração de riquezas materiais, entrelaçavam-se com os objetivos da conversão dos povos nativos ao cristianismo.

Foi preciso “cristianizar” para realizar, sem maiores atropelos, os serviços da colonização. A estes aspectos estruturais, as eficácias de produção das ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade foram determinantes. O nativo “homem honrado” fazia o elo adequado entre os interesses em jogo da arma e da cruz e as hierarquias simbólicas que precisavam ser afirmadas para o sucesso da empresa colonizadora/catequizadora. Submetidos a esse sistema de domínio, estavam: certos homens europeus (depois também os brasileiros) a serviço da colonização, os nativos arregimentados na condição de forros, bem como os escravizados, e os nativos a serem “conquistados” à fé cristã/católica e à arma do colonizador em nome do *El Rey*. Tudo isso, a pretexto da civilização colonizadora, *locus* da colonialidade e da modernidade. Estas, por sua vez, manifestadas, como mostra Quijano (2006), no poder sustentados nas ideias de raça e de divisão do trabalho e de uma suposta e pretensiosa superioridade do colonizador.

A invenção deste *Outro da colonização*, a partir da conversão de indivíduos nativos ao cristianismo, revelou também outras facetas que extrapolavam as relações imediatas destes povos nativos com o colonizador. Como tratado alhures, o destaque dado pelo padre Aspilcueta aos tapuias, em relação aos demais nativos do tronco linguístico Tupi-Guarani, carregava em si algo mais que apenas as animosidades entre ambos. Sutilmente, indicava também a invenção de identidades que não cabiam na colonização, ou seja, o Outro em si-mesmo. Esta construção foi sendo gestada à medida que o colonizador entrava em contato, direto ou indireto, com os povos nativos do tronco linguístico Macro-Jê. Na década de 1580, o padre Fernão de Cardim, ao descrever aspectos de setenta e seis nações tapuias que habitavam o sertão do Brasil, consolidou, em certo sentido, os discursos produzidos em cerca de três décadas sobre aqueles povos. De imediato, afirmou que estas nações

[...] têm as mais dellas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quasi todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes: somente certo genero de Tapuyas que vivem no Rio São Francisco, e outros que vivem mais perto são amigos dos Portuguezes, e lhes fazem grandes agazalhos quando paixão por suas terras (CARDIM, 1925, p. 205-206).

Sobre esses que habitavam o Vale do Rio São Francisco, o padre Cardim afirmou ainda que muitos foram convertidos em cristãos. Todos vivendo em aldeias no litoral, junto com os padres, após aprenderem Abañeênga²⁴, a língua geral Tupi-Guarani. Foram eles também que serviram de intérpretes nas tentativas de contato dos padres/colonizadores com a grande quantidade de povos tapuias que viviam no Sertão.

Em corolário, Cardim (1925, p. 206) afirma:

Com os mais Tapuyas, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes linguas difficultosas. Somente fica um remedio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo ás mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar, e servindo de interpretes fará algum fructo ainda que com grande difficultade pelas razões acima ditas e outras muitas (CARDIM, 1925, p. 206).

Essas razões, foram explicitadas pelo padre Cardim:

“são senhores dos matos selvagens, muito encorpados, e pela continuação e costume de andarem pelos matos bravos tem os couros muito rijos, e para este effeito açoutão os meninos em pequenos com uns cardos para se acostumarem a andar pelos matos bravos; não têm roças, vivem de rapina e pela ponta da frecha, comem a mandioca crua sem lhes fazer mal, e correm muito e aos brancos não dão senão de salto, usão de uns arcos muito grandes, trazem uns paus feitiços muito grossos, para que em chegando logo quebrem as cabeças. Quando vêm á peleja estão escondidos debaixo de folhas, e dali fazem a sua e são mui temidos, e não ha poder no mundo que os possa vencer; são muito covardes em campo. e não ousão sair, nem passão água, nem usão de embarcações, nem são dados a pescar; toda a sua vivenda é do mato; são cruéis como leões; quando tomão alguns contrários cortão-lhe a carne com uma canna de que fazem as frechas, e os esfôlão, que lhes não deixão mais que os ossos e tripas: se tomão alguma criança e os perseguem, para que lha não tomem viva lhe dão com a cabeça em um pau, desentranhão as mulheres prenhes para lhes comerem os filhos assados. Estes dão muito trabalho em Porto Seguro, Ilhéos e Camamu, e estas terras se vão despovoando por sua causa; não se lhes pode entender a língua” (CARDIM, 1925, p. 199).

Como ficou evidente, nos processos colonizadores, as contendas mais exacerbadas entre os nativos chamados de tapuias e os colonizadores, implicaram na emergência de uma realidade sócio-histórica ainda pouco conhecida. Tratou-se de uma relação não entre o colonizador e o colonizado, mas entre o colonizador e aqueles povos nativos não submetidos à colonização. Estes, reduzidos à condição ideológica do Outro em si-mesmo. A apreensão das tensões e dos efeitos deste “(des)encontro” entre os tapuias e os colonizadores, tema ainda nebuloso em nossa história, seguramente lançará novas luzes sobre a formação da sociedade brasileira no bojo do sistema-mundo colonial/moderno.

24 Também grafada: Abrañeênga (NOGUEIRA, 1876).

5. À guisa de conclusão

A proposta de apreender a invenção da subalternidade, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, a partir das representações dos tapuias em textos de padres e de cronistas do século XVI, possibilitou lidar com a tríade ideológica que foi fundamental para a realização da colonização no Brasil e na América/Caribe: a subalternidade, a colonialidade e a modernidade. Emergiu daí um sistema de domínio que materializou-se, naquele século, pela força da arma e da cruz. Ambos os elementos legitimavam-se mutuamente no bojo de criação deste padrão colonial/moderno de poder.

A subalternidade, manifestada nas invenções e representações do Outro e do Outro em si-mesmo, foi fundamental para produzir a colonização. Como exclusividade dos europeus e de seus descendentes, também criou, junto à colonialidade e a modernidade, o civilizado, o bárbaro civilizável e o bárbaro mais bárbaro que o bárbaro. Enquanto o civilizado foi naturalizado na figura do colonizador, seja ele o reinol ou os seus descendentes diretos; os limites entre o civilizável, ou seja, o Outro como alteridade, e o bárbaro mais bárbaro que o bárbaro, o Outro em si-mesmo, eram significativamente fluidas. Na alteridade se legitimava o colonizador como civilizado e se criava a expectativa do “nativo civilizado”, algo que provavelmente nunca se concretizou. Por outro lado, as fronteiras diluídas entre o civilizável e o bárbaro estavam nas possibilidades ou não de conversão dos nativos ao cristianismo, ou seja, a sua submissão à colonização. Do contrário, restava a estes nativos, transformados em bárbaros mais que bárbaros, serem submetidos a toda espécie de violência, principalmente à morte.

As narrativas e discursos produzidos por padres e cronistas sobre a lógica da colonização tiveram impactos significativos na realização do sistema-mundo colonial/moderno. Primeiro, foram utilizados como importantes referências para os textos escritos subsequentemente. As menções aos tapuias feitas neste artigo clarificam esta afirmativa. A partir da carta do padre Aspilcueta Navarro (1931a), os tapuias passaram a ser representados também em outras cartas e crônicas, a exemplo das de Cardim (1925) e Souza (1851), como uma ameaça concreta a colonização, materializada, em linhas gerais, na figura do bárbaro mais bárbaro que o bárbaro. Segundo, estes textos teorizaram a colonização pela perspectiva do colonizador. Enquanto a cultura europeia foi enaltecida, como mostra Quijano (2006, p. 419), como sendo a cultura racional, portanto a única que pode conter sujeitos, as culturas da América foram tratadas como crenças, ou seja, como não sendo racionais, passíveis de serem submetidas e de se tornarem objeto de conhecimento. Terceiro, a reprodução dessas narrativas e discursos extrapolou o período colonial e continuam sendo reproduzidas na atualidade. Foi também Aníbal Quijano

(2006), em um evento realizado em janeiro de 1992 no Equador, que chamou a atenção para a persistência da colonialidade mesmo após a derrocada do colonialismo na América Latina ainda no século XIX, e de como não é possível entender a modernidade sem considerar a colonialidade.

Como ideologia que operacionalizou e operacionaliza a colonialidade e a modernidade, a subalternidade pressupõe a existência de uma estrutura de domínio em expansão. Ou seja, um conjunto de forças materiais e simbólicas que confluem para o objetivo de submeter e subjugar o Outrem em favor de seus interesses. Na América a arma e a cruz, num primeiro momento, associado as ideologias e as práticas do capitalismo, produziram hierarquias em praticamente todas as dimensões da existência. A destruição das culturas nativas deste continente conquistado foi tão avassaladora que os mecanismos de reprodução da colonização se tornaram, em grande medida, autossuficientes e incontroláveis. Daí resultando, entre outros aspectos, no maior genocídio da história da humanidade, como identificou Todorov (1982, p. 4).

Essa eliminação do Outro, em intensidade e extensidade jamais realizada na história humana, deixou marcas profundas na América e reverberou em outras partes do globo que também sofreram e sofrem os efeitos da subalternidade colonial/moderna. Trazer à baila a subalternidade por tal perspectiva é um desafio inerente à necessidade de superação da colonialidade/modernidade. Como mostram teóricos da decolonialidade, a exemplo de Quijano (2006) e Mignolo (2020), a crise do sistema-mundo colonial/moderno, ou seja, da hegemonia da colonialidade/modernidade, informa também uma grande oportunidade para não apenas dessubalternizar o Outro que foi “encoberto”, mas construir novos caminhos, por meio de novas epistemologias, teorias e práticas, em direção a realidade pluriversal, a qual todos estamos inseridos.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os Índios no Brasil. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, v. 48, p. 343-348, 1965.

ARAÚJO, Soraya Geronazzo. *O Muro do Demônio: economia e cultura na Guerra dos Bárbaros no nordeste colonial do Brasil – séculos XVII e XVIII*. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, 2007.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. v. IV.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925.

COLOMBO, Cristóvão. *Textos y documentos completos*. Madri, Alianza Editorial, 1982.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. Em LANDER, E. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, pp. 50-62.

CORTESÃO, Jaime. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugália Editora, 1967.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 61-72, jun./dez., 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>>. Acesso em 2 mar. 2020.

MARTIN, Gabriela. *Pré-história do nordeste do Brasil*. 5ª ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

MIGNOLO, Walter; PINTO, Júlio Roberto de Souza. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580/13966>>. Acesso em: 17 jan. 2020.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. 1ª ed. rev. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2020.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2001. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/281350/1/Monteiro_JohnManuel_LD.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019.

NAVARRO, João de Aspilcueta. Carta do padre João de Aspilcueta escripta de Porto Seguro a 24 de junho de 1550. In: PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas*

Jesuíticas II – cartas avulsas (1550-1568). Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931a, p. 146-151.

NAVARRO, João de Aspilcueta. Extracto de uma carta do padre João de Aspilcueta Navarro da Índia do Brasil a 28 de março de 1550. In: PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas Jesuíticas II* – cartas avulsas (1550-1568). Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931b, p. 49-56.

NOGUEIRA, Batista Caetano de Almeida. Apontamentos sobre o Abaíneenga, também chamado guarani ou tupi ou língua geral do Brasil. In: *Ensaio de Ciência por diversos amadores*. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1876, p. 1-77.

PIGAFETTA, Antonio. *A primeira viagem ao redor do mundo*. Porto Alegre: L&PMG, 1986.

PIRES, Antonio. Carta do Brasil, da Capitania de Pernambuco, aos irmãos da companhia, de 2 de agosto de 1551. In: PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas Jesuíticas II* – cartas avulsas (1550-1568). Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931, p. 73-84.

PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas Jesuíticas II* – cartas avulsas (1550-1568). Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005a, pp. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*. v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005b. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e modernidade-razionalidade. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492, e a população indígena nas Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 416-426.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

VALLE, Leonardo do. Carta do padre Leonardo, da Bahia de Todos Santos, de 26 de junho de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque. In: PUBLICAÇÕES DA ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas Jesuíticas II* – cartas avulsas (1550-1568). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 344-471.

VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Vol. 1. Porto: Afrontamentos, 1990.

Invenção de la subalternidad: los no colonizados en representaciones de tapuias producidas por sacerdotes y cronistas del siglo XVI en Brasil

Resumen

Tapuia fue un término peyorativo, ampliamente utilizado en el período colonial para designar, principalmente, a los pueblos originarios de la rama etnolingüística Macro-Jê. También fue apropiado por el colonizador, y significaba "el bárbaro más bárbaro que el bárbaro". El propósito de este artículo es discutir la "invencción de la subalternidad" a partir de la tensión entre el colonizador y los pueblos colonizables y no colonizables (los tapuias). Metodológicamente, basado en cartas de sacerdotes jesuitas del siglo XVI e informes de cronistas de los siglos XV y XVI, respaldados por una revisión de la literatura relevante para la investigación, en primer lugar, se discute la subalternidad como una ideología que nació con la colonialidad y la modernidad en los procesos de colonización de este continente y que funciona como operacionalizador de los dos últimos. Surge así la alteridad, materializada en la figura del Otro, con su imposibilidad, manifestada en el Otro en sí mismo; a continuación, se analizan algunos aspectos importantes de las representaciones de las tapuias realizadas por el padre João de Aspilcueta Navarro. Tales representaciones repercutirían más tarde entre otros cronistas; finalmente, se analizan las ideologías de subalternidad, colonialidad y modernidad desde la perspectiva de la realización del propio proceso colonizador. El sustrato teórico de esta discusión es el patrón de poder colonial/moderno dentro del sistema-mundo colonial/moderno. De esta manera, la "conquista" a pistola y cruz no se restringe al período colonial, sino que funda un sistema de dominación que llega, todavía con gran vigor, a nuestros días.

Palabras claves: Subalternidad; Representaciones; Tapuias; No colonizado.

Invention de la subalternité: les non-colonisés dans les représentations de tapuias produites par des prêtres et chroniqueurs du XVI^e siècle au Brésil

Résumé

Tapuia était un terme péjoratif, largement utilisé à l'époque coloniale pour désigner, en premier lieu, les peuples autochtones de la branche ethnolinguistique Macro-Jê. Il a également été approprié par le colonisateur, et signifiait « le barbare plus barbare que le barbare ». Le but de cet article est de discuter de « l'invention de la subalternité » fondée sur la tension entre le colonisateur et les peuples colonisables et non colonisables (les tapuias). Méthodologiquement, sur la base de lettres de prêtres jésuites du XVI^e siècle et de rapports de chroniqueurs des XV^e et XVI^e siècles, étayés par une revue de la littérature pertinente à l'enquête, d'abord, la subalternité est discutée comme une idéologie qui est née avec la colonialité et la modernité dans les processus de colonisation de ce continent et qui fonctionne comme opérationnaliste des deux derniers. De là surgit l'altérité, matérialisée dans la figure de l'Autre, avec son impossibilité, manifestée dans l'Autre en soi ; ensuite, quelques aspects importants des représentations des tapuias faites par le Père João de Aspilcueta Navarro sont analysés. De telles représentations se répercuteraient plus tard parmi d'autres chroniqueurs ; enfin, les idéologies de la subalternité, de la colonialité et de la modernité sont analysées du point de vue de la réalisation du processus colonisateur lui-même. Le substrat théorique de cette discussion est le modèle de pouvoir colonial/moderne au sein du système mondial colonial/moderne. De cette façon, la « conquête » par le fusil et la croix ne se limite pas à la période coloniale, mais fonde un système de domination qui vient, encore avec une grande vigueur, de nos jours.

Mots-clés: Subalternité; Représentations; Tapuias; Non colonisé.

Invention of subalternity: the non colonized in representations of tapuias produced by priests and chroniclers of the 16th century in Brazil

Abstract

Tapuia was a pejorative term, widely used in the colonial period to designate, primarily, the native peoples of the Macro-Jê ethno-linguistic branch. It was also appropriated by the colonizer, and meant "the barbarian more barbarian than the barbarian." The purpose of this article is to discuss the "invention of subalternity" based on the tension between the colonizer and colonizable and non-colonable peoples (the tapuias). Methodologically, based on letters from 16th century Jesuit priests and reports from 15th and 16th century chroniclers, supported by a literature review relevant to the investigation, first subalternity is discussed as an ideology that was born with coloniality and modernity in the colonization processes of this continent and that works as an operationalizer of the last two. From there emerges so much otherness, materialized in the figure of the Other, with its impossibility, manifested in the Other in itself; then, some important aspects of the representations of the tapuias made by Father João de Aspilcueta Navarro are analyzed. Such representations would later reverberate among other chroniclers; finally, the ideologies of subalternity, coloniality and modernity are analyzed from the perspective of the realization of the colonizing process itself. The theoretical substrate of this discussion is the colonial/modern pattern of power within the colonial/modern world-system. In this way, the "conquest" by gun and cross is not restricted to the colonial period, but finds a system of domination that comes, still with great vigor, in our days.

Keywords: Subalternity; Representations; Tapuias; Not colonized.