

PAJÉS, DEMÔNIOS E CANIBAIS: REPRESENTAÇÕES ACERCA DO INDÍGENA AMERICANO NA ICONOGRAFIA EUROPÉIA DO SÉCULO XVI

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar ¹
Aline Maria Müller ²

RESUMO: Para justificar a conquista da América havia a necessidade do europeu barbarizar a figura dos indígenas americanos. Inúmeras imagens passaram a ser difundidas pelas obras literárias e relatos de viagens, incorporando-se ao imaginário europeu do século XVI. Dentre os temas mais abordados estão a antropofagia, a guerra, a não humanidade dos ameríndios, bem como a associação dos rituais religiosos indígenas com a adoração ao demônio. Os gravados que ilustram a obra *Americae*, publicada por Theodor De Bry, estão entre os principais responsáveis pela constituição destas representações no imaginário europeu. Nas crônicas, caciques e pajés aparecem constantemente como os responsáveis por fazer cumprir os desejos de Lúcifer na terra e seriam culpados de conduzir os outros indígenas à perdição. A associação do indígena com o demônio está presente em muitas das gravuras do século XVI, como aquelas que ilustram a obra *Americae*, analisadas no presente artigo.

Palavras-chave: Indígenas, representações, iconografia, século XVI

ABSTRACT: To justify the American conquest the European needed to barbarize the figure of American Indians. Several images become to attach books and travel reports, promoting the insertion of those figures on the European imaginary in 16th century. Anthropophagi, war, inhumanity of the Indian and the relation between Indian religion and Devil veneration where the main subjects of the chronics. The illustrations of Theodor De Bry's book called *Americae* are in the midst of other responsible by the insertion of those representations on European imaginary. In the chronics, Indian Chiefs and Shamans are constantly represented like responsible to execute the Devil wishes on Earth and also guilty for conduce other Indian to ruin. The association of Indian with the Devil is present on several books engravings of the 16th century, like those that illustrate the book *Americae*, object of analysis on this article.

Keywords: Indian, representations, iconography, 16th century

¹ Professor Adjunto de Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados

² Aluna do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. Bolsista da CAPES.

INTRODUÇÃO

O pensamento eurocentrista estabelecia uma clara divisão do mundo, onde de um lado estavam os povos tidos como bárbaros, que cultivavam hábitos degradantes, e de outro o homem civilizado, representando o aperfeiçoamento da humanidade. Esta divisão em opostos se materializa em discursos de muitas formas: bárbaros e civilizados, cristãos e infiéis, animal e humano. Por pano de fundo, sempre o ideal civilizatório, cuja Europa seria o exemplo derradeiro. É difícil estabelecer a origem desta separação entre mundo bárbaro e mundo civilizado. Uma raiz pode estar na divisão romana para diferenciar os cidadãos daqueles outros que habitavam as terras acima dos Pirineus. Ou ainda nos discursos dos pensadores gregos, que buscavam uma forma de classificar os povos que viviam mais além das divisas do grande território conquistado por Alexandre Magno.

Na verdade, a figura do bárbaro aparece no pensamento ocidental como reflexo da tendência em se pensar de forma evolutiva. Apesar de o evolucionismo ter sido instituído no século XIX como orientação teórica para as ciências biológicas, o pensamento evolucionista aplicado às humanidades tem origem muito mais antiga. Morgan ficou imortalizado por estabelecer uma classificação da humanidade de acordo com o grau evolutivo: selvageria, barbárie e civilização. Entretanto, em 1777, exatamente um século antes de Morgan, Richardson propôs o mesmo modelo evolutivo (Espina Barrio, 2005).

Pensar nas diferentes sociedades humanas como reflexo de distintos graus evolutivos introduziu, também, o conceito de incivilizado. O homem incivilizado viveria aparte do ideal europeu, podendo estar incluído dentro de duas categorias: selvagem e bárbaro. Segundo Lopez Rios (1994), o selvagem teria sua raiz na origem latina da palavra: *silvaticus*, que na mentalidade européia da idade média seria aquele que vive nas selvas e bosques, de forma anárquica, e arredio ao evangelho. O selvagem possuiria todos os defeitos execrados pela sociedade civilizada e representaria a natureza diante da cultura (Rojas Mix, 1993). Já bárbaro seria o termo empregado para classificar culturas exóticas e distantes, que cultivavam hábitos arredios e repugnantes na visão do europeu, mas que constituíam povoamentos estáveis baixo uma liderança, como os hunos e mongóis (Lopez-Rios, 1994).

A partir das cruzadas se estabelecem novos horizontes mitológicos, e desde aí tem início no imaginário europeu uma figura que se tornará muito popular nas pinturas e esculturas: o homem silvícola, coberto de pêlos, que vive apartado da civilização e cultiva hábitos bestiais (Rosende Valdés, 1986). Incontestavelmente, o tema do “selvagem” aparece freqüentemente na iconografia européia, seja incrustado nos assentos de poltronas, esculpido nas fachadas dos edifícios ou representado nas ilustrações dos livros. As imagens passaram a ser uma referência para o europeu. Na escadaria da Universidade de Salamanca, cenas esculpidas na amurada serviam para lembrar constantemente os estudantes dos diferentes estágios da evolução humana, onde a selvageria é materializada pela anarquia e insensatez das atitudes humanas. O tema dos selvagens, imaginado em formas faunícas ou sátiras, representa a luta entre os vícios e as virtudes (Montes Bardo, 1997). No caso específico da escadaria da Universidade de Salamanca, ao se representar uma mulher apoiada sobre as costas de um homem, o autor nos relembra do conceito machista medieval de que as primeiras sociedades humanas, selvagens em sua essência, estariam organizadas dentro de uma estrutura matriarcal.



Figura 1 - Representação da selvageria na amurada da escada da Universidade de Salamanca, Espanha. Foto dos autores.

Entretanto, o selvagem na iconografia não tinha unicamente a função de representar a condição mais baixa da evolução humana. Há momentos em que esta representação assume um significado distinto, aparecendo como uma alusão aos

“momos”, figuras cômicas dos teatros de saltimbancos. Os primeiros “selvagens” da iconografia européia aparecem como seres brutos, com os corpos recobertos de pêlos, uma referência ora às longínquas origens da humanidade, ora a seres mitológicos de terras distantes, que se mesclam com gigantes e acéfalos.

Já o uso dos *salvajes tenantes* na heráldica hispânica evoca outras interpretações. A mais defendida é a de que estes seres peludos e brutos representariam a luta do clã familiar contra os aspectos vis da humanidade, ou ainda insinuaria uma longínqua origem da casa familiar, que retrocederia aos tempos da aurora da humanidade, reforçando a idéia de permanência e continuidade (Rosende Valdes, 1986).

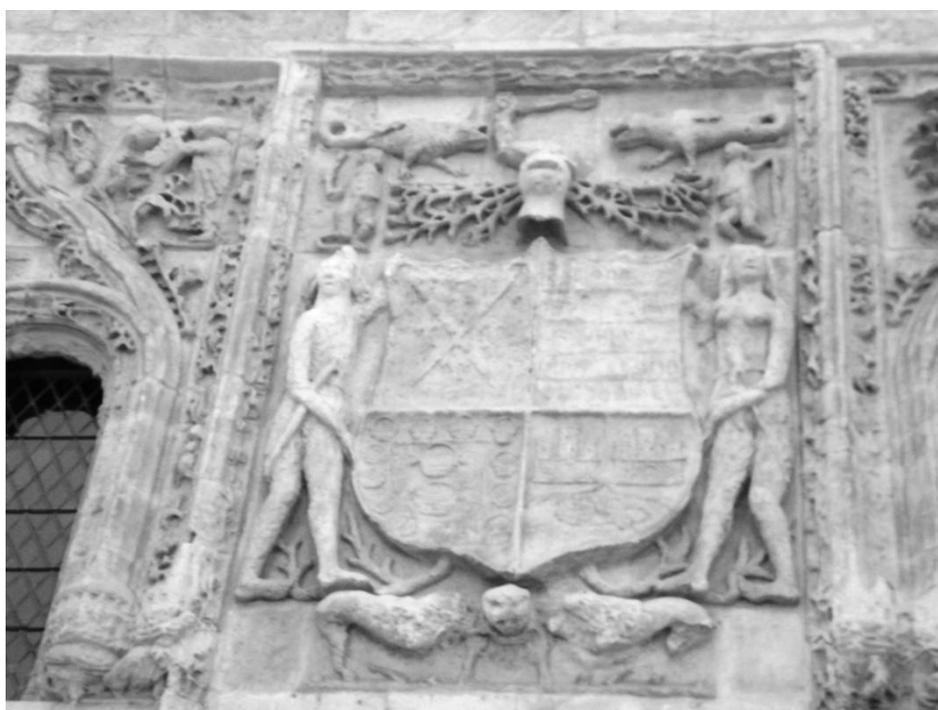


Figura 2 – *Salvajes Tenantes*. Palácio de “Los Momos”, Zamora, Espanha. Foto dos autores.

Mesmo ciente de que a origem dos selvagens na iconografia européia remonta os séculos XI a XIII com os contos de cavalaria e relatos de mundos exóticos, é também inegável que estas representações influenciaram as primeiras idéias que povoavam o imaginário europeu durante o primeiro século da conquista da América. As mesmas figuras, com corpos recobertos de pêlos, sustentando tacapes ou transmitindo uma imagem de rusticidade foram, de início, transpostas para o imaginário europeu no que diz respeito às novas terras descobertas por Colombo.

Dois elementos presentes no Castelo da Mota são primordiais para compreender esta associação dos selvagens dos contos mitológicos da Europa medieval com os

nativos do continente americano: o selvagem da fachada e a tapeçaria no hall da porta de entrada. O Castelo da Mota é uma construção levada a cabo pelos Reis Católicos da Espanha, Isabel e Fernando V, quando em seu reinado aconteceu a descoberta da América por Colombo. Na fachada, o selvagem recoberto de pêlos e ostentando longa barba, além de uma alusão ao amplo território da coroa Espanhola, pode ser interpretado como elemento de transição do selvagem medieval para o selvagem do Novo Mundo (no caso deste, do Castelo da Mota, ainda muito mais medieval). Ou seja, povoava o imaginário europeu um selvagem com fortes reminiscências medievais, similares aos *tenantes* da fachada da *Casa dos Momos* e ainda bem diferentes do habitante das Américas.



Figura 3 – Selvagem que adorna a fachada da entrada do edifício interior do Castelo da Mota, Medina del Campo, Espanha. Foto dos autores.

Na tapeçaria dependurada após a porta de acesso principal ao claustro, aparece uma reprodução da descoberta da América, com as caravelas Santa Maria, Nina e Pinta aproximando-se do continente e índios se preparando para o primeiro contato. Dentre as figuras que representam os nativos, duas delas ostentam longas barbas, se aproximando do conceito medieval de selvagem, ou melhor, uma clara transposição do conceito medieval de selvagem para os autóctones do Novo Mundo.



Figuras 4a e 4b – detalhes da tapeçaria que adorna a parede do recinto após o acesso pelo portão principal. Castelo da Mota, Medina del Campo, Espanha. Reprodução fotográfica feita pelos autores.

Não se pode negar o que representava o descobrimento da América por Colombo, causando grande furor na Península Ibérica. Representações dos indígenas compartilhariam os mesmos espaços que os monstros na cartografia e nas ilustrações de obras literárias (Villoria Aparício, 2009). Segundo Miguel Rojas Mix, o mapa de Juan de la Cosa (de 1500) comprova a reprodução na América dos seres fantásticos imaginados na África e Ásia, onde o reino de Magog é representado por um canibal sem cabeça, ou seja, um acéfalo (Rojas Mix, 1993). Entretanto, esta representação de seres mitológicos asiáticos projetados para o Novo Mundo fica bem evidente em outro mapa de Colombo, conforme ilustração abaixo:

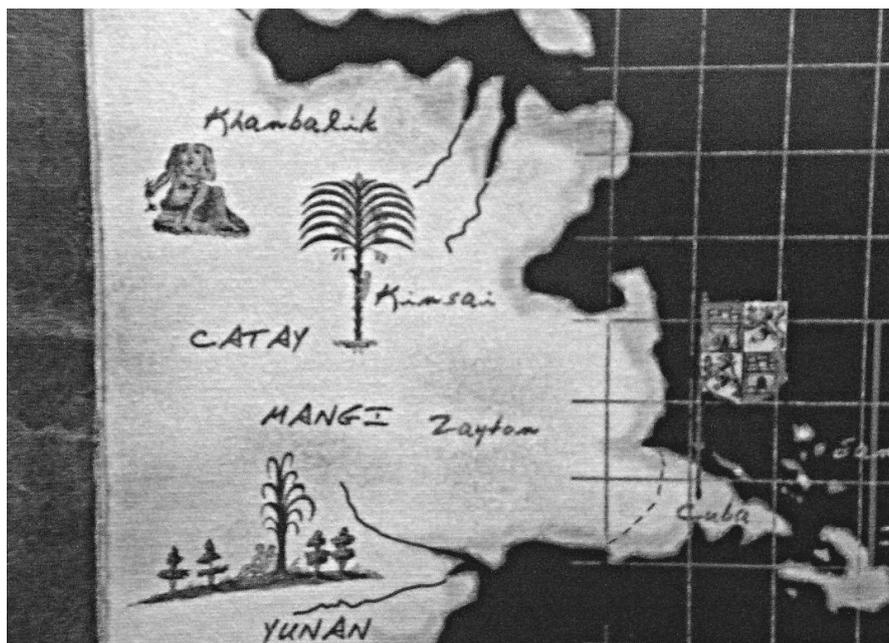


Figura 5 – Detalhe de uma das reproduções cartográficas atribuídas a Colombo, onde cuba aparece como uma península. Um acéfalo no Novo Mundo é representado próximo da região de Khambalik. Acervo do Museu de Tordesilhas, na cidade homônima, Espanha. Reprodução fotográfica feita pelos Autores

A imagem do acéfalo é recorrente na iconografia europeia dos séculos XIII e XIV e não é de se estranhar sua aparição nas primeiras imagens relacionadas ao Novo Mundo. As nações dominadas pelos acéfalos Gog e Nagog são de povos bárbaros e a transposição destas figuras para a América levanta desde a iconografia o problema da natureza do americano (Rojas Mix, *ibid*).

Ao chegarem à América os europeus se depararam com os habitantes autóctones e os primeiros contatos, segundo Klaas Wortmann (2004, p. 67), “foram pacíficos e causaram estranheza”. Wortmann discute uma teoria vigente na Europa do século XVI de que a existência dos povos ameríndios estaria associada ao dilúvio universal. Muitos “intelectuais” do renascimento pregavam que após o dilúvio teriam sobrevivido apenas os três filhos de Noé. No interior da Arca de Noé eram proibidas relações sexuais, regra que um de seus filhos, Cam, teria infringido. Conseqüentemente, “(..) os filhos de Cam teriam se tornado negros, e os negros africanos foram percebidos como amaldiçoados. Filhos de Cam seriam também os ameríndios (...)” (Woortman, *ibid*, p. 60).

O olhar dos europeus sobre os habitantes do Novo Mundo geralmente retratava certo desprezo. Antonello Gerbi (1996), em sua obra “O novo mundo: história de uma polêmica”, retrata as idéias de Buffon, um “cientista” cujos tratados refletem um esforço por atestar a inferioridade das espécies animais na América. O desprezo de Buffon por

tudo aquilo que vinha do Novo Mundo fica evidente em seus textos. Em uma passagem qualifica a anta como “paquiderme de bolso” e em outra diz que a lhama “parece grande pela dilatação do pescoço e altura das pernas (...) mas, ainda que caminhe sobre pernas de pau e espiche o pescoço, permanece um animal pequeno” (Gerbi, *ibid*, p. 19).

O desprezo de Buffon pelas coisas da América influenciou outros pensadores, como Raynal, que retrata os habitantes do continente americano da seguinte forma: “o selvagem é débil e pequeno nos órgãos de reprodução; não tem pêlos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr, é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde..” (Gerbi, *ibid*, p. 21). Tanto os nativos como os animais da fauna do novo mundo seriam classificados como aqueles que não crescem, que degeneram, que são débeis. Traça-se a imagem de uma América impúbere, terra da impotência, da infertilidade e da imaturidade.

A antropofagia talvez tenha sido um dos temas que mais povoou o imaginário popular por séculos. Os festins antropofágicos aproximavam os indígenas de uma condição de não humanidade necessária para legitimar a apropriação do território e das riquezas por parte das coroas ibéricas. Um dos principais responsáveis pela popularização da imagem do nativo canibal talvez tenha sido Hans Staden, quando retrata em sua obra “Duas viagens ao Brasil” os meses em que ficou cativo dos tupinambá. Staden elabora uma rica descrição de um festim antropofágico, quando um prisioneiro de guerra é retalhado e comido por homens, mulheres e crianças (Staden, 1988).



Figura 6 – Antropofagia como um dos temas prediletos na iconografia e nas crônicas européias sobre a conquista. *Americae*, Theodor de Bry, 1592. Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

Cabe destacar que, conforme bem atesta Manuela Carneiro da Cunha, antropofagia é a instituição por excelência dos Tupinambá. Porém, o que de fato veio a ocorrer é que esta pauta, restrita a algumas etnias em específico, foi em muitos casos atribuída aos ameríndios de forma indistinta e generalizada. Bertoni vem colocar que a associação da antropofagia aos indígenas de forma indistinta é um erro histórico:

Terminando por fin (...) con un cuadro tan espeluznante de la antropofagía, que el lector no avisado queda persuadido de que todos los Indios del Brasil, Guaraníes principalmente, pasaban la vida en “banquetes monstruosos de canibales” y borracheras; pues afirma que “los que no eran antropófagos habituales o por alimentarse, estimaban la carne de los enemigos para redoblar su propio valor”. Y todo eso cuando en la realidad la abominable costumbre no existía en las principales naciones guaraníes del Sud del Brasil, es dudosa para varias del Centro y del Norte de ese país, no existía en las del Paraguay y Bolivia, y aun es muy discutible en lo referente a los Caraíbes de Norte (Bertoni, 1922, p. 15-16).

Os gravados de Theodor De Bry causaram grande alvoroço na Europa dos séculos XVI e XVII. Na edição de História da América, com textos de cronistas muito conhecidos, como Hans Staden e Schmidel, De Bry ora representa o indígena em sua condição mais bestial materializada pela antropofagia, ora representa o indígena como um habitante de um jardim idílico, e em outros momentos destaca a crueldade dos europeus para com os habitantes do Novo Mundo.



Figura 7 – Ilustração de De Bry do relato de Hans Staden sobre os Tupinambás, quando fala do consumo por mulheres e crianças de uma pasta de vísceras chamada “mingau”. A participação das crianças nos banquetes antropofágicos passa a idéia de que o barbarismo indígena seria uma condição da natureza destes povos. *Americae III Pars*, Francofurti: Venales reperiuntur in officina Theodori de Bry, 1592. Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

Havia a necessidade de barbarizar a figura do nativo americano e se levarmos em consideração que a “guerra e a antropofagia compõem o perfil do bárbaro” (Raminelli, 1996: p. 66), foi com base nestes elementos que se foi construindo uma representação dos índios. Esta representação, se por um lado pode ter tido sua origem nos interesses políticos das coroas, por outro gerou constante crueldade contra os nativos, que foram brutalmente escravizados e redirecionados para o trabalho nas grandes fazendas. Bartolomé de las Casas relatou a crueldade com que os europeus tratavam os indígenas na região da Prata:

(...) han destruido y despoblado grandes provincias y reinos de aquella tierra, haciendo extrañas matanzas y crueldades en aquellas desventuradas gentes, con las cuales se han señalado como los otros y más que otros, porque han tenido más lugar por estar más lejos de España, y han vivido más sin orden e justicia, aunque en todas las Indias no la hubo (...) (Las Casas, 1995, p. 131).

Diante dos abusos praticados contra os nativos a América, teve início um debate que versava sobre os direitos humanos universais, sendo que a natureza do índio era um dos temas de maior destaque. Os debates entre Las Casas e Sepúlveda e entre Las Casas

e Toribio de Motolinía foram marcos nesta discussão filosófica sobre a humanidade dos índios e sobre os direitos que estes gozavam.

AS MISSÕES EVANGELIZADORAS E A ASSOCIAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS COM O CULTO AO DEMÔNIO

Ao desembarcar na costa brasileira, os jesuítas tinham por missão evangelizar os índios, mas essa catequização para muitos foi entendida como “domesticação” dos habitantes que aqui viviam. Evidentemente, este contato foi marcado pelo choque de conceitos e preconceitos. Ao conviverem com os indígenas, os jesuítas não aceitavam seu modo de vida, pois “estavam antes de mais nada interessados em seu próprio bem ao trabalhar com os índios *a serviço do senhor*, como dissera o rei português” (Worthmann, *ibid*: p. 69).

Ao olhar dos europeus um dos aspectos que mais chamava a atenção era o fato dos índios andarem nus. A cultura era diferente, o modo de vida, a prática dos rituais antropofágicos e os ritos religiosos também diferiam do que os missionários estavam habituados a presenciar. Entre os jesuítas, estava o padre Manuel da Nóbrega, cujo trabalho em contato direto com os ameríndios resultou na obra intitulada “Diálogo sobre a conversão do gentio”. Segundo Gambini (2002), o texto de Nóbrega foi o primeiro documento literário escrito no Brasil.

O padre Manuel da Nóbrega liderou o primeiro grupo de jesuítas que desembarcou em Salvador no ano de 1559 (Quevedo, 1993). Segundo relato de Nóbrega “Os índios viviam nus e assim se sentiam bem; os jesuítas sofriam porque seus hábitos estavam em farrapos. A terra não estava povoada por inimigos, pois os nativos eram seus donos desde tempos imemoriais. Somente a eles caberia com justiça dizer que sua terra era agora ocupada por invasores” (GAMBINI, 2002: p. 80). Neste mesmo trecho Nóbrega lamenta “o desgosto por não poder admitir os índios como ‘dignos de graça’”.

Assim como Nóbrega, Navarro que também esteve na América neste período, registrou o tratamento que o indígena teria para com os brancos: “Les quitan los vestidos y después les dan de comer, con condición que arranquem las pestanas y barva como ellos, y vayan a caçar y pescar juntamente” (*ibid*, p. 99). Essa é uma das diferenças apontadas pelo autor entre homens brancos e índios. Segundo ele os indígenas queriam viver em harmonia.

Os europeus tinham o intuito de mudar os habitantes que aqui se encontravam, não aceitavam que tivessem uma vida diferente dos demais. Havia um projeto evangelizador e as reduções jesuíticas se consolidavam como o espaço onde este projeto seria levado a cabo:

En el mundo colonial hispánico [y también portugués] del siglo XVI la reducción significaba un proyecto político y civilizador. Se pretendía juntar a los índios en poblados porque se decía que no podían ser humanos y mucho menos cristianos los índios que vivían “esparcidos y sin forma política” en los montes y campos (MELIÀ, 1992, p. 78).

Dois aspectos abismavam os missionários: o canibalismo e a poligamia, aspectos que no imaginário europeu estavam relacionados indistintamente a todos os povos do novo mundo. Já era de se esperar a atitude dos jesuítas em relação a esses aspectos, pois eles conservavam uma vida de controle. Faziam os exercícios espirituais, que consistia em quatro semanas de sacrifício:

Os exercícios espirituais tinham a finalidade de purgar os pecados dos discípulos e ajudá-lo a descobrir o que Deus queria dele – o que, em muitos casos, consistia exatamente em entrar na Companhia de Jesus, onde todos conheciam a vontade de Deus. Trata-se de um pequeno livro sem maiores sofisticções intelectuais, antes um manual destinado a ser usado (GAMBINI, *ibid*: p.68).

Essas quatro semanas, segundo o autor, eram assim divididas: na primeira semana era feito um exame dos pecados, na segunda a alma já estava pronta para ouvir o chamado, na terceira eram feitas meditações evangélicas e jejum, significando vida dura e na quarta e última semana meditação sobre Cristo ressuscitado.

A vida nas reduções buscava trazer para a América indígena o ideal da Europa “civilizada”. Para tanto, os indígenas reduzidos eram submetidos a evangelizações diárias, aulas de música, agricultura com arado e criação de animais; alguns produtos eram desenvolvidos no interior das reduções com o propósito de exportação, como a erva-mate (Schmitz, 1991).

Havia, então, duas categorias de indígenas: os reduzidos, integrados ao sistema colonial, ou seja, os tidos pelos europeus como civilizados; e aqueles que ofereciam resistência aos processos de integração ou se evadiam, adentrando mais e mais os espaços distantes dos colonizadores a fim de evitar o contato e de preservar sua cultura tradicional. Estes segundos logo passaram a integrar narrativas extremamente preconceituosas e fantasiosas, num esforço político em degradar a imagem daqueles indígenas que representavam uma ameaça aos interesses coloniais.

O poder político dos indígenas não reduzidos estava nas mãos dos caciques e pajés, que logo passaram a ser o principal foco das críticas dos conquistadores e missionários. A fim de minar o poder e a influência que estes líderes tinham sobre as aldeias e tribos, construiu-se um discurso que os atribuía a condição de emissários do demônio. Nas narrativas aparecem constantemente como os responsáveis por fazer cumprir os desejos de lucifer, conduzindo todos os outros indígenas à perdição.



Figura 8 - Contracapa do Volume 4 de *Americae*, de Theodor De Bry. Indígenas são retratados em postura de idolatria ao Demônio. Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

Analisando as imagens até agora apresentadas entende-se que a barbarização da imagem do indígena constituía uma estratégia na busca de elementos legitimadores para uma conquista violenta. Outrossim, era essencial minar a imagem das lideranças indígenas, e outro estratagemma utilizado para isso foi a difusão de imagens de pajés rezadores em postura de idolatria a entidades demoníacas. A construção de um imaginário dos rezadores como representantes das vontades do demônio na terra foi útil não somente para os representantes políticos, mas também para os evangelizadores, pois tal representação lhes conferia um destaque ainda maior na salvação das almas dos ameríndios.

A imagem apresentada na seqüência (contra-capla de *Americae Parst VII*), evidencia as duas características de maior ênfase nas crônicas e representações: o indígena em postura de idolatria ao mal (aqui representado pelo *Mbaraká*) e em prática

de canibalismo. No *Mbaraká* percebe-se uma figura em meia-lua. Lembrando ser este um símbolo mouro e que a reconquista ficou arraigada na mentalidade europeia como a guerra santa dos cristãos contra os infiéis mulçumanos, a meia-lua neste caso pode intencionar uma projeção do sentimento de repulsa que os ibéricos nutriam em relação aos mouros para os ameríndios.

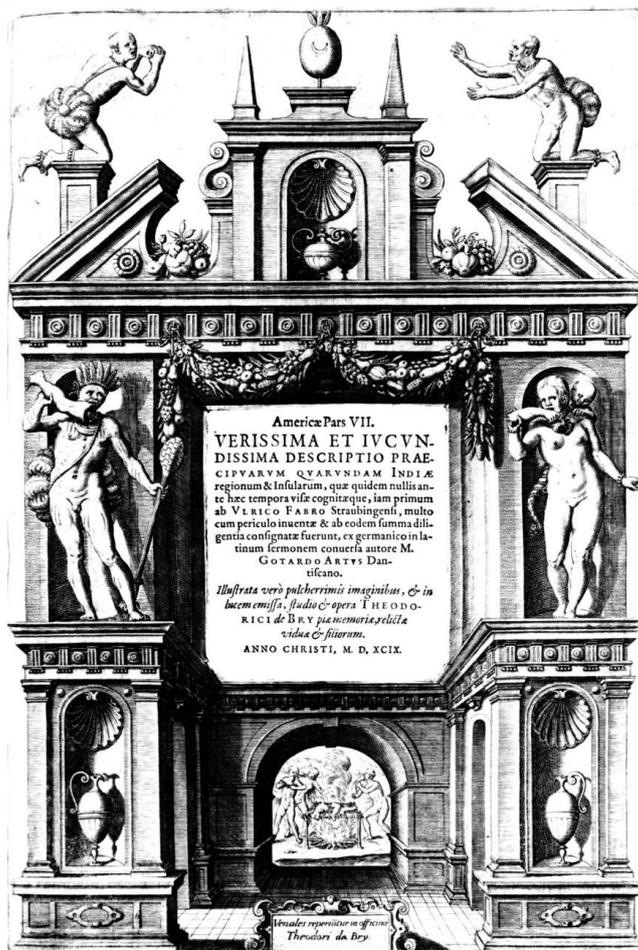


Figura 9 - Contracapa do Volume 7 de *Americae*, de Theodor De Bry. Indígenas retratados em duas das representações que mais povoou o imaginário europeu: em postura de idolatria, onde o mbaraká é evidentemente associado aos espectros do inframundo; e, mais abaixo, em prática antropofágica. Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

O conflito de interesses decorrente do choque entre o mundo “civilizado” e o mundo dos “bárbaros” acarretou a importação de muitos elementos europeus, dentre os quais as doenças parecem ter sido as maiores responsáveis pela aniquilação de grande contingente indígena. As doenças sexualmente transmissíveis, como a sífilis, foram introduzidas na América pelos europeus e se proliferaram rapidamente, fazendo grande número de mortos entre os nativos. A importação de prostitutas para a América pode ter sido um dos veículos de disseminação. Segundo Raminelli: “Nóbrega queria as prostitutas e ao mesmo tempo, mandava trancafiá-las – esse era seu plano salvador.

Com tanta ambigüidade, trancá-las a sete chaves não era solução alguma. A importação de prostitutas acarretou a introdução da sífilis no Brasil, cujas piores vítimas foram obviamente os índios” (Raminelli, 1996: p.144).

Muitas outras doenças infecto-contagiosas foram responsáveis pelo enorme decréscimo demográfico entre as populações nativas. Como mencionado no Livro “História dos índios no Brasil”, de Manuela Carneiro da Cunha:

As epidemias são normalmente tidas como o principal agente da despovoação indígena. A barreira epidemiológica era, com efeito, favorável aos europeus, na América, e era-lhes desfavorável na África. Na África, os europeus morriam como moscas; aqui eram os índios que morriam: agentes patogênicos da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, possivelmente a malária, provocaram no Novo Mundo o que Dobyns chamou de “um dos maiores cataclismos biológicos do mundo” Carneiro da Cunha, 1992: 13).

Com efeito, dos aproximadamente dois milhões de indígenas que habitavam o Brasil em 1500, apenas em torno de 10% sobreviveu às pestes e às duras penas a que foram submetidos (*ibid*). Ao caracterizar os ameríndios como idólatras do demônio e canibais, os estrategemas dos conquistadores foram postos em ação com o objetivo de conquistar e dismantelar as sociedades indígenas e incorporar os territórios americanos como novas colônias. Além das representações acerca dos indígenas que se configuraram no imaginário popular, acrescenta-se o problema epidêmico que quase se aproximou de uma guerra bacteriológica. O que mais assombra é que muitas das representações constituídas no tempo da conquista apresentam reminiscências nos dias atuais. A respeito das representações constituídas acerca de muitas etnias indígenas o que persiste são fortes resíduos de uma pintura caricatural e distorcida, colaborando para a manutenção de elementos preconceituosos e pouco fiéis aos fatos e evidências. Alguns dos discursos originados durante a colonização são novamente reproduzidos por setores da sociedade para fins políticos, no intuito de configurar uma imagem pejorativa dos povos indígenas, tendo nos veículos de difusão de massa o principal instrumento de suas ações ilegítimas. O mais imperdoável é que este contexto atual tem a mesma raiz que motivou a ação dos conquistadores do período colonial: o espólio das terras tradicionais dos diversos povos indígenas que habitam o território brasileiro.

REFERÊNCIAS

BERTONI, Moises S. (1922). *La civilización guarani*. Parte I: Etnologia. Puerto Bertoni: Imprenta y Edición Ex Sylvis.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1992). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP.

DE BRY, Theodor (1592). *Americae*. Frankfurt: Officina Theodori de Bry.

ESPINA BARRIO, Angel Baldomero (2005). *Manual de Antropologia Cultural*. Recife: Editora Massangana.

GAMBINI, Roberto (2002). *Espelho Índio: a formação da Alma Brasileira*. São Paulo: Axis Mundi, terceiro nome.

GERBI, Antonello (1996). *O Novo Mundo: História de uma polêmica. 1750 – 1900*. São Paulo: Cia das letras.

LAS CASAS, Bartolomé de (1995). *Obra indigenista*. Madrid: Alianza Editorial.

LOPEZ RIOS, Santiago (1994). El concepto de ‘salvaje’ em La Edad Médio española: algunas consideraciones. *Dicenda: Cuadernos de filología hispânica*, Nº 12. Madri: Complutense, p. 145-155.

MELIÁ, Bartolomeu (1992). *La Lengua Guarani del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.

MONTES BARDO, Joaquín (1997). *Alegoría y mitología en Úbeda y Baeza durante el Renacimiento*. Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte, Nº. 10. Sevilla: Universidade de Sevilla, p. 139-164

QUEVEDO, Julio (1993). *As missões: crise e redefinição*. São Paulo: Ática.

RAMINELLI, Ronald (1996). *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp; FAPESP; Jorge Zahar.

ROJAS MIX, Miguel (1993). Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista? *In*. PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Campinas: Unicamp.

ROSENDE VALDÉS, Andrés Antonio (1986). **El tema del "salvaje" en las sillerías de Mondoñedo y Xunqueira de Ambia**. Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueologia, Tomo 52. Valladolid: Universidad de Valladolid, p.283-296

SCHMITZ, Pedro Ignácio (1991). Migrantes da Amazônia: a tradição Tupi-guarani. *In* KERN, Arno (Org.) *Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

STADEN, Hans (1988). *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

VILLORIA APARÍCIO, Carmen (2009). *La representación del indígena brasileño em la iconografía europea del siglo XVI*. Tesina de Grado: Departamento de Historia del Arte/BBAA. Salamanca: Universidad de Salamanca.

WORTMANN, Klaas (2004). *O Selvagem e o Novo Mundo*: Ameríndios, humanismo e escatologia. Brasília: UNB.