

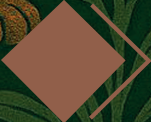
Anelisa Mota Gregoleti
Christian Fausto Moraes dos Santos
Wellington Bernardelli Silva Filho



FERAS DE UM NOVO MUNDO

HISTÓRIA, CIÊNCIA E MITO DOS
ANIMAIS PREDADORES DA
AMÉRICA ESPANHOLA
DO SÉCULO XVI



 científica digital



EDITORA CIENTÍFICA DIGITAL LTDA

Guarujá - São Paulo - Brasil

www.editoracientifica.com.br - contato@editoracientifica.com.br

Diagramação e Arte Edição © 2025 Editora Científica Digital

Equipe Editorial Texto © 2025 Os Autores

Imagens da Capa 1ª Edição - 2025

Chat GPT - 2025 Acesso Livre - Open Access

© COPYRIGHT DIREITOS RESERVADOS. A editora detém os direitos autorais pela edição e projeto gráfico. Os autores detêm os direitos autorais dos seus respectivos textos. Esta obra foi licenciada com uma Licença de Atribuição Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional, permitindo o download e compartilhamento integral ou em partes, desde que seja citada a fonte, com os créditos atribuídos aos autores e obrigatoriamente no formato Acesso Livre (Open Access) e sem a possibilidade de alteração de nenhuma forma. É proibida a catalogação em plataformas com acesso restrito e/ou com fins comerciais.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G821

Gregoleti, Anelisa Mota

Feras de um novo mundo: história, ciência e mito dos animais predadores da América espanhola do século XVI / Anelisa Mota Gregoleti, Christian Fausto Moraes dos Santos, Wellington Bernardelli Silva Filho – Guarujá-SP: Científica Digital, 2024.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui Bibliografia

ISBN 978-65-5360-967-9

DOI 10.37885/978-65-5360-967-9

1. História. I. Gregoleti, Anelisa Mota. II. Santos, Christian Fausto Moraes dos. III. Silva Filho, Wellington Bernardelli. IV. Título.

CDD 90

Elaborado por Janaína Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático:

I. História

E-BOOK

ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA

2025

Anelisa Mota Gregoleti
Christian Fausto Moraes dos Santos
Wellington Bernardelli Silva Filho

**Feras de um Novo Mundo: História,
Ciência e Mito dos Animais Predadores da
América Espanhola do Século XVI**

1ª EDIÇÃO



científica digital

2025 - GUARUJÁ - SP

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. André Cutrim Carvalho
Prof. Dr. Antônio Marcos Mota Miranda
Profª. Ma. Auristela Correa Castro
Prof. Dr. Carlos Alberto Martins Cordeiro
Prof. Dr. Carlos Alexandre Oelke
Profª. Dra. Caroline Nóbrega de Almeida
Profª. Dra. Clara Mockdece Neves
Profª. Dra. Claudia Maria Rinhel-Silva
Profª. Dra. Clecia Simone Gonçalves Rosa Pacheco
Prof. Dr. Cristiano Marins
Profª. Dra. Cristina Berger Fadel
Prof. Dr. Daniel Luciano Gevehr
Prof. Dr. Diogo da Silva Cardoso
Prof. Dr. Ernane Rosa Martins
Prof. Dr. Everaldo dos Santos Mendes
Prof. Dr. Fabricio Gomes Gonçalves
Profª. Dra. Fernanda Rezende
Prof. Dr. Flávio Aparecido de Almeida
Profª. Dra. Francine Náthalie Ferraresi Queluz
Profª. Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Prof. Dr. Humberto Costa
Prof. Dr. Joachin Melo Azevedo Neto
Prof. Dr. Jónata Ferreira de Moura
Prof. Dr. José Aderval Aragão
Prof. Me. Julianno Pizzano Ayoub
Prof. Dr. Leonardo Augusto Couto Finelli
Prof. Dr. Luiz Gonzaga Lapa Junior
Prof. Me. Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva
Profª. Dra. Maria Cristina Zago
Profª. Dra. Maria Otília Zangão
Prof. Dr. Mário Henrique Gomes
Prof. Dr. Nelson J. Almeida
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Prof. Dr. Pedro Afonso Cortez
Prof. Dr. Reinaldo Pacheco dos Santos
Prof. Dr. Rogério de Melo Grillo
Profª. Dra. Rosenery Pimentel Nascimento
Prof. Dr. Rossano Sartori Dal Molin
Prof. Me. Silvio Almeida Junior
Profª. Dra. Thays Zigante Furlan Ribeiro
Prof. Dr. Wescley Viana Evangelista
Prof. Dr. Willian Carboni Viana
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme

Acesse a lista completa dos Membros do Conselho Editorial em www.editoracientifica.com.br/conselho

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial e Revisados por Pares Externos (Peer Review), sendo indicados para publicação.

Nota: Esta é uma produção independente, tornando-se uma obra com reservas de direitos autorais para os autores. Alguns textos podem ser derivados de outros trabalhos já apresentados ou defendidos, todavia, os autores foram instruídos ao cuidado com o autoplágio. A responsabilidade pelo conteúdo é exclusiva dos autores, não representando, necessariamente, a opinião da editora, tampouco dos organizadores, revisores e membros do Conselho Editorial.

AGRADECIMENTOS

Nos dilúvios da vida, nunca tive pretensão de ser chamada de Doutora. Sempre acreditei que titulação é igual carnê de boletos: quanto mais você tem, maiores são as cobranças. Muitas pessoas se espantaram quando resolvi trilhar esse caminho. Até eu mesma, muitas vezes, me indaguei sobre tal decisão. Assim como a conclusão do pagamento de prestações, a finalização de um doutorado necessita sim ser alegre.

Aos meus desesperos: agradeço ao pão e vinho!

Aos meus turbilhões de pensamentos: agradeço aos carinhos recebidos das Ana, Annas, Bia, Carol, Carlos, Daísa, Duda, Felipe, Gabriel, Raíza, Richard, João, Ju, Marina, Michele e Orlando. Magó, presente...sempre!

Aos ensinamentos: agradeço imensamente ao meu orientador, amigo e diretor Professor Doutor Christian Fausto Moraes dos Santos. A Professora Doutora Lígia Carreira, agradeço as palavras de incentivo, apoio, zelo e puxões de orelha. O mundo compartilhado por essa dupla de pink e cérebro é realmente uma escola da vida.

A incansável rotina: agradeço aos membros do Laboratório de História, Ciência e Meio Ambiente (LHC). Vocês alegraram e enriqueceram a minha vida e o meu trabalho.

Aquele que me ensinou a tapear com/na academia: o Pesquisador Doutor Juan Félix Pimentel Igea. Compartilhou caminhos e ensinou para lá do Atlântico que estudar história é diferente de se escrever história. Animais para esse brilhante co-tutor, são músicas e danças a serem contempladas.

Dentre todos os agradecimentos, um é especial: a minha família. Aos meus avós, que sempre me ensinaram a ser brincalhona e risonha. As minhas tias, que sempre me incentivaram a ser desbravadora e destemida, vocês são mulheres inspiradoras! A minha mãe, que fez despertar a paixão pela onça dentro de mim, já que é uma mescla de beleza feroz. Ao meu pai, que me ensinou a escutar o barulho das folhas com a sua paz e calma. E a minha irmã, que sempre me aplaudiu, mesmo quando eu caía em seus pés tentando subir no pé de manga e apanhar o fruto mais doce para ela.

Obrigada por tudo!

*Todos compartilhamos um planeta e somos uma
humanidade, não há como escapar dessa realidade.*

Wangari Maathai.

RESUMO

Um novo ciclo de impacto sobre a fauna se iniciou com a expansão marítima das nações europeias a partir do século XVI. Além do consumo direto desses animais para o próprio sustento, a dominação de animais era importante para os homens daquele período, pois, demonstrava racionalidade, assim como servia de justificativa para a caça. As questões relacionadas ao estudo da natureza estavam em foco ao longo dos séculos XV e XVI na Europa. Os registros históricos produzidos pelos espanhóis, principalmente escritos por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Frei Bernardino de Sahagún, Bernabé Cobo e Diego Durán, podem provar um importante delineamento sobre a fauna da Hispanoamérica nos tempos da colonização. Por causa do grande número de descrições de feras predadoras carnívoras, a identificação de cada espécime e a coleta de informações morfológicas e etológicas podem revelar possíveis extinções, dados sobre o comportamento pouco conhecido e/ou ameaçados, além de fornecer informações sobre os padrões de distribuição e densidade populacional da fauna dessa região há quinhentos anos. A análise do processo de reconhecimento e construção dos conhecimentos produzidos pelos espanhóis sobre a fauna do território Hispanoamericano também permite observar até que ponto tais escritos influenciaram a História Natural e em que medida questionam os autores e paradigmas vigentes. A investigação do uso e disseminação desses conhecimentos nas obras dedicadas a tais assuntos permitirá ainda compreender o impacto dessa abundante documentação.

Palavras-chave: Hispanoamérica; História Natural; Era Moderna; Feras.

ABSTRACT

A new cycle of impact on fauna began with the maritime expansion of European nations from the 16th century onwards. In addition to the direct consumption of these animals for their own sustenance, the domination of animals was important for men of that period, as it demonstrated rationality, as well as serving as a justification for hunting. Issues related to the study of nature were in focus throughout the 15th and 16th centuries in Europe. The historical records produced by the Spanish, mainly written by Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Frei Bernardino de Sahagún, Bernabé Cobo and Diego Durán, can prove an important outline of the fauna of Hispanoamerica in the times of colonization. Due to the large number of descriptions of carnivorous predatory beasts, the identification of each specimen and the collection of morphological and ethological information about them can reveal possible extinctions, data on little-known and/or threatened behavior, in addition to providing information about the distribution patterns and population density of the fauna of this region five hundred years ago. The analysis of the process of recognition and construction of knowledge produced by the Spanish, about the fauna of the Spanish-American territory, also allows us to observe the extent to which such writings influenced Natural History and, to what extent, they question the current authors and paradigms. Investigating the use and dissemination of this knowledge in works dedicated to later subjects will also allow us to understand the impact of this abundant documentation.

Keywords: Hispanoamerica; Natural History; Modern Era; Beasts.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
1 NÃO EXISTIA ORDEM NO NOVO?	17
1.1 O mito do homem salvo	20
1.2 Surgimos todos iguais?	29
CAPÍTULO 2	
2 FEROZMENTE ALI QUE TEM AQUI	44
2.1 Avistados e entendidos?	54
2.2 Sem pintas mas feras	59
2.3 Dos hábitos ferozes	64
2.4 Do caçador à presa	74
CAPÍTULO 3	
3 PEGANDO À FORÇA	83
3.1 Feitiços cósmicos	88
3.2 O jaguar como Deus	101
CONCLUSÃO	110
FONTES DOCUMENTAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

Por quê e com que propósito uma história do “jaguar”? O título da obra talvez motive entre os leitores a pergunta que encabeça esta seção e não faltam razões para isso. O surgimento de diversos trabalhos em ramos como história ambiental e história cultural permitiu que os animais se tornassem objetos de estudo. Há quase quarenta anos, a situação era muito diferente e os animais ainda eram “atores desprezíveis que não tinham nada a ver com o que [...] era pesquisa histórica” (Pastoreau, 2008, p. 21).

É verdade que o tigre (onça) é o eixo central das páginas vindouras. No entanto, esta não é a história de um animal isolado, por isso não é a temida história “sem homem”. Interrogar-se sobre o tigre americano no passado implica reconstruir o contexto em que ele viveu, conhecer as concepções que os seres humanos tinham sobre ele no passado e descobrir sobre aquelas pessoas que se cruzaram com o felino: é reconstruir as relações que a sociedade mantinha com esse animal no século XVI. É por isso que essa história é tão humana quanto a proposta por Marc Bloch (1985, p. 26) em sua definição clássica de ser a ciência dos “homens no tempo”. Para atingir esse objetivo, o trabalho deve-se basear em vários ramos da história e das ciências sociais, buscando compreender o ser humano em termos do passado; dessa forma, a história cultural, econômica, política, geográfica e antropológica faz parte dessa análise.

Os exploradores europeus da modernidade, a aportarem nas costas da América do Sul, se depararam com uma rica e exuberante fauna e flora, repleta de plantas e animais que nunca tinham visto. Esse território, cuja vastidão levou mais de um século para ser mensurada, deixou os europeus impressionados pela sua biodiversidade (Tonhasca Jr., 2005). A Espanha, por conta de seus feitos de circunavegação, adentrou as redes comerciais e, para entendimento inicial do que seria lucrativo ou não, criou uma rede de saberes. Como saber qual árvore produz uma madeira resistente e com potencial mercantil? Qual alimária tem o couro que poderá adquirir o melhor preço nas ruas de Madri? A era do mercantilismo não teria sido possível sem a crescente importância que os mais diversos campos de estudo do mundo natural foram adquirindo desde o início da Era Moderna. Como se pode observar, os colonizadores espanhóis demonstram a presença constante deste paradigma, ao dedicarem inúmeras

páginas de suas crônicas, cartas e tratados à descrição de todo e qualquer ser vivo com o qual se deparam nas novas colônias.

A noção de civilização asteca é mais bem compreendida como um horizonte específico de uma civilização geral da Mesoamérica, já que a maioria dos grupos étnicos do México central, no período pós-clássico, compartilhava traços culturais dessa região. Grande parte dos escritos analisados enquanto fontes do período da colonização espanhola provém da região do atual México, devido ao processo de conquista liderado pelo espanhol Hernán Cortés (1770). O treinamento de escribas indígenas após a conquista espanhola foi fundamental para criar textos alfabéticos em nahuatl, como o exemplo do Codex Borbonicus, que descreve, por exemplo, a contagem dos dias. Os povos ditos como pré-colombianos eram detentores de organizações políticas, estruturais, familiares e religiosas. O território dos maias ocupava um terço da Mesoamérica e tais povos possuíam um relacionamento dinâmico com culturas vizinhas, que incluíam olemcas, mixtecas, teotihuacanos e astecas (Clendinnen, 2014; Evans, 2004).

Centrados na Cordilheira dos Andes, os povos pré-colombianos do império inca era formado pelo território do Peru, oeste do Equador, oeste e centro-sul da Bolívia, noroeste da Argentina, uma grande parte do que hoje é o Chile e a ponta mais sudoeste da Colômbia (Favre, 1987). Tais povos andinos eram famosos por sua forma de escrita através do visual e, apesar de possuírem variáveis linguísticas, a oficial era o quíchua (Krickeberg, 1995). O conquistador espanhol Francisco Pizarro é quem mais faz relatos sobre tal território, juntamente com os relatos de Bernabé Cobo (1891; 1890), Pedro Cieza de León (2005) e o famoso Guaman Poma de Ayala (1936).

Por toda Hispanoamérica, e não apenas nos domínios tropicais, colonizadores europeus, especialmente os espanhóis, vivendo em domínios morfoclimáticos dos mais variados, se enquadraram nas quatro grandes regiões dos vice-reinados: Rio da Prata, Peru, Nova Granada e Nova Espanha. Além dessas regiões, havia outras quatro capitanias: Chile, Cuba, Guatemala e Venezuela. A tentativa de implementação da cultura ocidental frente às culturas nativas dessas áreas subdivididas se caracterizou com intuito de modificação da estrutura política, econômica e, principalmente, religiosa das sociedades que habitavam aqueles territórios (Peregalli, 1987).

Por meio de cartas, crônicas, tratados e relatos, todo um Novo Mundo de criaturas foi se revelando aos olhos de uma Europa tão incrédula quanto sedenta pelas descrições daqueles animais. Aqueles seres, ora completamente distintos dos então conhecidos, ora parecidos (mas definitivamente diferentes), desafiavam os mais diversos campos de saber europeu. Muitos eram os tesouros no além-mar, para além das especiarias, que enriqueciam os nobres; o contato com uma diversidade zoológica inimaginável implodiu bestiários e levou verdades, como a da Arca de Noé, a naufragarem lentamente no decorrer da era moderna.

Desta forma, os desafios da colonização fizeram com que os europeus estabelecidos em terras americanas tivessem, de maneira sistemática, procurado dispor, não apenas de conhecimentos adquiridos a partir de suas próprias experiências de adaptação e reconhecimento no Novo Mundo, como também lançar mão do saber que fazia parte do patrimônio cultural e religioso dos povos indígenas tanto quanto fosse possível. Tal estratégia pode ser amplamente observada nos relatos de alguns viajantes, como o jesuíta dominicano espanhol Bartolomeu de Las Casas (2001; 1991; 1986), que surge como uma espécie de contraponto dos jesuítas e frades espanhóis, tendo em vista que, já em meados do século XVI, denunciou, energicamente, a brutalidade de seus compatriotas.

Para a pesquisa proposta nesta tese, fez-se o uso de uma perspectiva de caráter interdisciplinar, combinados aos referenciais teóricos da História das Ciências, especificamente História das Ciências Naturais e Simbologia. Para embasar a interpretação das fontes documentais nos aspectos relativos à importância das diferentes culturas em cada território da América espanhola, se utilizou a obra de David Quammen (2007) e Antonello Gerbi (1992). No que concerne ao estudo e interpretação das fontes em relação à influência dos fatores ecológicos no processo colonizador, usamos as perspectivas teóricas de Alfred Crosby Jr (2011; 1972) e Jared Diamond (2008).

Como método de análise, efetuou-se a leitura das fontes, retirando de seu conteúdo as descrições a respeito dos animais considerados ferozes pelos colonizadores, principalmente o jaguar (onça-pintada). Para conferir viabilidade a esta pesquisa, foram analisados como fontes documentais relatos de viajantes que estiveram na América espanhola ao longo do século XVI, como Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bernardino de Sahagún, Bernabé Cobo,

Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Fray Diego Durán, Francisco López Gómara, José de Acosta, Bartolomé de Las Casas, Felipe Guamán Poma de Ayala, Francisco Hernández, Pedro de Cieza de León, Toribio de Benavete Motolinia, Ramón Pané e Reginaldo Lizárraga.

A primeira obra de história natural publicada na Espanha data de 1526, 1535 e 1547 chamada *Historia General y Natural de las Indias*, escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557); composta em três volumes, era um compilado de imagens da fauna e da flora nativas da América espanhola. Oviedo y Valdés era um erudito, escreveu e desenhou as imagens que acompanharam os relatos de sua experiência durante os anos em que viveu na Hispaniola, na América Central, no Peru e na Patagônia (Carrillo Castillo, 2000). Deslumbrado com o que encontrara no Novo Mundo, se indagava como algum ser humano moral poderia compreender tanta diversidade de línguas, hábitos, costumes, animais, feras e simbologias destas Índias. (Oviedo y Valdés, 1851, p. 2).

De fato, a fauna do Novo Mundo se apresentou aos olhos europeus como um bestiário caótico de dimensões continentais. Bestiário este que necessitava ser inventariado, descrito e ordenado. Em meio a tanta diversidade, se destacam as descrições daquelas criaturas que insistiam em lembrar ao colonizador que ali, em meio às florestas do neotrópico, ele era apenas mais um elo na cadeia alimentar. Serão estas descrições, ou seja, dos predadores de topo do Novo Mundo, o foco de nossa investigação.

A representação imagética do “homem americano” visava, antes de tudo, à construção e disseminação de determinados estereótipos de cunho pejorativo que, assim como os relatos dos cronistas, objetivavam à manutenção do domínio colonial europeu. Por conseguinte, o nativo americano retratado na iconografia europeia do século XVI é o índio bárbaro, selvagem, antropófago, incapaz, por todos esses atributos, de gerir a própria vida, o que justificaria, sem maiores problemas, a dominação europeia - tanto a econômica e política quanto a espiritual - esta última viabilizada pela catequese (Bernand; Gruzinski, 2001, p. 78-84; Souza, 1996, p. 9).

Os jesuítas, desde a sua chegada ao Novo Mundo, participavam de toda a obra missionária em qualquer território de colonização. Uma das grandes dificuldades era a comunicação com os indígenas, pois havia muitos idiomas e muito o que aprender da vida, costumes e tradições daqueles povos. Sobre estas

questões, o jesuíta José de Acosta dedicou todo um livro do tratado *De Procuranda Indorum Salute* para tentar explicá-los. Inserido nos contextos do Concílio de Trento (1545-1563), procurou aplicar as suas resoluções junto aos indígenas. Tendo sido escolhido como conselheiro do Terceiro Concílio de Lima de 1583, foi designado a confeccionar um Catecismo trilingue (Castelhano-Aymara-Qué-chua), publicado em 1586. Acosta (1989) estava convencido de que a finalidade da doutrina cristã era conhecer Cristo. Todavia, a experiência do contato com os indígenas mostrava-se bem mais complexa do que pensava. Fazia-se necessário conhecer a religião dos indígenas para lhes poder anunciar, de forma mais eficaz, o Evangelho.

Quando se propõe a estudar o processo expansionista que levou à conquista, ainda no século XVI, de vastos territórios na América, pelos europeus, depara-se com uma série de problemas que, inicialmente, parecem ser apenas de ordem prática. Entretanto, ao submeter tais fontes a uma análise mais detida, observar o estudo de tais práticas cotidianas, como o de sobreviver, em muito contribui ao estudo da Cultura e Economia.

Faz parte da perspectiva tradicional, no que se refere aos estudos sobre a adaptação europeia aos trópicos americanos, a concepção de que os primeiros europeus que chegaram às terras da América espanhola logo se despiram de grande parte de suas antigas preferências, tanto quanto das práticas culturais relativas à alimentação, ao vestuário, aos métodos construtivos e à confecção de utensílios domésticos. Adaptavam-se aos costumes do nativo, ao clima quente indolente, às frutas, aos animais e a tudo que encontraram no Novo Mundo, abandonando uma parte importante de seus próprios costumes, e principalmente algumas de suas preferências alimentares (Freire *et al.*, 2006).

Outra abordagem comum em termos historiográficos, inclusive muito difundida pelos livros didáticos de História, é aquela que dá conta de creditar à exuberância e à variedade das formas de vida nas regiões em que residiam os Maias, Incas e Astecas, uma suposta facilidade em se obter, por meio de pouco trabalho, insignificante gasto energético e curto tempo despendido, os alimentos e matérias-primas essenciais à sobrevivência (Mann, 2011; Crosby Jr, 1972).

Construiu-se durante um tempo significativo, na historiografia sobre os primeiros anos da colonização da América Espanhola, a noção de que o universo dos trópicos seria tal qual um paraíso terrestre (Favre, 1987) sobre o qual

Cristóvão Colombo, em nada seria exagerado, quando descreveu que a Terra não era totalmente redonda e, sim, no formato de uma pera; na ponta ficava o Paraíso Terrestre, onde ninguém podia ir, a não ser por vontade divina (território atual da Venezuela) (Varela, 1986, p. 54-72).

Não obstante, os povos nativos da América espanhola em nada, além das premissas, se enquadravam na classificação de povos bárbaros e selvagens, tampouco desprovidos de religião e salvação (Bosi, 1993; Elliot, 1972). A floresta representou-se sim como um desafio de grandes proporções no qual o modo de vida europeu, a preservação de seus costumes e sua própria sobrevivência encontrou, neste Novo Mundo, um importante obstáculo natural (Crosby Jr, 2011). De fato, a diversidade de animais e plantas era grandiosa. Contudo, não se pode esquecer que não era tarefa fácil encontrar e capturar um animal no vasto e denso território da Hispanoamérica.

No primeiro capítulo, analisaram-se as complexas simbologias que compunham as religiões e cosmologias dos nativos americanos que eram, invariavelmente, classificadas pelos europeus em um rígido sistema maniqueísta. Os povos originários do território da Hispanoamérica acreditavam na criação de Universo para basearem suas religiões politeístas. Seriam originários de Adão e Eva; esse é o questionamento que rege as linhas traçadas para se entender a amplitude e complexidade em se estudar as representações cósmicas, englobando a figura de deuses representados por animais, estereótipos de homens grandes com costumes e idiomas totalmente distintos da concepção da filosofia natural europeia do século XVI.

No segundo capítulo, as descrições feitas pelos europeus que se estabeleceram na Hispanoamérica serão utilizadas a partir das similitudes já conhecidas pelo Velho Mundo (Foucault, 1999). As descrições estabeleciam comparações com supostos similares europeus, numa tentativa de se reconhecer, em cada animal, uma semelhança com algo que já conheciam. A análise dos relatos produzidos descreviam os animais carnívoros, com ênfase na classe dos felídeos - onça-pintada, jaguatirica, gato andino e puma -, a fim de obter um recorte das distintas nomenclaturas encontradas pelos povos originários, das descrições físicas e, principalmente, das localidades que tais animais de topo da cadeia poderiam ser encontrados no contexto da América espanhola do século XVI.

O fato de os espanhóis estarem em busca de implementar a salvação das almas dos nativos americanos por meio da catequização implicava, quase que obrigatoriamente, em uma total implosão dos universos cosmológicos em que cada um destes predadores de topo havia sido colocado pelos povos originários em milênios de coexistência. Não houve espaço para *similitudes* quando o olhar europeu se dirigiu às religiões e crenças dos indígenas. As feras, ou o que classificaríamos como predadores de topo de cadeia, principalmente o jaguar, eram descritas pelos colonizadores europeus do século XVI como bestas e demônios (a exemplo de outros predadores de topo que ilustravam passagens bíblicas). O paradigma bíblico que preconizava os seres vivos como servos dos homens (ou instrumentos do diabo) levou a uma inevitável demonização das culturas nativas que se encontravam nos domínios da, então, América espanhola. No capítulo três, os já conhecidos conceitos dualísticos de 'bem e mal', 'anjos e demônios', vão ser somados à análise entre 'deus e jaguar'.

A reflexão sobre como povos tão distintos, originários de um mesmo Planeta Terra, com crenças tão plurais sobre a criação e origem do Universo, por fim, dividem o mesmo problema: precisam crer em algo divino para buscarem um propósito individual, pelo qual, vidas são interrompidas, neste caso em específico, a de *Homo sapiens* e animais. Extintos ou instintos?

Guiados ou perdidos? A selvageria mental da concepção da exploração, com o entendimento de cascata trófica, perdas culturais e apagões etnográficos é o tema central da tese.

A partir de tal problemática, esta tese propõe uma análise das descrições europeias da natureza americana como um amplo prisma para compreender o processo de colonização europeia. Dentro dessa proposta de estudo, sabe-se que o conceito de "besta" e "diabo" tem o seu lugar na cultura ocidental há muito tempo, porém, o emprego desses termos em diferentes grupos de *Homo sapiens*, em distintos territórios (e no século XVI), abrangem questões de ordem religiosa, econômica, cultural e social para analisar a primeira ideia de natureza da América Latina, bem como os processos e mecanismos de colonização e subjugação europeia dos povos nativos.

CAPÍTULO 1

1 NÃO EXISTIA ORDEM NO NOVO?

Testemunhou-se, durante a Idade Média, a fragmentação do poder real, proporcionando à Igreja uma oportunidade propícia para consolidar-se como uma instituição robusta e financeiramente poderosa. A Igreja sempre manteve uma postura cautelosa em relação a essa hipótese, desencadeando debates intensos entre filósofos, teólogos e cosmógrafos, devido à sua relevância para a obra divina da Criação. Enquanto os monarcas viam sua autoridade declinar diante dos senhores feudais, a Igreja conseguia atrair um número cada vez maior de fiéis (Grant, 2008; Delumeau, 2003). A própria doutrina defendida pelos eclesiásticos tornou-se responsável pelo enriquecimento da Igreja. À medida que o poder desta instituição ia crescendo, os cargos eclesiásticos iam deixando de ser vocacionais e tornavam-se cargos públicos hereditários e disputados pelas classes sociais mais elevadas (Elliot, 2018; Fudge, 2002).

A partir da segunda metade do século XV, durante a transição da Idade Média para a Idade Moderna, sucederam-se enormes transformações políticas, econômicas, sociais e culturais na Europa. Com o início da chamada Era Moderna assistiremos à expansão europeia que levou a outra expansão: a ultramarina (Elliot, 2018, p. 135-283; Fernandez-Armesto, 2012). No âmbito da política, fortaleceu-se e centralizou-se o poder real e, na economia, o comércio tornou-se mais importante, fazendo emergir e fortalecer-se uma nova classe social, a burguesia. O chamado Renascimento incentivou investigações nos mais diversos campos do mundo natural. Animais, plantas, minerais, fenômenos meteorológicos e geológicos estavam cada vez mais no foco de observações, registros e debates (Grant, 2008; Hall, 1962).

No contexto da circunavegação, a grande primeira indagação a ser feita é: como ocorreu o primeiro contato entre os europeus e os povos de extremos? Como aconteceu o mito do bom selvagem? Como se pode observar, os colonizadores espanhóis demonstraram a presença constante deste paradigma, ao dedicarem inúmeras páginas de suas crônicas, cartas e tratados à descrição de todo e qualquer ser vivo com o qual se deparam nas novas colônias. A primeira

obra de história natural publicada na Espanha data de 1526, 1535 e 1547, chamada *Historia General y Natural de las Indias* e escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557). Composta em três volumes, era um compilado de imagens da fauna e da flora nativas da América espanhola. Oviedo y Valdés era um erudito, escreveu e desenhou as imagens que acompanharam os relatos de sua experiência durante os anos em que viveu na Hispaniola, na América Central, no Peru e na Patagônia (Carrillo Castillo, 2000). Deslumbrado com o que encontrara no Novo Mundo, se indagava "como algum ser humano moral poderia compreender tanta diversidade de línguas, hábitos, costumes, animais e árvores destas Índias?" (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 2).

Na literatura de viagem procedente dos séculos XVI, o estereótipo transformou-se, ao ser adaptado aos interesses da colonização europeia na América. O ameríndio aparece associado a uma série de elementos tidos como negativos, tanto físicos - aparência, estatura, vestimentas, armamentos, quanto morais - canibalismo, nomadismo, feiticeiro, soberba, ausência da agricultura e o hábito de comer carne crua. O espanhol Oviedo y Valdés (1853, v. 3, p. 173174) denomina os índios nativos como açougueiros, justamente pela cultura canibal e a associação pejorativa que faz destes nativos com os animais ferozes. Tais adjetivos contribuíram diretamente para endossar a guerra justa, a catequese, o trabalho escravo e o avanço territorial sobre os diferentes grupos étnico-linguísticos que habitavam a vastidão das terras do novo continente (Koerner, 1999; Gerbi, 1992). Em muitos casos, os inúmeros relatos sobre o enfrentamento dos colonizadores contra índio, objetivavam, antes de tudo, o enobrecimento das ações desses viajantes e exploradores em suas incursões pelo interior da América.

A problemática relacionada aos povos nativos da América espanhola do século XVI tornou-se imprescindível quanto à demanda de um esclarecimento bíblico para revelar, nas Sagradas Escrituras, profecias ocultas acerca das novas terras. As discussões centraram-se na validação de que todos os *Homo Sapiens* eram descendentes de Noé, conferindo, assim, humanidade aos indígenas e justificando a conquista territorial em nome da Fé. Esse contexto histórico suscitou debates intensos sobre a evangelização dos povos nativos.

A historiadora brasileira Laura de Mello e Souza (1986, p. 32) escreveu em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* esse debate sobre colonização e fé: "A fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a

fé, mas colonizava-se também. As caravelas espanholas eram de Deus, nelas navegavam juntos missionários e soldados.” Se para o Novo Mundo deslocaram-se projeções do imaginário europeu, se expansão da fé e colonização caminharam juntas, as conotações que pareciam inatingíveis para a Europa renascentista se tornam plausíveis com a fertilidade e abundância do Novo Mundo (Elliot, 1972, p. 25; Souza, 1986, p. 36). Os espanhóis José de Acosta (1894, p. 233) e Cristóbal Cólon (2018, p. 106), que participaram da colonização das Índias Ocidentais, descobriram que, ao chegarem à América, os jesuítas imaginaram inicialmente que os indígenas não possuíam religião. Contudo, ao observar mais rotineiramente de perto, perceberam que não apenas possuíam uma religião, mas estavam fundamentados em uma complexa rede organizativa social e política, envolvendo ritos, leis, lendas, tradições e costumes. Antes da chegada dos europeus, os nativos estavam organizados em sociedades muito bem desenvolvidas, constituindo-se em grandes civilizações pré-colombianas como os Maias, Incas e Astecas. Segundo o espanhol José de Acosta (1894, p. 52), os indígenas, de acordo com a sua perspectiva, padeciam de uma enfermidade idolátrica hereditária. Essa condição, afirma o jesuíta, era adquirida ainda no seio materno, fortalecida pelos exemplos do pai e da família, e mais consolidada ainda pelos costumes locais e pelas leis.

A Igreja, no Novo Mundo, foi considerada uma extensão da Igreja Espanhola. Aos poucos, o mapa eclesiástico das Índias ia se formando. A metrópole das dioceses ficava em Sevilha, de onde deveria partir a solução dos problemas religiosos americanos (Elliot, 2018; Mann, 2011). Porém, a distância dificultava, fazendo com que em 1544 o Papa autorizasse a pedido dos Reis que, no México e em Lima, fossem criados arcebispados. A tarefa do Conselho das Índias da América espanhola era dividir e organizar as dioceses. O rei nomeava ou apresentava os bispos, o Papa confirmava, reforçando o poder real sobre as coisas da fé, visto que dava aos bispos maior poder de decisão e, como estes eram considerados “funcionários da Coroa”, os reis podiam manipulá-los como melhor lhes conviesse (Koerner, 1999; Gerbi, 1992).

A conquista espanhola nos territórios americanos demandou enfrentar consideráveis desafios, sendo os impérios Inca e Asteca os principais obstáculos entre os nativos do continente. Enquanto os maias, já em declínio na chegada dos espanhóis e sem constituir um império centralizado, representavam uma

resistência significativa em suas diversas cidades autônomas (Koerner, 1999; Gerbi, 1992). De acordo com Bernabé Cobo (1890, p. 108), o reino mais extenso que os colonizadores espanhóis possuíam era o império dos reis incas do Peru, chamado Ahuantinsuyu, que se estendia por cerca de oitocentas léguas de longitude¹ e cem de latitude, dentro da qual existem muitas províncias pequenas e médias com seus nomes particulares.

A ocidentalização da cultura andina e mesoamericana foi, possivelmente, um dos efeitos mais marcantes e visíveis dos embates que ocorreram na América Hispânica ao longo dos séculos XVI e XVII (Dias, 1986). A religião católica, os mecanismos do mercado e o canhão abrangiam diferentes grupos e instituições do Velho Mundo - monges, juristas e conquistadores -, arduamente empenhados na tarefa de conquistar e cristianizar as sociedades americanas (Fernandez-Armesto, 2012; Gerbi, 1992; Hall, 1962).

Há, pois, embora não se confesse, uma coexistência de poderes: de um lado, o rei, com os governadores, vice-reis, audiências; do outro, os cabildos. Essa convivência, que tem suas raízes nos *fueros* medievais, e é acentuada na América, pela ação de conquistadores e burguesias, mostra-se, de forma muito clara, na guerra de independência que enfrentam, de uma forma muito geral, os conselhos e agentes da coroa (Fernandez-Armesto, 2012; Hall, 1962). Para além dos equívocos e desvios, ocasionados pela “descoberta”, surpreendente, esperançosa ou amedrontadora dos “infiéis”, convém considerar a rotura ampla e profunda que atravessa todos os seres do pensamento e das instituições da cristandade na época dos descobrimentos (Gerbi, 1992; Fudge, 2002). Assim se desvela contexto histórico, cultural e religioso.

1.1 O mito do homem salvo

Uma abordagem tradicionalmente marxista da foi descrita por historiadores como Eric Williams (1994) em *Capitalism and Slavery* e Immanuel Wallerstein (1974) em *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, centralizado

1 Uma légua pode variar entre 2 e 7 quilômetros (Pagden, 2002, p. 45)

nas relações econômicas, explorando as dinâmicas de produção e a luta de classes como determinantes e fundamentais. A perspectiva analisada por Williams (1994), delinea como a exploração dos recursos naturais e humanos durante o período colonial contribuiu para a formação do sistema capitalista global. Wallerstein (1974), por sua vez, destaca a conexão entre as economias coloniais e a ascensão do capitalismo mundial em sua análise da economia-mundo. Apenas a visão estritamente econômica não é suficiente para entender o processo colonizatório como um conjunto. Historiadores, como Serge Gruzinski (1988), em *A colonização do imaginário*, apontam para a necessidade de uma compreensão mais abrangente, incluindo aspectos culturais. Gruzinski (1988) argumenta que a colonização não foi apenas um fenômeno econômico, mas também uma transformação cultural profunda, evidenciando a imposição de padrões culturais europeus sobre as populações indígenas.

A dimensão política e as disputas territoriais são exploradas por historiadores como Anthony Pagden (1998) em *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*, enfatizando a formação de sistemas políticos coloniais e as dinâmicas de poder. Através de visões que a história atentamente se preocupa em analisar, pesquisadores como como Alfred W. Crosby Jr (1972) em *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, contribuem com análises profundas sobre o impacto ambiental, examinando as mudanças decorrentes da interação entre o Velho e o Novo Mundo.

Além disso, autores como David E. Stannard (1993), em *American Holocaust: The conquest of the New World*, destacam o papel da religião na colonização, analisando as complexas interações entre crenças religiosas dos colonizadores e das populações. Tornou-se lugar comum afirmar que a religião forneceu os mecanismos ideológicos justificativos da conquista e colonização da América, encobrindo as atrocidades cometidas em nome da fé (Souza, 1986, p. 32-35). Mas se tanto foi dito acerca das relações entre infraestrutura e superestrutura, nunca é demais lembrar que o fim da Idade Moderna se caracteriza, segundo o historiador francês Jean Delumeau (1968), em *Religião, Cultura e Sistema Simbólico*, por um período de religiosidade profunda exacerbada, cheia de angústia. O espanhol Pedro de Cieza de León (1520-1554), autor de *Crônicas del Perú* - obra dividida em quatro partes, sendo a primeira apenas publicada

durante sua vida; as restantes não foram publicadas até os séculos XIX e XX - compactua com tal afirmação. Para o conquistador, fora Deus quem escolheu os europeus, especificamente os espanhóis, para serem enviados às Índias e cristianizar todos os selvagens lá presentes (León, 2005, p. 10-11).

Sem que os propósitos materiais fossem acanhados, cristianizar era, de fato, parte integrante do programa colonizador dos espanhóis diante do Novo Mundo. Para entender melhor o contexto pelo qual se passava o homem quinhentista, os historiadores Jean Delumeau (1968) e Carter Lindberg (2017) oferecem perspectivas distintas e complementares sobre o nascimento e a afirmação da Reforma Protestante em meio à profunda erosão da unidade cristã no Ocidente. Em *O Pecado e o Medo*, Delumeau (2003) adota uma abordagem abrangente, explorando as transformações sociais, culturais e religiosas que antecederam o movimento reformista. O historiador francês destaca o papel significativo do medo espiritual, em particular o temor do pecado e da morte, como impulsionadores fundamentais para a busca de uma espiritualidade mais individualizada, contribuindo, assim, para o gradual enfraquecimento da unidade religiosa tradicional. Por sua vez, em *A História da Reforma*, Lindberg (2017) aborda especificamente a Reforma como uma resposta direta ao contexto de crise na Igreja Católica. O historiador estadunidense destaca desafios cruciais enfrentados pela instituição, como a comercialização de indulgências, a crescente desconexão entre o clero e os fiéis, e a insatisfação emergente com práticas litúrgicas estabelecidas. Enfatiza em sua obra, como reformadores como procuraram remodelar a igreja, contestando doutrinas e práticas consideradas desviantes dos princípios originais do cristianismo.

Jean Delumeau (2003) e Carter Lindberg (2017) convergem na análise de que a erosão da unidade cristã no Ocidente foi um fator catalisador para a Reforma, mas divergem nas nuances de ênfases e na abordagem metodológica. O historiador francês, proporciona uma análise abrangente, considerando fatores sociais e culturais, enquanto o historiador estadunidense, concentra-se nas questões teológicas e eclesiásticas que culminaram na ruptura protestante. Essas perspectivas oferecem em conjunto uma compreensão mais aprofundada da complexidade do período, delineando como preocupações espirituais, sociais e teológicas interagiram de maneira intrincada no processo de nascimento e consolidação da Reforma, em um contexto de erosão da unidade cristã no Ocidente.

Os clérigos vieram à América para algo mais que a conversão de pagãos; foram os responsáveis pela união entre os que mandavam e os que deviam “obedecer”. A Coroa garantiu um desempenho das funções que permitiram que a Igreja se apoderasse de uma parte da riqueza.

Jamais os conquistadores teriam triunfado sozinhos, sem a ajuda da Igreja católica. Toda a administração dos bens religiosos e a obrigação de financiar a organização da Igreja estava sob as mãos do Estado (Pagden, 2002; Debus, 2002). A Igreja foi, na América, grande instrumento de subjugação dos indígenas e de toda a população das colônias hispano-americanas. Detinha o saber e a ciência, fundou universidades e introduziu a imprensa, com ênfase no poder econômico que exerceu (Elliot, 1972; Dias, 1986). O catolicismo oferecia aos seus fiéis uma mensagem de salvação de uma vida eterna, que poderia ser alcançada na crença em Jesus Cristo, sendo esta, um privilégio da Igreja Católica, para as almas cristãs serem salvas. Consequentemente, todas as pessoas que ousaram questionar a ordem vigente eram consideradas hereges. O questionamento religioso como o problema do bem e do mal, da natureza do homem e da igreja, resultou na criação de doutrinas religiosas que alarmaram os ortodoxos (Delumeau, 1968; Debus, 2002).

De acordo com Bernabe Cobo (1890, p. 89), muitas indagações como estas foram feitas por exploradores, clérigos e viajantes espanhóis que adentraram no território atualmente denominado como América Latina. Acosta (1894, p. 428-429) tenta responder algumas de suas próprias indagações, dizendo que aos animais vieram da arca de Noé, mas por instinto natural e providência do céu, vários gêneros foram para diferentes regiões, e em algumas delas também se encontraram, que não quiseram deixá-las, ou se saíram, não sobreviveram, ou com o tempo chegaram ao fim, como acontece em muitas coisas. Ali nas Índias, também foram encontrados animais que, em um primeiro momento, foram considerados como pertencentes à mesma espécie que os da Europa: leões, tigres, ursos, javalis, raposas e outras feras e animais selvagens. Pois bem, segundo a divina Escritura relatada por Acosta (1894, p. 422) e Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 11) todos esses animais foram salvos na arca de Noé, e de lá se espalharam pelo mundo.

Alguns questionamentos registrados por Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 2) foram respondidos por outros tantos europeus que também estavam nas Índias,

com a mesma visão cristã: Como compreender tamanha diversidade de línguas, hábitos e costumes nos homens dessas Índias? Assim como tanta variedade de animais, selvagens e ferozes? Como podem ter tantas cores de pele em um mesmo território? Por que determinado animal reside apenas nestas terras, sendo que todos não sobreviveram juntos na Arca de Noé?

Ampliando ainda mais os questionamentos a respeito da vasta diversidade de animais desconhecidos nas Índias, temos o relato de José de Acosta (1540-1600), que em 1590 publicou a sua obra *História Natural e Moral das Índias* e indaga questionamentos que o intrigava em todo a sua escrita: como pacos e guanacos, as ovelhas do Peru, são encontradas somente lá e não em outra região do mundo? Quem os levou para lá? Como ali se formaram e se produziram?

Talvez Deus tenha feito uma nova formação de animais?

Y aún queda luego otra cuestión: por qué naciendo de la tierra, conforme á esta opinión, tales animales, no los tienen todas las tierras é Islas, pues ya no se mira el órden natural de multiplicarse, sino sola la liberalidad del Criador? Que hayan pasado algunos animales de aquellos por pretensión de tener caza, que era otra respuesta, no lo tengo por cosa increíble, pues vemos mil veces que para sola grandeza suelen Príncipes y Señores tener en sus jaulas leones, osos y otras fieras, mayormente quando se han traído de tierras muy leíos. Pero esto creerlo de lobos y de zorras, y de otros tales animales bajos y sin provecho, que no tienen cosa notable, sino solo hacer mal á los ganados, y decir que para caza se trajeron por mar, por cierto es cosa muy sin razón. Quién se podrá persuadir, que con navegación tan infinita, hubo hombres, que pusieron diligencia en llevar al Perú zorras, mayormente las que llaman añas, que es un linaje el mas sucio y hediondo de cuantos he visto? Quién dirá, que trajeron leones y tigres? Harto es y aun demasiado, que pudiesen escapar los hombres con las vidas en tan prolijo viage, viniendo con tormenta, como hemos dicho, quando mas trazer de llevar zorras y lobos, y ,mantenerlos por mar (Acosta, 1894, p. 94-95).

A passagem acima descrita suscita reflexões da localidade dos animais distribuídos por toda as terras e ilhas. Segundo o jesuíta espanhol, a consideração da ordem natural de multiplicação é deixada de lado, concentrando-se exclusivamente na generosidade do Criador. A possibilidade de alguns desses animais terem alcançado determinadas regiões devido ao interesse na caça,

pode ser levada em consideração. Foi de observação e descrição minuciosa o fato de que líderes e nobres motivados pela grandiosidade mantêm em cativeiros leões, ursos e outras feras, especialmente aquelas provenientes de outros territórios distantes. No entanto, já é suficientemente desafiador imaginar que os homens poderiam sobreviver a uma jornada tão longa, enfrentando tempestades em alto-mar, imagina a tarefa de transportar e manter vivos esses animais de terras longínquas.

Algumas outras indagações também foram levantadas pelos europeus que participaram do processo colonizatório das Índias Ocidentais. Credores do livro de Gênesis 7 (11-16) tinham a visão de salvação do dilúvio e constituição do mundo pautada na Arca de Noé:

No ano seiscentos da vida de Noé, no mês segundo, aos dezessete dias do mês, naquele mesmo dia, se romperam todas as fontes do grande abismo, e as janelas dos céus se abriram, e houve chuva sobre a terra quarenta dias e quarenta noites. E, no mesmo dia, entrou Noé, e Sem, e Cam, e Jafé, os filhos de Noé, como também a mulher de Noé, e as três mulheres de seus filhos, com ele na arca; eles, e todo animal conforme a sua espécie, e todo gado conforme a sua espécie, e todo réptil que se roja sobre a terra conforme a sua espécie, e toda ave conforme a sua espécie, todo pássaro de toda qualidade. E de toda carne, em que havia espírito de vida, entraram de dois em dois para Noé na arca. E os que entraram, macho e fêmea de toda carne entraram, como Deus lhe tinha ordenado; e o Senhor a fechou por fora. (Bíblia, 1978).

O texto acima descreve o momento em que ocorreu o dilúvio, conforme o trecho retirado da Bíblia. A mensagem principal é a obediência de Noé às instituições divinas para construir uma arca e reunir pares de todas as espécies de seres vivos, incluindo sua família, antes que as chuvas intensas se iniciassem. A providência divina é tema destaque da passagem; quando se fecha a arca por fora, isso simboliza que a proteção divina vai estar presente durante o dilúvio, preservando a vida de Noé e de todas as criaturas que estavam com ele na arca. Tais concepções de “salvação” se colocaram quando os questionamentos que emergiram após o contato com o Novo indagaram clérigos franciscanos, dominicanos e freis, para a reflexão de como caberia um casal de todas as espécies de animais dentro de um barco. Bem no centro de uma expansão humana sem precedentes promovida pelos

europeus, esse choque entre a capacidade de sair de si, de alargar suas próprias fronteiras, e a incapacidade de encontrar e acolher o outro, assinala a carência do que há de essencial na convivência entre civilizações distintas. Ela estava a exigir a universalização do pensar, do sentir e do viver, da cultura e dos vínculos sociais que lhe dão consistência (Harari, 2018a; Findlen, 2001; Crosby Jr, 2011).

Uma vez que os reis e os povos conquistadores tinham a capacidade e o poder, o dinheiro e a técnica, o “engenho e a arte” de transpor os mares e de ocupar “novas terras”, poderiam e deveriam apoderar-se delas, impondo-lhes as “boas” formas (europeias) do direito, da política e da economia (Elliot, 2018; Diamond, 2008). A grandeza de alma dos nobres e dos fidalgos seria capaz de inserir umas boas maneiras à civilização colonizadora e de inspirar o zelo para propagar o dom maravilhoso da genuína e pura ortodoxia da fé, que os salvava e tornava salvadores (Gerbi, 1992; Dias, 1986). Assim Acosta (1894, p. 422) fala “[...] conforme a la divina Escritura todos estos animales ce salvaron en el arca de Noé, y de allí se han propagado en el mundo.”

Os dominicanos foram os que serviram mais estreitamente à política da Coroa (Elliot, 2018). Sem dúvida, os irmãos da ordem de São Domingos contribuíram extraordinariamente no processo de submissão dos nativos. Foram eles os responsáveis pela organização administrativa exigida pela tributação, denominados “encomenderos”, que chegaram a formar a elite social e econômica do século XVI. Possuíam o direito de cobrar para si a tributação que os indígenas, como vassalos, deveriam pagar à Coroa. Como a maior parte da população indígena não produzia excedentes para pagar os impostos em espécie, pagava com o seu trabalho. Geralmente eram postos a trabalhar nas terras dos espanhóis, que tratavam de adquiri-las junto às aldeias indígenas (Elliot, 2018; Fernandez-Armesto, 2012).

O sistema de conquista e encomiendas² espanhol no Novo Mundo experimentava um rápido crescimento durante os primeiros anos de colonização.

2 Encomienda advinha de um sistema de origem medieval, te ser “em encomenda” ou usufruto povos submetidos militarmente. Consistiu na entrega de um lote de indígenas sob a guarda de um fazendeiro, que era encarregado de protegê-los, pagar seus impostos à Coroa, mas que os usava como mão-de-obra. Uma forma de trabalho compulsório indígena, realizado nas zonas rurais, no qual as forças de trabalho pagavam seus impostos e era “trocada” pela catequese (Elliot, 2018).

Esse projeto expansionista estava fundamentado em preceitos religiosos, com a interseção estreita entre a esfera religiosa e política por meio do regime de Padroado, que vinculava a Igreja à Coroa Espanhola. Ao término das duas primeiras décadas de conquista, o número de encomiendas alcançava cifras significativas (Koerner, 1999; Souza, 1993). A partir de 1510, diversos bispados foram estabelecidos, consolidando a presença eclesiástica na região. Esse período inicial da colonização espanhola foi marcado pela imposição violenta da dominação europeia sobre as populações nativas e pela exploração dos recursos da região.

Os abusos persistentes ao longo do período colonial, justificados em parte pelo objetivo fundamental da Conquista de cristianizar as populações nativas, constituíram uma constante preocupação. Contudo, o impacto transformador originado da presença e das ações dos dominicanos encontrou expressão significativa e duradoura na história por meio da conversão de Bartolomeu de Las Casas (2001), um sacerdote de origem espanhola. Mais tarde associado à Ordem Dominicana, Las Casas (2001) emergiu como um defensor das populações indígenas das Índias Ocidentais, adotando uma postura contrária ao método de violência empregado. O engajamento de Las Casas (2001, p. 14) na defesa dos direitos dos povos indígenas foi notável, fundamentado na concepção de que os indígenas detinham direitos. Empreendeu esforços para condenar tanto a exploração excessiva quanto os maus-tratos cometidos aos nativos pelos encomenderos (Dussel, 1993; Gerbi, 1992). Essa postura crítica revela a busca para conciliar respeito, direitos e dignidade dos povos indígenas com a conciliação dos interesses europeus.

Segundo a análise da historiadora brasileira Laura Mello e Souza (1996, p. 14-17), os indígenas não ocupavam uma posição de verdadeiros subordinados da monarquia espanhola. Isso se deve, conforme registrado na obra do espanhol Las Casas (1991), ao fato de que a monarquia permitia que os conquistadores utilizassem métodos brutais. Instaurar a vida civil, baseada nos preceitos cristãos europeus, no ambiente americano, exigia um considerável investimento de tempo, mente e ações políticas. A dedicação e o comprometimento moral dos missionários como Las Casas (1991) revelaram-se insuficientes para corrigir os efeitos desastrosos de um processo colonial fundamentado na exploração dos povos americanos.

As áreas de colonização espanhola na América foram, consequentemente, locais de intensa atuação da Igreja na conversão e na repressão de antigos costumes e crenças indígenas. Os sacerdotes católicos agiam para que os ameríndios assimilassem a estrutura dualista cristã do ‘bem e do mal’ e a ideia da salvação e da redenção da alma tão caras ao imaginário cristão (Gruzinski, 2001, p. 280; Elliot, 1972). Muitas vezes, a adoção da religiosidade estrangeira pelos indígenas funcionava como um mecanismo interno de defesa contra as perseguições e as práticas inquisitoriais.

As sociedades coloniais, em grande medida, vistas como possuidoras de deficiências estruturais, eram explicadas pela brutalidade e injustiças da conquista. Atacando os nativos, os ibéricos instauraram, na América, o chamado “estado de guerra”, e romperam premissas fundamentais da vida civil com bases cristãs europeias (Gerbi, 1992). As Índias Ocidentais, provavelmente, pareceram aos olhos dos espanhóis colonizadores, mais como uma rica presa que se poderia devorar do que um conquista a ser cuidada (Mann, 2011; Grant, 2008). A conquista da América espanhola ocorreu de forma exploratória, onde a busca por terras para povoamento não era o objetivo, pelo contrário, os conquistadores já ocupavam o espaço que mais os interessava e apropriavam-se da riqueza ali encontrada.

Os conquistadores não vinham para a América em busca de terras para povoar, eles ocupavam o espaço, apropriando-se de suas riquezas. O Novo Mundo lhes pareceu mais uma rica presa que se poderia devorar do que uma conquista a ser cuidada? Provavelmente (Crosby Jr, 2011; MANN, 2011). Quando o homem “remove” um objeto do estado natural e o modifica com seu trabalho, reúne ao objeto algo que é seu, transformando-o em sua propriedade. Atacando os nativos, os ibéricos instauraram, na América, o “estado de guerra” e romperam premissas fundamentais do “comércio de benefícios” e da “vida civil” (Pagden, 1998; Stannard, 1993). A brutalidade e as injustiças da conquista explicavam, em grande medida, as deficiências das sociedades coloniais. Na primeira metade do século XVI, os soldados espanhóis sediados na província do Rio da Prata e do Paraguai, sob o comando do governador local empreenderam, sem sucesso, diversas campanhas militares contra os nativos do grupo Agaces, na tentativa de submetê-los ao controle da Coroa Espanhola. Pretendiam frear o avanço dos Agaces sobre os guaranis, até então “aliados” dos europeus (Koerner, 1999).

Mesmo após a morte de diversos combatentes, de ambos os lados, os Agaces continuavam a resistir bravamente às tentativas de controle estrangeiro em suas terras. A insubordinação ao rei espanhol resultou em uma trágica sentença, levando mais de uma dezena de Agaces à pena de morte, enquanto outros tantos foram condenados à prisão. Segundo a sentença proferida pelo governador da província, os Agaces foram considerados os únicos culpados por todos os roubos e mortes que toda a terra havia sofrido (Elliot, 2018; Fernandez-Armesto, 2015).

A figura do demônio era onipresente no continente americano, manifestando as características e habilidades típicas do demônio clássico. Tais habilidades incluíam a capacidade de aparecer e desaparecer à vontade, falar, metamorfosear, possuir as almas e corpos de espanhóis, influenciar nos sonhos dos indígenas e negros, além de fazer pactos com feiticeiros e bruxos (Freire, 2006). Os europeus, ao confrontarem essa realidade, percebiam um continente no qual o demônio havia tido tempo de “fortificar-se”, já que se tratava de um território desprovido das muralhas espirituais da Igreja (García, 2011). Essa concepção é perceptível na descrição feita pelo espanhol José de Acosta (1894, p. 154) que, ao estar na América de 1571 a 1587, considerou-a como o reino absoluto de Satã.

1.2 Surgimos todos iguais?

Entender a criação do universo através de uma visão não europeia nos faz entender a pluralidade organizacional de muitos povos pelo mundo. As sociedades que habitavam o continente americano antes da chegada dos europeus no século XVI possuíam um aspecto notável de apreciação e interesse no cosmos. A prática da observação astronômica desempenhava um papel central, especialmente nas sociedades mesoamericanas, que abrangiam os territórios desde o México até Honduras, englobando as culturas dos maias e astecas. Essa prática revestia-se de grande importância na estrutura social, uma vez que os astros, notadamente o Sol e a Lua, estavam intrinsecamente associados às divindades responsáveis pela criação do Universo. Dessa maneira, o que atualmente chamamos de “astronomia” no período pré-colombiano, encontrava-se ligado ao contexto religioso dessas civilizações (Elliot, 2018; Gruzinski, 1988; Gerbi, 1992).

Os antigos mesoamericanos acreditavam que as essências, substâncias imperceptíveis, haviam penetrado todos os seres mundanos durante a criação do mundo. Estes provinham de uma substância divina originada pela divisão do grande ser primordial que os deuses criadores, Quetzalcóatl e Tezcatlipoca. Assim, a Terra e o Céu formaram-se como duas partes opostas e complementares do cosmos, feminino e masculino, respectivamente. As quatro árvores ou hastes foram criadas para sustentar o mundo, bem como para indicar as direções do espaço e comunicar os três níveis de verticalidade: Submundo (lugar de obscuridade, sacrifício e morte), Terra e Céu (simboliza luz, fecundidade e vida) (Baudez, 2005).

Na complexa visão cosmogônica dos povos Mesoamericanos, com ênfase nos nahuas, existia a lenda dos Cinco Sóis, que representam, por sua vez, cinco grandes eras sucessivas que simbolizam os quatro elementos essenciais da natureza: água, terra, fogo e ar (García, 2011; Baudez, 2011). Na obra intitulada *Historia de los mexicanos por sus Pinturas*, obra escrita por um anônimo do século XVI, relata sobre a criação e o princípio do mundo através dos deuses mexicas. Conforme descrito pelo espanhol que divulgou tal obra, García Izcabelceta (1882, p. 85-89), na cosmogonia asteca, o primeiro deus, *Tloque Nahuaque*, era considerado supremo, abstrato e criador de tudo. Mas ao mesmo tempo, dizia-se que os deuses nasceram do casamento de *Ometechuhtli* com *Omecihuatl*, senhor e senhora da dualidade e, em razão disso, a criação teve como ponto de partida o casal primordial. Dessa união surgiram as quatro primeiras divindades: o primeiro a nascer foi Tlatlauque Tezcatlipoca (o Vermelho), conhecido também por Camaxtli-Mixcoatl, deus patrono de Huexotzinco e Tlaxcala. Os outros filhos eram Yayanque Tezcatlipoca (negro), o maior e mais perigoso; Quizalcoatl e Ometecitl ou Maquezcoatl, também chamado Uchilobi pelos astecas. Com o nascimento dos deuses primordiais teve início a trama da criação do mundo, dos elementos naturais e das demais divindades.

A mesma explicação cosmológica foi encontrada no Códice Florentino, e acreditavam, no período da colonização espanhola, estarem vivendo a quinta idade. Bernardino Sahagún (1499-1590), outro frade franciscano espanhol que esteve na Hispanoamérica do século XVI, organizou um projeto de 1545 até o ano de sua morte, o chamando de *La Historia General de las Cosas de Nueva España*. Após um erro de tradução, recebeu o nome de *Historia general de las*

Cosas de Nueva España. O manuscrito mais bem preservado é comumente referido como o *Códice Florentino*, já que o códice é mantido na Biblioteca Laurentiana de Florença, na Itália. Contendo 2.400 páginas organizadas em doze livros, mais de 2.000 ilustrações desenhadas em parceria com homens Nahuá, documenta a cultura, a cosmologia religiosa (visão de mundo) e suas práticas rituais, a sociedade, a economia e a história natural do povo asteca. Na imagem abaixo é representado pela “Pedra dos Sóis” as cinco idades ou sóis do mundo:

Figura 1 - Deuses dos antigos mexicanos, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Tlaloc e Paynal.



Fonte: Historia general de las cosas de Nueva España, Fólío 31 (1829).

Os missionários cristãos, nos estágios iniciais do período colonial na região mesoamericana, empreenderam a destruição extensiva dos códices pictográficos, notáveis por representarem um sistema de notação característico

do México Central. Desde a década de 1520, mas principalmente a partir da segunda metade do século XVI, os missionários que atuavam na Nova Espanha mostraram especial curiosidade por alguns aspectos das culturas indígenas, principalmente pelos calendários, pelos deuses e pelas festividades relacionadas a eles. Apesar das destruições indiscriminadas de manuscritos, os religiosos perceberam a importância da compreensão das tradições indígenas para que pudessem realizar uma evangelização eficiente e combater a idolatria.

Muitas sociedades buscaram explicar através da mitologia o surgimento do universo. O mesmo aconteceu na Mesoamérica com os astecas que, por diversas vezes, criaram e recriaram os mitos de criação dos sois e do homem, ressignificando de tempos em tempos a participação dos deuses nesses acontecimentos (Buel, 1915). Com a explicação minuciosa dada pelo García Icazbalceta:

“Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, para que segun en la cosa que entendían ó se les atribuyan, así le ponían el nombre, y porque cada pueblo les ponían diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombra por muchos nombres” (Icazbalceta, 1882, p. 86).

Ao abordar dois frades franciscanos espanhóis, nos deparamos com os mesmos nomes de deuses escritos de distintas maneiras, conforme o próprio Icazbalceta (1882) alertou. Concluído o mundo, tem início outra etapa, a sequência dos quatro sóis imperfeitos. Percebendo a necessidade de mais luz e calor, após a destruição da primeira geração de homens, *ezcatlipoca* se transforma em sol, ficando à incumbência dos demais deuses a criação dos novos homens que habitariam a terra, que no caso teriam sido os gigantes. Após um período de 676 anos, *Quetzalcoatl* derruba *Tezcatlipoca* que, ao cair na terra, se transformou em um jaguar³, devorando toda a humanidade, conforme o espanhol Icazbalceta relata:

Bolviendo á los gigantes que fueron criados en el tiempo que tezcatlipuca fué sol, dicen que como dexó de ser sol perecieron

3 Nomenclatura de animal utilizada para relatar o maior felino das Américas. Buscar maiores informações no capítulo dois.

y los tigres los acavaron y comieron, que no quedó ninguno; y estos tigres se hizieron desta manera: que pasados los treze vezes çinquenta y dos años, queçalcoatl fué sol, y dexólo de ser tezcatlipuca, porque le dió con un grande baston y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre, y salió á matar los gigantes, y esto parescé é en el çielo, porque dizen que la ursa mayor se abaxa al agua porque es tezcatlipuca, y que está alta en memoria del [...] y quedó por sol tlatlocatecli, dios del infierno, el qual duró hecho sel siete vezes çinquenta y dos años, y son trezientos y sesenta y quatro años [...] (Icazbalceta, 1882 p. 88).

A passagem acima apresenta uma narrativa sobre o ciclo de vida de gigantes e divindades na tradição mesoamericana, especificamente relacionada a figuras como Tezcatlipoca, Quetzalcóatl e Tlatlocatl. A origem, transformação e destino desses seres, se conectam diretamente a eventos celestiais e terrestres. A utilização de elementos como a transformação de Quetzalcóatl em tigre e a associação de fenômenos celestiais, como a Ursa Maior, confere um caráter mítico e ritualístico à história, que pode explicar aspectos cosmológicos ligados a rituais e crenças religiosas das sociedades mesoamericanas.

Esta criação dos quatro sóis compreendeu um período aproximado de dois mil, seiscentos e vinte e oito anos (Baudez, 2011, p. 24-30). Cansados da luta e da criação de mundos imperfeitos, os deuses decidem se unir para levantar o céu e reiniciar a criação. Objetivando erguer a abóbada celeste que caiu com as chuvas, do centro da terra se dirigiram para quatro direções distintas. O frei descreve que para que os ajudassem, criaram quatro homens, Tezcatlipoca e Quetzalcoatl se transformaram então em árvores e levantaram o céu, deixando-o como o conhecemos hoje (Icazbalceta, 1882, p. 88).

O Códice Telleriano Remensis consta com a representação pictórica do deus Tezcatlipoca e de outros deuses, acompanhadas por textos em espanhol. Tal fato deve ser analisado enquanto documento confeccionado com papel e a direção de leitura coincidir com aquela utilizada nos textos ocidentais; dentre outros motivos, revelam que tal manuscrito foi patrocinado e compilado por esses colonizadores espanhóis. O conteúdo dos textos em caracteres latinos sugere ainda que foi realizado especificamente por missionários (Tucker, 2019; Keber, 1995).

Figura 2 - Tezcatlipoca.



Fonte: Historia general de las cosas de Nueva España, Fólío 9 (1830).

O deus Tezcatlipoca, conhecido como espelho fumegante, era um dos deuses do antigo panteão mexicano que possuía as mais diversas formas e atributos. Seu nome aludiu originalmente ao céu noturno. Ele estava relacionado aos deuses das estrelas, à lua e aos deuses da morte, do mal e da destruição. Era o "eternamente jovem", patrono dos feiticeiros e guerreiros, além de possuir o dom da onipresença e da onisciência (Olivier, 2003; LópezAustin, 1980; Buel, 1915). Para entender o motivo de cada descrição dos mais distintos deuses, é preciso entender que cada deus era semelhante à sua criação. Cada deus era um tipo peculiar de força que caracterizou uma espécie, desde o início dos tempos, e continuou a formar parte essencial dos indivíduos atuais desde que circulou como o tempo na Terra. Sua participação foi decisiva para os seres criados e influenciou seus ambientes e trajés, suas propriedades e poderes, seu espaço de ação e suas vítimas. A diferente composição dos deuses explicava a sua heterogeneidade e, daí, a sua oposição e diferença. Por esta razão, os seres e as coisas na terra pareciam competir entre si, alcançando um domínio temporário

uns sobre os outros. Os deuses eram mutáveis, assim como as qualidades que os compunham (Baudez, 2011; Dias, 1986).

Sobre a instauração do quinto sol, Bernardino Sahagún (1829, p. 536-541) informa que, reinando a escuridão sob o mundo, os deuses se reuniram em Teotihuacan com o objetivo de instituírem um novo sol. Dessa assembleia ficou decidido que uma divindade se jogaria no fogo sagrado, para se transformar em sol. O frade franciscano espanhol relata que primeiro foi Tezcuiztécatl que, amedrontado, recuou quatro vezes. Com isso, Nanauatzin entrou, transformando-se em sol, seguido então pelo envergonhado Tezcuiztécatl que se transformou em lua. Na sequência, entraram também no fogo sagrado uma águia e um tigre. Daí o nome quauhtli-océlotl,⁴ dado aos guerreiros⁵ hábeis e distinguidos em batalhas. Terminada a cerimônia, os deuses ficaram esperando para ver de onde sairia o sol. Contudo, este não aparecia.

Sem saber onde surgiria o sol, os deuses se puseram a olhar para todas as direções e apenas Quetzalcoatl, Totec, os Mimixcoa e quatro mulheres sabiam que este apareceria no oriente, relata o espanhol Sahagún (1829, p. 540). Primeiro saiu o sol, tão reluzente que queimava os olhos; logo em seguida apontou a lua. De acordo com a crença, os dois tinham o mesmo brilho no início, o que levou mais uma vez a uma reunião dos deuses, que decidiram que a lua deveria ser punida, nocauteada por um coelho, escurecendo a face. Mas os dois astros não se moviam. Para tal, o novo sol ordenou aos demais deuses que se imolassem em sacrifício na fogueira sagrada. Só então tomariam seu curso no firmamento (Buel, 1915; Bauer, 1991).

4 Ocelot é um dos nomes dados para representar o jaguar, popularmente conhecida como onça-pintada (vide capítulo dois).

5 Para saber mais sobre os guerreiros-jaguar, feiticeiros e deuses personificados, consultar o capítulo três.

Figura 3 - Quetzcalcoatl.



Fonte: Historia general de las cosas de Nueva España, Fólío 9 (1830).

Tal como a divisão tripartida do espaço, surgiram a partir de então três grandes épocas cósmicas: uma época em que os deuses existiam pacificamente sem criar; uma segunda em que tiveram uma intensa atividade criativa (dentro do qual ocorreria a aventura mítica) e outra em que a aventura mítica parou, com a criação do mundo e dos seres humanos. Para que o mundo existisse, os deuses tiveram que morrer. O nascimento do Sol marcou esse momento. Os deuses morreram na aventura mítica, mas não desapareceram do cosmos. Os deuses morreriam porque a sua morte era a sua passagem do reino puramente divino para o reino mundano. Suas características morreram no processo de criação porque se tornaram a parte mais importante dos seres criados. Tudo o que existia no mundo tinha origem divina, assim como o deus Quetzalcoatl que foi considerado um deus da criação. (López-Austin, 1996; Krickeberg, 1995).

Importante ressaltar que tais escritos foram feitos por um europeu, especificamente um espanhol, que esteve convivendo e vivenciando uma imersão cotidiana numa cultura cuja existência era até então desconhecida. Ou seja, tentar compreender este até então desconhecido, não ocorreria (ou melhor, quase nunca) de maneira a ter os olhos brilhando pela vivacidade do novo. Assim dizendo, encarar o desconhecido significou implementar o olhar etnocêntrico do cristianismo europeu ao entendimento pluralista de Universo dos povos originários pré-colombianas.

Na Idade Média, Santo Agostinho escreve entre 413 e 426 a obra *A cidade de Deus*, com objetivo de expor e defender a sua ideia de um universo todo harmonioso, composto pela junção dos contrários. Dessa forma, todas as criaturas, “normais” ou anômalas, com exceção dos gigantes, têm o seu lugar garantido na Grande Cadeia dos Seres, pois descendem do mesmo homem, Adão. Para o nativo das Índias e cronista Felipe Guaman Poma de Ayala (1936), autor de *Nueva crónica*, um bilíngue que se expressava em espanhol e quéchua, a história não era tão unilateral assim. O ameríndio mergulha em um labirinto temporal e espacial de ordem narrativa: ele combina o que aconteceu na Europa com o que aconteceu no Peru. Assim, entrelaça duas histórias paralelas, fabulosas e míticas: tudo o que acontece na América e na Europa tem um desenvolvimento paralelo ao da Bíblia. Desta forma, o nascimento de Jesus Cristo terá que coincidir, a partir do ângulo mítico e temporal, com a senhoria de Cinche Roca Inca. As duas etapas definitivas acabam por ser simultâneas: a Quinta Era Europeia (que começa com o nascimento de Jesus Cristo) e a Quinta Era Americana (que começa com a senhoria dos incas), coincidem com o tempo (Ayala, 1936, p.10-16).

A Gênesis bíblica, quando analisado o Éden descrito no livro de Gênesis 2 (9-14) pode ser reduzida a um esquema semelhante a concepção quéchua, presente na Nueva Crónica, pois uma vez que o céu e a terra foram separados, depois que a luz é feita (isto é, após o nascimento do Sol), plantas e animais são criados e Adão e Eva são produzidos (Duviols, 1977; Evans, 2004).

A Teogonia de Hesíogono segue um padrão diferente, conforme o sacerdote franciscano que esteve no México, García Icazbalceta (1882, p. 30-32) relata. O sol ou o nascimento dos deuses é narrado como fenômenos naturais: Gaia, a Terra; Poseidon, o Oceano; Nyx, a Noite; enquanto os deuses supremos,

como Zeus e Hera, incorporam poderes físicos ou abstratos. Por essa razão tem sido insistido que a teogonia (nascimento dos deuses) é, ao mesmo tempo, uma cosmogonia (nascimento do cosmos) (Schmidt, 2007; Dias, 1986).

Guamán Poma de Ayala (1936, p. 36-39) concebia o tempo, o espaço e as relações sociais em termos dicotômicos. Para ele, o mundo era basicamente dividido entre espanhóis, viracochas ou cristãos, ou não-índios e índios. Assim, os ingleses, os franceses, os portugueses, os judeus etc. eram todos espanhóis ou cristãos e, conseqüentemente, Adão e Eva poderiam ser considerados como tais. Portanto, não foi difícil para nosso cronista indígena argumentar que os índios, como descendentes de Adão e Eva, já eram cristãos, e ele até se permite apresentar como evidência que o nome Huari Huiracocha Runa da primeira idade reflete a origem cristã desses índios: para Guamán Poma, o termo Viracocha significava tanto espanhol ou cristão quanto Deus, o Criador do Universo.

Guaman Poma de Ayala (1936) teve enorme esforço para adaptar o relato bíblico (e toda a história da Europa) às categorias míticas próprias da concepção quéchua do cosmos. O mundo foi feito por Deus nos seis dias da semana lunar hebraica (já que Deus descansa no sétimo dia). O mesmo autor aceita-o como estabelecido pela Bíblia. Mas isso não é suficiente. O mundo não está acabado de fazer, apesar do que a Bíblia o diga, em apenas seis dias. O mundo, para ser pleno, deve passar por quatro etapas, até chegar a uma quinta, decisiva (igual que acontece no mito náhuatl dos Cinco Soles).

Mas depois o desenvolvimento do relato assume uma complexidade maior. De fato, a partir das pp. 48-49 do manuscrito (pp. 40-41 SXXI), Guaman Poma de Ayala (1936, p. 4849) relata sobre um homem (Runa) e uma mulher (Warmi), vestidos de peles, à semelhança do que se vê no desenho de Adão e Eva. Deste primeiro casal nascem os restantes seres humanos (a mulher para sempre em pares, uma fêmea e um macho). Para unir o relato que se produz em terras da América com o relato bíblico, afirma que estes índios saíram da Arca de Noé e que seus filhos se chamavam Pacarimoc Runa, Homens da Aurora (a visão americana do nascimento do mundo afirma que este surge pela manhã e, portanto, do oriente). No entanto, a partir daqui Guaman Poma descreve, de um modo paralelo ao mesmo tempo que fabuloso e histórico (mítico, pois), o nascimento dos deuses e o aumento do senhorio inca, até a chegada dos espanhóis.

Figura 4 - Crió Dios al Mundo.



Crió Dios al Mundo • Entregó a Adán y a Eva • Adán, Eva • mundo • papa.

Fonte: Ayala (1936, p. 12).

Na concepção de criação de Universo, o ameríndio (Ayala, 1936, p. 40) existiu cinco gerações para que viessem os descendentes legítimos de Adão e Eva. O uso das cinco eras do mundo por Guamán Poma está indubitavelmente ligado ao contexto histórico da sociedade colonial em que ele vive e à percepção eminentemente andina da conquista espanhola. Por isso, ele usa o termo "eras" e não "sóis" em sua periodização do mundo andino e as apresenta em uma relação de continuidade e não como ciclos cósmicos independentes.

O ameríndio começa explicando que na primeira Geração de Índios foram os *Vari Vira Cocha*; a segunda geração foram os *Vari Rune*, a terceiros, *Purun Runa*, depois da qual a *Auca Runa* e, a partir da quinta era, onde reinam, diz Guaman Poma, o *Ingas*, descendentes legítimos de Adão e Eva e múltiplos de Noé. A distinção de tal concepção se inicia na comparação da criação da cosmovisão de

que enquanto para o ameríndio, as separações eram chamadas de eras, pois tiveram, para além de um caráter genealógico, o caráter também cosmológico.

É preciso levar em consideração que, tanto as sociedades pré-hispânicas dos Andes Centrais quanto as que habitavam a Mesoamérica (especialmente as do atual México) possuíam suas próprias visões cosmogônicas e seus próprios modelos de compreensão do tempo, do espaço e do passado. No seu auge, a cultura asteca teve tradições mitológicas e religiosas ricas e complexas, bem como alcançou notáveis realizações arquitetônicas e artísticas acima relatadas. Ao analisar a irrupção de outras formas de percepções do real que não a dos próprios indígenas, percebe-se que a realidade colonial transcorria num tempo e num espaço distintos, baseava-se em outros conceitos de poder e de sociedade, desenvolvia abordagens específicas da pessoa, do divino, do sobrenatural e do além (Santos; Pereira Neto, 2020; Gruzinski, 2001, p. 271). Existiu um frade franciscano espanhol chamado Toribio de Benavente, conhecido como Motolinia (2014), que indaga a respeito das várias histórias de criação do mundo para os andinos. O missionário que chegou no México como parte do grupo de doze franciscanos enviados para o continente americano, desempenhou um papel ativo na conversão e evangelização dos povos indígenas. Sua principal obra *Memorial breve acerca de la fundación de los conventos y de cómo se han de labrar y fundar las iglesias*, foi escrita em 1541 com o intuito de abordar questões relacionadas a fundação de igrejas, conventos, detalhes sobre as práticas de evangelização e os desafios enfrentados pelos franciscanos para propagar o cristianismo entre as populações indígenas. Com respeito a origem dos nativos das Índias Ocidentais, Motolinia descreve que todos somos originários de Noé:

Con respecto al origen de los indios, tema de gran repercusión en toda Europa y planteado con insistencia en las crónicas de Indias, nuestro autor aventura posibles explicaciones, aunque parece decantarse, como señalamos, por una raíz común, la de Noé, resolviendo de esta manera el problema histórico-teológico de la naturaleza de los pobladores de estas tierras, al incorporar- los a la historia universal de la salvación cristiana (Motolinia, 2014, p. 54).

Os inúmeros relatos dos escritores espanhóis quinhentistas/seiscentistas demonstram a imensa preocupação dos povos em explicar as origens da criação do mundo e da humanidade, diferente da forma católica na qual os viajantes

europeus acreditavam. Com efeito, a lenda dos Cinco Sóis aparece associada aos Quinametzin em muitos outros documentos do período colonial mexicano. Francisco López de Gómara (1511-1566), eclesiástico e cronista oficial da Coroa, apresenta uma versão do mito em que os primeiros humanos foram situados não na primeira era do mundo (como em *Historia de los mexicanos*), mas na segunda. Em sua obra nominada *Historia de la Conquista de México*, observa que os índios de Culúa confirmavam a existência de quatro sóis ou eras primordiais, com exclusão da quinta era, do momento da chegada dos espanhóis na América. Gómara (2007, p.387) descreve que o primeiro Sol foi destruído pela ocorrência de um grande dilúvio, que extinguiu todos os habitantes do mundo. O segundo Sol pereceu quando caiu sobre a terra, época em que habitavam homens de 20 palmos de altura (mais de 4 metros). O terceiro findou, ao ser consumido pelo fogo, que aniquilou todas as pessoas e animais. Por fim, o último Sol deixou de existir com a ocorrência de um grande furacão que arrasou todas as casas, árvores e pedras. Francisco Gómara (2007, p. 13) possuía uma visão de escrita da história essencialmente cristã e providencialista, na qual o homem existe unicamente para cumprir os desígnios da Providência Divina. Ignora toda e qualquer forma de temporalidade que difere da sua, caracterizando os mitos indígenas sobre a criação do mundo e da humanidade como meras fábulas e mentiras que “eles contam”.

Outro importante documento do México colonial quinhentista e que contém valiosas informações é a obra intitulada *Historia de las Indias de Nueva España* ou *Códice Durán*, de autoria do frade dominicano Diego Durán (1537-1588). Natural de Sevilha, Durán chegou ao México com apenas cinco ou seis anos de idade, onde passaria toda sua vida adquirindo uma compreensão da cultura e da língua nahua inigualável em seu tempo. Sua *Historia de las Indias de Nueva España* foi escrita entre os anos de 1576 e 1581 e divide-se em três partes que tratam da religião e da história dos diversos povos que habitavam o México Central à época da colonização e do domínio espanhol. O dominicano tenta assimilar os costumes e a religiosidade indígena, acabava por não querer se desfazer de certos elementos.

Segundo o cronista Diego Durán (2015, p. 7), o primeiro livro do Antigo Testamento e a história contada pelo antigo morador de Cholula, no qual teve contato, eram condizentes, visto que tratavam do mesmo assunto: a criação

do mundo, sua forma e a natureza gigantesca. Durán (2015, p. 18) elimina dos seus relatos todos os traços que não considera verdadeiros e compatíveis com a leitura dos textos bíblicos. Quando os mantém, adapta-os à sua maneira, descartando de antemão “falsas fábulas”, histórias contadas pelos velhos anciãos que não encontravam similaridades com as Sagradas Escrituras e, então, distorcia a história da criação do mundo e a origem da humanidade - homens que nasceram de mananciais e fontes, outros que nasceram de certas covas, e outros ainda que alegavam descender diretamente dos próprios deuses (Soustelle, 1987). O clérigo não duvida nem por um segundo de que os antigos mexicanos eram, na verdade, autênticos peregrinos e forasteiros, descendentes diretos das dez tribos de Israel e que trilharam um caminho semelhante ao que foi percorrido por Moisés e os hebreus quando saíram do Egito em busca da Terra Prometida (Durán, 2015, p. 2).

Mais do que analisar as obras do período da Hispanoamérica, é preciso indagar as fontes e os códices produzidos, para questionar o porquê da produção pré-hispânica ser tão distinta da era da colonização. Não podemos incorporar tais fontes como nativas, devido à grande participação e influência, a exemplo de Durán. O principal objetivo do Códice era servir como manual para os missionários sobre as culturas, mesoamericanas. O objetivo dos cronistas religiosos não era preservar a cosmogonia nahuatl ou quéchua, mas sim compreender elementos que achavam necessários para conversão, bem como descrever aspectos semelhantes do cristianismo para que pudessem provar pressupostos do pensamento cristão, como a unidade criacional e motivos para demonizá-los (Santos, Pereira Neto, 2020; Keber, 1995).

Conforme legitimavam sua visão de mundo, os astecas mantinham a crença de que o universo fora criado por seus deuses em quatro ocasiões, sendo este ciclicamente destruído e recriado, o que evidencia a inerente instabilidade do cosmos, condenado à destruição desde sua origem. Diante desse cenário ameaçador, a religião foi organizada para preparar a sociedade e conviver com a possibilidade da aniquilação. Confrontada por essa condição angustiante, a sociedade mesoamericana convocava seus membros a preservar a criação divina e, conseqüentemente, a própria sociedade e a vida, por meio de rituais e celebrações que incluíam sacrifícios humano. O conteúdo mítico assumia a função de um modelo ou padrão, prescrevendo comportamentos específicos

que contribuía para a manutenção da ordem estabelecida. O mito, assim, oferecia modelos que procuravam organizar a sociedade dentro de esquemas considerados ideais e sagrados (Eliade, 2002; Dussel, 1993). Essa dimensão, como descreve Alexandre Navarro (2010), conferia a esses povos a sua legitimidade dentro das concepções de mundo, de ser humano e de sociedade.

Diante desta reflexão, as diferenças entre as tradições pré-hispânicas e ocidentais aparecem em relação ao que se entende, por um lado, por dualidade e, por outro, por dualismo. Enfatizando a busca dos significados, nomes, localidades e representações atribuídas ao jaguar, lendo sempre os relatos produzidos pelos europeus da Hispanoamérica com olhar atento, tentaremos sempre lembrar que a curiosidade não era vista enquanto encantamento genuíno. As descrições não eram tidas como intencionadas em apenas descrever o Novo. Lembrar que civilizações já existiam muito antes do contato com o Europeu nos remete a analisar o papel dos animais na representação da criação dos mundos. Para além disso, analisar os reais motivos que fizeram com que os europeus aqui abarcassem é saber o que regia e ainda rege o mundo: interesses comerciais. Não apenas focar no entendimento do animal enquanto um deus, dos homens que buscavam ter os ferozes atributos do maior felino das Américas, mas concentrar-se no galgar do entendimento da incorporação da filosofia natural.

CAPÍTULO 2

2 FERROZMENTE ALI QUE TEM AQUI

A introdução dos felinos do Novo Mundo nas narrativas dos cronistas ocorreu após a chegada de Américo Vespúcio, o primeiro a mencionar a presença de feras desse tipo nas Índias Ocidentais. Essa tradição ocidental, consolidada ao longo dos séculos, contrasta com a presença notável dos felinos, remontando aos escritos de Aristóteles, Plínio entre outros. Na Idade Média, o leão, por exemplo, foi uma fera proclamada rei dos animais (Quammen, 2007; Asúa, French, 2005). Pedro Mártir de Anglería, espanhol, dedicou a sua escrita para descrever plantas e animais vivos que suportavam a travessia entre o Novo e o Velho Mundo. Sua obra mais famosa *Decadas del Nuevo Mundo*, relata descrições sobre felinos encontrados nas novas terras e que eram mais familiares para os europeus do que quando comparados a outros animais encontrados no território americano, a exemplo do tapires (Anglería, 1989, p. 275).

Ao analisar a discussão a respeito desses felinos do território americano, nos deparamos com termos como “tigre” para se referir à espécie que atualmente denominamos como “onça”. Tais nomenclaturas nos fazem perceber o uso das palavras conhecidas para tentar descrever o desconhecido ou exótico, incorporando esse elemento para reconhecer normalidade (Gerbi, 1992, p. 18). Os felinos são animais de enfoque do presente trabalho e possuem distintas nomenclaturas. Na América espanhola, a onça, onça-pintada, *jaguar* ou *jaguetê* é um animal carnívoro da família *Felideos*, *Felis onsa*, conhecido como *Panthera onca* (Linnaeus, 1758). A familiaridade entre espécies distintas, hoje analisada a partir do prisma de um campo de saber das ciências naturais conhecido como sistemática, também se fazia visível para o homem do início da era Moderna. O paradigma, porém, era outro. As figuras de linguagem das similitudes eram as convocadas para expressar e assinalar semelhanças visíveis, encontradas na superfície dos seres (Foucault, 1999, p. 40-42). Os sinais de uma afinidade poderiam se encontrar, por exemplo, na profunda similaridade física de alguma estrutura anatômica em especial. Estas conveniências não passaram despercebidas aos olhos dos espanhóis, quando se depararam com uma alimária que denominaram como tigre americano (Motolinia, 2014, p. 328; León, 2005, p. 84; Ayala, 1936, p. 55;

Lizárragada, 1916, p. 202; Cobo, 1891, v. 2, p. 339; Oviedo y Valdés, 1855, v. 4, p. 301; Sahagún, 1830, p. 149; Herrera y Tordesillas, 1601, p. 196-197).

O conhecimento dos nomes de origem indígena é fundamental para poder resgatar e diferenciar informações sobre a fauna e a flora em relatos antigos, escritos por missionários, curiosi⁶ e homens de letras europeus (Almaça, 1991). O chamado *Códex Florentinus* possui partes de cópias de documentos originais astecas; uniu os relatos dos nativos e anotações sobre as percepções de Sahagún (1830) acerca dos povos do planalto central mexicano em uma obra de doze livros. Nas páginas 17v-18r do *Codex Florentinus*, Livro IX [Sumário nas Figuras 1.9 e 1.10], Capítulo Quarto, Sahagún (1830, p. 143) registrou que chamavam a jaguatirica como *tlatlauhqui ocelotl*. O missionário franciscano espanhol conhecido como Motolinia (2014, p. 91), também nomeou como “onza o gato onza: conocido también como ocelote, del náhuatl ocelotl, ‘tigre’ felino americano. Sendo que, *Tlatlauhqui* = vermelho; *océlotl* = jaguar ou onça (Papavero; Teixeira; Llorente-Bousquets, 2015, p. 23).

O nome jaguar não se enraizou muito nos países latino-americanos porque *ya’wara* queria simplesmente dizer “fera” (Holden, 1968). Se por um lado, a origem de boa parte dos vocábulos disponíveis pode auxiliar na escolha de um ou outro nome de âmbito mais geral, por outro lado, nos impossibilita de fazer uma opção única. Há numerosos exemplos de nomes de origem nativa de árvores, peixes, répteis, aves e mamíferos, por exemplo, que são extremamente funcionais quando traduzidos. O que, por si só, já demonstra a sofisticação de uma sistemática indígena (Farber, 2000). O missionário jesuíta Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 334) chamou um certo animal que nasce nestas Índias de tigre. Atualmente, conhecemos como onça-pintada o animal em questão.

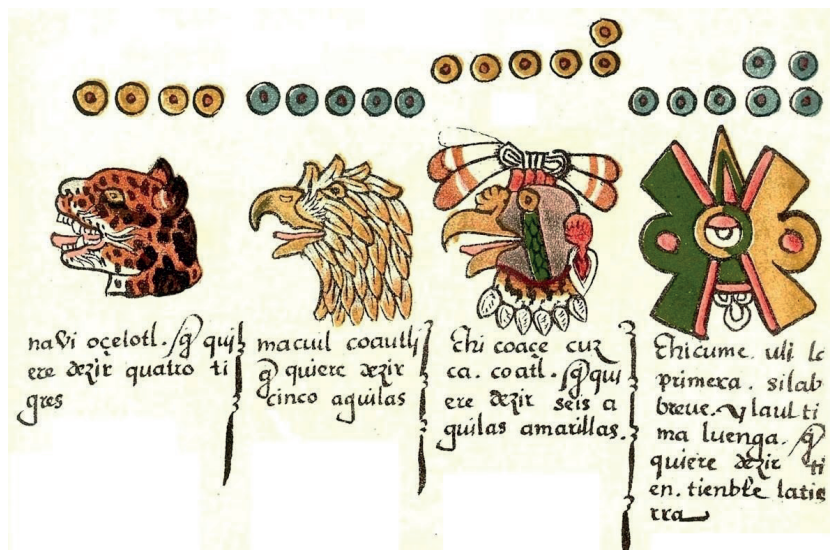
A terminologia *onza*, empregada por alguns espanhóis durante a colonização da Hispanoamérica, causou muito espanto e curiosidade, como relata Bernabé Cobo (1891 v, 2, p. 338): “Llaman los españoles Onza a cierto animal que nace em estas Indias, que no sé si le dan este nombre porque sea de la misma especie que la de Europa, o por alguna semejanza que con ella tenga.” Mas, como analisar

6 A denominação de curiosi rerum ou virtuosi era empregada para delimitar os pesquisadores e estudiosos nos séculos XVI e XVII, que compreendiam o conhecimento como uma atividade coletiva, portanto, os resultados obtidos individualmente eram transmitidos uns para os outros, para eventuais críticas ou adições (Papavero; PujolLuz, 1997, p. 2).

o desconhecido para quem não está por perto para ver? Utilizando-se de nomes de animais que até então eram conhecidos para descrever o que ainda era novo: “[...] e los animales que en la Tierra-Firme llaman los españoles tigres, e los indios los nombran en diversa manera, segund la lengua de aquellas provincias, donde los hay (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 400).” Devido a sua *similitude* física com o jaguar, existiu uma analogia entre o tigre do Velho Mundo com o tigre do Novo Mundo, também chamado de *ochies* por Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 233; 603), e Uturuncu na língua peruana (Cobo, 1891, v. 2, p. 339).

O franciscano espanhol Bernardino de Sahagún, autor da obra *Historia General de las Cosas de Nueva España*, escrito em 1547, relata aspectos da cultura asteca (partes redigidas em náhuatl) e descreve e ilustra sobre a fauna e flora natural da Nova Espanha. Sahagún (1929, p. 58) descreve os ocelotes como feras, denominados *océlotl* pelos astecas, para se referir à onça-pintada. O primeiro vice-rei da Nova Espanha encomendou, anos antes da obra do frei Bernardino, um manuscrito em que já constassem detalhes sobre essa cultura asteca, que ficou conhecido como *Códice Mendoza*. A nomenclatura de *océlotl* para se referir a *Panthera onca* já foi citada na folha 13 do códice:

Figura 5 - Ocelotl.



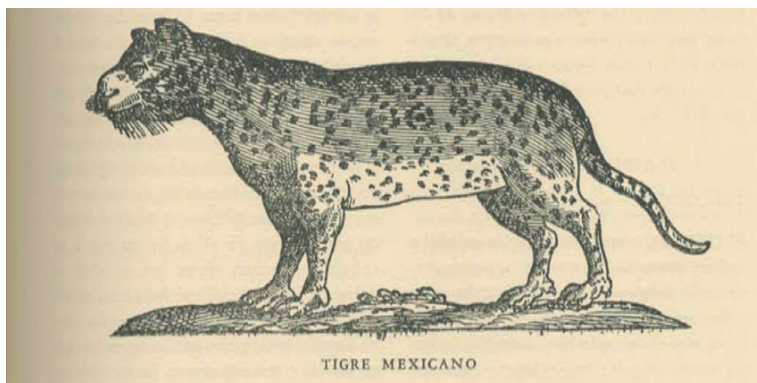
Fonte: Fólio 13r do Codex Mendoza, um códice asteca de meados do século XVI. Representa os sinais do calendário asteca para os dias 4 Jaguar, 5 Eagle, 6 Vulture e 7 Quake.

Com cor e ferocidade semelhantes ao tigre, com muitas manchas por todo o corpo, possuíam dentes, presas e unhas assustadoramente espantosas. A título de entender melhor sobre as características físicas do jaguar, o frei Bernardino de Sahagún (1830) descreve minuciosamente sobre o tamanho corporal, características faciais e pelagem:

Es bajo, corpulento, su cola es larga, y las manos son gruesas y anchas, y tiene el pescuezo grueso: tiene la cabeza grande, las orejas son pequeñas, el hocico grueso, carnoso, corto, y de color prieto, y la nariz grasienta: tiene la cara ancha, y los ojos relucientes como brasa: los colmillos son grandes y gruesos, los dientes menudos, chicos y aguzados las muelas anchas de arriba, y también la boca muy ancha tiene uñas largas y agudas. Tiene pescuños en los brazos y en las piernas, el pecho blanco, el pelo lezne, y como crece se vá manchando, y crécenle las uñas y garras: crécenle los dientes, las muelas y los colmillos, y regaña, muerde, y arranca con los dientes, corta, gruñe y brama, sonando como trompeta (SAHAGÚN, 1830, v. 3, p. 149).

A respeito de seu tamanho e costas, o frei Bernardino não poupa detalhes sobre as características físicas do então chamado tigre americano. Desde o século XVI, tal alimária consegue chamar tanta a atenção com as suas semelhanças e, ao mesmo tempo, espanto. Atualmente, se comprova através de estudos contemporâneos, as descrições que foram feitas no período de colonização. De corpo baixo e orelhas pequenas, manchas espalhadas por todo o seu corpo, desde a sua cabeça grande até a sua cauda longa, causa espanto e admiração. Em sua estatura, é pouco maior que o seu parente asiático, o tigre, pois atinge 1,20m de comprimento, sem a cauda, que mede 60 cm; e altura de 85 cm (Holden, 1968, p. 488). Toda riqueza descritiva foi desenhada por:

Figura 6 - Tigre Americano.



Fonte: Hernández (1959, v. 3, p. 301).

As cores desses tigres são brancas e à medida que crescem tornam-se manchadas, que variam entre os indivíduos. As manchas de cores rosetas podem incluir uma ou várias pintas em seu interior, e a forma das pintas também pode variar. As manchas e pintas da cabeça e pescoço costumam ser sólidas e na cauda elas se unem, de forma a aparecer banda (Sunkuist; Sunquist, 2002; Burnien; Wilson, 2001). O espanhol franciscano relata essas características e demais tipos de colorações do tigre americano: “Hay otros que son blanqueemos, manchados de prieto: hay otro tigre de pelo vermejo, y manchado de negro” (Sahagún, 1830, v. 3, p. 149-150). Fora essas colorações, o jesuíta espanhol escreve sobre pelagem parda e negra: “havanse pardos y negros com manchas rojas, blancas y negras (Cobo, 1891, v. 2, p. 338), que foi relatada através da Figura 7:

Figura 7 - Ochi.



Fonte: Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 405).

Outro espanhol que avistou e descreveu tal alimária, concordando com o desenho acima feito por Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 301), foi Acosta (1894, p. 423). O jesuíta espanhol descreveu a cor de fundo da pelagem do tigre americano como amarelo acastanhado (às vezes mais pálido), mas podendo chegar ao avermelhado, marrom e preto, para todo o corpo. A pelagem é coberta por rosetas, que servem como camuflagem, usando o jogo de luz e sombra do interior de florestas densas (Burnien; Wilson, 2001). Tal coloração meio acastanhada, foi descrita por Motolinia (2014, p. 91) através da similitude com um gato tipicamente

ibérico, o lince: “[...] color amarillento, semejante al lince [...]”. As similitudes encontradas por tais europeus na hora de descrever as distintas colorações que enxergavam, nos mostram que um mundo de novidade era palpável para o que um dia já foi conhecido: referenciais de animais europeus para se falar sobre o Novo Mundo.

A coloração da pelagem varia entre populações de tigres, e essas variações têm correlação com a geografia (Quammen, 2007, p. 296-297). O missionário Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 305) também comparou a cor destes tigres com muitas manchas por todo o corpo. Ainda segundo o missionário, estes eram tão ferozes e valentes que, não raramente, enfrentavam os cães dos colonizadores. E embora fossem perseguidos e mortos pelos cães, lhes causavam muitos arranhões e ferimentos. O jesuíta espanhol Cobo (1891, v. 2) lembra que tais felinos se assemelhavam em comportamento às raposas europeias, caçando e matando animais domésticos como galinhas e porcos. Esta descrição aparentemente corriqueira sobre o cotidiano colonial traz importantes informações sobre a conturbada relação que iria se estabelecer entre os colonizadores e os grandes felinos das Américas. Uma narrativa que indica a pressão que as populações destes animais iriam sofrer por serem considerados uma praga, uma ameaça ao desenvolvimento da pecuária nas colônias do Novo Mundo a partir do século XVI.

Figura 8 - *Tlalocélot*.



Fonte: Hernández (1959, v. 3, p. 302).

O segundo maior gato pintado da América do Sul, popularmente chamado como jaguatirica (*Leopardus Pardalis*), conveniente chamado pelos astecas como Tlalocélot são distintos por serem de menor estatura, quando comparado ao chamado tigre americano (Cobo, 1891, v. 2, p. 305). As diferenças entre eles foram registradas por Hernández (1959, v. 3, p. 301), que assimila bem todas as comparações entre tais alimárias. As manchas são as grandes diferenças quando comparamos esses tigres distintos dos trópicos. Tal alimária é de pequeno porte, de coloração amarela a castanha, com fileiras de manchas negras, as quais, no dorso, tendem a formar anéis algumas vezes abertos (Reis *et al.*, 2010, p. 468). Como Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 603) mesmo afirma, os tigres americanos possuem manchas menores e mais estreitas, quando comparados com manchas mais largas e diagonais, exclusivas dos tigres da Ásia e da Índia Oriental. Já os Tlalocelot, possuem manchas pardas e negras, não amarelas e brancas, como são os tigres do Velho Mundo (Hernández, 1959, v. 3, p. 301).

Havia uma alimária muito similar às descritas acima, porém, com uma diferenciação: os espanhóis fizeram analogia com o tigre como se fosse de tamanho médio e cor amarelada, mas que não possuíam cauda comprida e nem seu focinho alongado. Enquanto esteve no México no ano de 1538 no período de Corpus Christi, o frade espanhol Toribio de Motolinia (2014, p. 91) faz analogia com animais conhecidos da Europa, para tentar descrever como era tal fera: nem gatos e nem onças. Bernabe Cobo (1891, p. 305) também se preocupa em registrar as diferentes variações de gatos pintados que eram avistadas pelos espanhóis na Hispanoamérica. Registra o nome do então conhecido atualmente como *Leopardus jacobita*, chamado de gato montes pelo espanhol, de *Ozcollo* na língua peruana e de *Titi* pela língua aymara. Toribio de Benavente Motolinia (2014, p. 328) afirma que a palavra *ocotochtli* deriva do nahuatl *ocelotl*, que no plural fica *ocotochin*, que quer dizer um gato selvagem de grande ferocidade.

Há um princípio ecológico conhecido como regra de Bergmann, que analisa o padrão do tamanho do corpo de animais que vivem em regiões frias e que tende a ser maior do que os que habitam as regiões mais quentes (Quammen, 2007, p. 293). O missionário espanhol Bernabe Cobo (1890, 1891) analisou justamente esse aspecto, enfatizou que existiam algumas diferenças entre os gatos pintados residentes nas terras quentes e nas terras frias:

De Gatos monteses se hallan algunas diferencias así en las tierras calientes como en las frías; son comúnmente del tamaño y talle de los caseros, y en el color y fiereza semejantes al Tigre, con muchas manchas por todo el cuerpo; y tan fieros y bravos, que dan bien en que entender á los Perros, los cuales, aunque los rinden y matan, quedan dellos muy rasguñados y sangrientos. Hacen casi tanto daño como las Zorras. Llámase el Gato montes en la lengua del Perú, Ozcollo (Cobo, 1891, p. 305).

Bernabe Cobo (1891) descreve as características dos gatos monteses destacando as suas diferenças em relação às terras quentes e frias, analisando as variações de tamanho, cor e ferocidade. Por se tratar de animais tão bravos e ferozes, o missionário franciscano Motolinia (2014, p. 198) analisa a ferocidade do gato montês através da similitude do conhecido animal europeu: cervo. As ferramentas cruciais para a maior parte das criaturas carnívoras são os dentes. Os dentes agarram, seguram. Eles rompem medulas e artérias. Eles evisceram, cortam músculos e esfaçalham ossos (Quammen, 2007, p.265). O franciscano afirma que os dentes tão fortes servem para comer até os ossos, assim como os cervos fazem. Tais características a respeito da sua cor e ferocidade, também foram descritas pelo espanhol chamado Bernardino de Sahagún. O frade escreve concordando os apontamentos minuciosos de Bernabe Cobo. São animais que possuem manchas pequenas, cara redonda e focinho curto. O que mais o chama a atenção em Sahagún (1830, v. 3) não é a sua pelagem, e sim, a língua do *ocotochtli*:

Hay otro animal que se llama ocotochtli, que también habita entre las peñas y montes, es del tamaño de un podenco, bajo y corpulento: tiene el pelo pardo por el lomo, y por la barriga blanquecino, con unas manchas negras, ralas y pequeñas, el pelo blanco, la cabeza redonda, y las orejas pequeñas como de gato: la cara redonda, el hocico corto, la lengua áspera ó espinosa, el ahullido delgado cerno tiple, es muy ligero, y salta mucho como que vuela. (Sahagún, 1830, v. 3, p. 156-157).

Bernardino de Sahagún (1830, v. 3), descreveu minuciosamente as características físicas, se atentando a utilização das *similitudes*, quando compara as orelhas às do animal conhecido pelos europeus, os gatos:

Figura 9 - *Ocotochtli*.



Fonte: Hernández (1959, p. 304).

As características comportamentais, fisiológicas e morfológicas formadas ou mantidas por seleção natural são definidas pelos chamados sinais. O comportamento entre animais da mesma espécie é analisado principalmente devido ao modo como estes se comunicam, aos sinais químicos emitidos e à maneira de captar e interpretar tais sinais químicos (Koster, 2009, p. 580). O franciscano espanhol Bernardino de Sahagún (1830, v. 3) analisa e descreve exatamente esse comportamento sonoro entre os *ocotochtli*:

Este animal tiene una singular propiedad, que caza para dar de comer á otras bestias fieras: caza hombres ó ciervos, o otros animales, y caza de esta manera, que viendo que se acerca lo que quiere cazar, se esconde tras de un árbol, y en llegando junto él, arremete, y pásale la lengua por los ojos, y es tan ponzoñosa, que luego mata en tocando: como cae el animal, ó hombre que mató, cúbrele con heno, y súbese sobre an árbol, y comienza a ahullar, cuyo ahullido se oye muy leios, y luego las otras bestias fieras como tigres, leones fre, que oyen aquel grito, luego entienden que son llamados para comer, y van presto donde está el ocotochtli, ven la presa, y luego lo primero beben la sangre, y después despedazante, y cómenle, y en todo esto él está mirando aparte como comen los otros, y después que ellos han comido, él también come lo que sobra, y dicen que hace esto porque tiene la lengua tan ponzoñosa,

que si comiese emponzoñaría la carne, y morirían las otras bestias comiendo de ella (Sahagún, 1830, v. 3, p. 156-157).

A maneira como realiza tal caçada não distingue tal felino de outros na sua categoria carnívora: espera a presa para o abate. O que o diferencia, no seu âmbito específico, é o fato de que, após capturada a presa, os ocotochtli emitem sons para chamar a outras feras para que também possam se alimentar da presa. Ou seja, preparam a caçada para serem os últimos a desfrutar da presa.

A familiaridade entre espécies distintas, hoje analisada a partir do prisma de um campo de saber das ciências naturais conhecido como sistemática, também se fazia visível para o homem do início da era Moderna. O paradigma, porém, era outro. As figuras de linguagem das similitudes eram as convocadas para expressar e assinalar semelhanças visíveis, encontradas na superfície dos seres (Foucault, 1999, p. 40-42). Os sinais de uma afinidade poderiam se encontrar, por exemplo, na profunda similaridade física de alguma estrutura anatômica em especial. Estas conveniências não passaram despercebidas aos olhos de Oviedo y Valdés (1851, v. 1). Para esse espanhol, a estatura dos gatos-monteses quando pequenos, eram comparados à de um gavião e, quando grandes, eram equiparados a um grande cão mastim (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 414-415). Através do uso de partes de animais conhecidos, os cronistas europeus vão compondo um vasto inventário dos animais até então desconhecidos do Novo Mundo. E no caso dos felinos americanos, já no século XVI os registros deixavam clara a ampla diversidade desta família de mamíferos (Reis *et al.*, 2010; Eisenberg; Redford, 2000).

2.1 Avistados e entendidos?

As descrições que constam sobre as feras felinas avistadas no território americano das Índias Ocidentais do século XVI nos remetem a mais do que a presença física de um animal. Por trás de toda descrição, é possível uma análise biogeográfica, ambiental, comportamental e física. A região na qual uma onça-pintada pode ser avistada abarca a sociedade que a compõe aos redores, a climatologia, a cultura e a forma organizacional como um todo. Assim, entende-se como essas feras tão ágeis e ferozes podem, simplesmente, pelo

viés no qual foi avistado pelos colonizadores espanhóis do século XVI, ilustrar um vasto conjunto religioso, político e cultural.

Nas ecorregiões da floresta de montanha que acompanham os Andes, do norte do Peru ao norte da Argentina, e na região da floresta andina, da Colômbia a Venezuela, descritas pelos espanhóis Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 338) e por Antonio Lizárraga (1916, p. 64) são identificadas as presenças dos denominados *tigres americanos*: pedaços de terras altas que são como ilhas nessas regiões do Peru, Tucumán, Rio da Prata e Chile é que residem os nativos, devido a abundância de alimentos e manutenção de caça e plantio (Burnien, Wilson, 2001). Em Chiapa: Los tigres son mayores que los leones, mas brauos, traydores y carniceiros (Herrera, 1601, p. 286):

Figura 10 - *Ocelotl*.



Fonte: Fólio 13r do Codex Mendonza.

Nesta imagem consta um desenho da pele do *tlathauhqui océlotl* retirada do Codex Florentinus, o qual descreve as manchas encontradas na pele da onça-pintada, similar às manchas obscuras no tigre pintado (Sahagún, 1830, v. 3, p. 151). Não demorou muito para a ampla diversidade dos felinos do Novo Mundo chamar a atenção dos colonizadores europeus. Por vezes, a identificação das espécies de felinos traficadas é relativamente difícil, pois a maioria é representada nas pinturas com os padrões de manchas comuns da onça-pintada (Holden, 1968, p. 321). Alguns desses felinos eram despachados de Cuzco, das ilhas de Puná e Plata, no Peru, no Panamá e de Chiapa, no México

(Gómara, 2007, p. 285; León, 2005, p. 158; Oviedo y Valdés, 1855, v. 4, p. 233; Herrera Y Tordesillas, 1601, p. 280).

Invertendo o foco de presa para predador, o jaguar habita preferencialmente próximo a rios e pântanos, já que depende de cursos d'água permanentes (Burnien; Wilson, 2001). Tal análise foi descrita por Toribio Motolinia (2014) enquanto escreve a respeito do território do Peru e analisa como a questão da água era importante para o equilíbrio do que, atualmente, denominamos de cascata trófica:

Lo uno y lo otro es tan de ver, que pone admiración ver cómo los unos se ceban en los otros, y los otros en los otros, y cada uno tiene su matador. Pues mirando a la ribera y prados, hay muchos venados y conejos y liebres en gran abundancia, mayormente venados, adonde vienen los tigres y leones a cebarse en ellos (Motolinia, 2014, p. 218).

Conforme o relato do franciscano, existiam abundâncias de veados, coelhos e lebres nas beiras dos rios no Peru, o que acarretava um número de predadores ferozes em busca de alimento nessas regiões. A relação territorial que engloba presa e predador foi denominada pelo ecologista Robert T. Paine em 1960 como cascata trófica. Nesse contexto, o etólogo americano acredita que existem mudanças em um nível trófico que podem ter efeitos significativos em níveis tróficos subsequentes. A exemplo da passagem relatada por Motolinia (2014), a interconectividade e a importância dos predadores no equilíbrio dos ecossistemas, influenciando as populações e o comportamento de outras espécies em cascata pode ser analisada pela cadeia alimentar.

Na região do que atualmente conhecemos como Chile, especificamente Santiago, temos um relato escrito por Oviedo y Valdés (1830, v. 1) que traz a dimensão de abundância da fauna e flora, presença divina e animais considerados nocivos. Tal escrita nos permite ter a dimensão dos mantimentos diferentes dos acostumados e das dificuldades dos europeus que ali residiram durante o período da colonização da América espanhola do século XVI:

[...] de las cosas de la isla de Jamáyca, que agora se llama Sanctiago: assi por passar diversas regiones y calidades tan diferentes como los elementos y composición de la natura tienen para su conformidad y artificio natural con que Dios la formó, como por los

inconvinientes que en las tales tierras y provincias y mares han de hallar forzosamente: assi como los mantenimientos diferenciados, las aguas y ayres y templanza de los montes y llanos por donde discurren, no sanos ni su propósito; la animalías de tigres, leones, serpientes y otras nocivas ocasiones, oiras inmerables dificultades que no se podrían expressar en breves renglones (Oviedo y Valdés, 1830, v. 1, p. 578).

A presença de tais feras felinas não se restringem apenas ao campo, também existiam tais animais aos redores e dentro das cidades do século XVI. No ano de 1529 na Venezuela, o espanhol León (2005, p. 30) relata que havia muitos tigres grandes na cidade de Urabá, na província de Darién, que tinha o nome de Nossa Senhora de Antigua. Em 1522, na mesma província, Oviedo y Valdés (1830, v. 1, p. 403) também relata a grande quantidade de tigres que poderiam ser avistados. Ainda na Venezuela, também existiam tigres que adentravam à noite nas cidades para matarem castelhanos e índios, como Antonio Herrera relata:

Desde de la ciudad de Coro, hasta el valle de Batiquizimito, que puede auer setenta léguas, por las sierras de Xizaharas, comarcas a Coro, y son todas zabanas, con algunos montes, en que estan Indios Axaguas, que comen carne humana, con los quales no se puede hazer paz. Esta tierra, y la Bariquizimitos, es sana, y hazer frio, como en Castilla, daria bie el trigo, y cerca de los Zaquitios, ay otras naciones de diuersas lenguas, gete de poca razon, y menosverdad: tenian abundancia de mays, y poco oro, y el peligro de los tigres en toda esta prouincias es grandisimo, porque se cebaton tanto com los hombres muertos em la campaña, por las guerras, que han multiplicado, y embauecidose tanto, que furiosamente emprenden a los hombres (Herrera y Tordesillas 1601, p. 171).

A passagem acima relata a importância de analisar uma região destacando as características geográficas, climáticas, culturais e naturais. Especificamente na cidade do Coro, onde havia índios Axaguas, que comiam carne humana, ou seja, com quem nenhuma fé os espanhóis podiam fazer as pazes, de acordo com a Sagrada Escritura (Ferreira, 2008, p. 663), era o local onde o perigo por tigres era o mais eminente. Coincidência diabólica? Canibalismo anticristo? Ou simplesmente província desvirtuosa? Além do mais, encontrar uma fera felina não significa apenas perigo instantâneo, corpos deixados nos

campos de combates tornavam-se chamariz para alimentação de feras e ameaças para os habitantes locais.

O clérigo espanhol Bartolomé de Las Casas (1986, p. 83), defensor de todas as vidas, principalmente dos nativos, descreve o primeiro contato em terra firme que vivenciou: Caxinas⁷, terra muito fresca, verde, bonita, que sentiu a presença de muitos tigres. Após esse primeiro contato no Panamá, anos depois, seguiu até a cidade de Chiriquím, e presenciou o que, para ele, seria o estopim da tirania espanhola. Em Chiriquím, o frade franciscano relata que os índios não aguentavam mais tamanha tirania e servidão, acarretadas neles pelos espanhóis. Os nativos, cansados e revoltados, resolveram se levantar contra os espanhóis tiranos e mataram alguns deles. Após o ato, toda aquela terra ficou deserta e habitada por feras ferozes, principalmente por tigres americanos (Las Casas, 1986, v. 1, p. 605).

A presença da onça-pintada não se remete apenas a áreas rurais e isoladas. Desde o século XVI, existiram relatos que comprovam a presença de tal animal nos arredores das cidades. No Novo Rei de Granada, foram registrados pelo espanhol Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 406-407) a presença de gatos muito ferozes. Essa região, que atualmente compõe a Colômbia, está localizada entre as cidades montanhosas de São Sebastião e Antiquia. O espanhol León (2005, p. 35) afirmou avistar “En los árboles andan de los más lindos y pintados gatos que puede ser en el mundo.” Em Moteczuma, atualmente conhecido como a região da cidade do México (Oliver, 2003), o historiador espanhol Francisco Gómara (2007, p. 120), o frei Toribio Motolinia (2014, p. 198) e Oviedo y Valdés (1853, v. 3, p. 306) afirmam ter a presença de tigres americanos, denominadas como feras muito corajosas.

Fora as áreas das cidades, as feras pintadas também são assíduas frequentadoras das montanhas dos Andes. Na cidade de Cali, próxima ao porto que chamam de Buena Ventura, o conquistador espanhol Juan León (2005, p. 84, 128, 279) relata que “Hay en todos aquellos montes muchos animales y muy bravos, especialmente muy grandes tigres, que han muerto y cada día matan

7 Para o historiador costarricense Luis Fernando Sibaja (2006), se localiza “[...] en la costa caribeña de Honduras, hasta el golfo de Urabá, límite actual entre Panamá y Colombia”.

muchos indios y españoles que van a dar a la mar, o vienen de ella, para ir a la ciudad.” Fato que comprova que existiam montanhas com muitos animais muito bravos, especialmente tigres americanos muito grandes, que matam todos os dias muitos índios e espanhóis que vão ao mar, ou vêm dele, para ir à cidade: “[...] el Tigre; nacen solamente en tierras yuncas y de montaña [...]” (Cobo, 1891, v. 2, p. 338).

Assim como os gatos ferozes, os tigres também eram facilmente encontrados nas montanhas dos Andes, conforme o franciscano Bernardino de Sahagún (1830, v. 3, p. 149) relata. Na Bolívia, chegando ao Rio Grande, indo dez léguas na mesma estrada do vale de Mizque, o frei Lizárraga (1916, p. 245) também os avistou e relatou. Na Nicarágua e no Brasil, foi Herrera (1601, p. 196-197, 219) quem analisou e descreveu essas duas paisagens entre fauna e flora. Mas foi em Veragua, no território do Panamá, que tal fera também recebeu outro nome além do de tigre: pantera. Oviedo y Valdés (1852, v. 2, p. 499) desconfiaram que tal alimária deveria se chamar pantera devido à sua pigmentação, e não tigre americano, pois, avistou um animal desprovido de manchas pigmentadas marrons.

2.2 Sem pintas mas feras

Existiam na Hispanoamérica do século XVI animais descritos como menos ferozes do que o jaguar; popularmente comparada com o Leão africano, a onça-parda foi avistada pelos europeus que colonizaram as Índias Ocidentais. A similitude entre tais alimárias são minuciosamente descritas por Bernabe Cobo (1891), quando o espanhol se reporta ao território que, atualmente, denominamos como Peru:

Al que en todo el mundo se le da el principado entre los brutos animales es el León; mas si este título se le debe por su ferocidad y brío con que sujeta á los demás animales, no lo merecen los Leones ordinarios desta tierra, por no tener aquella gentileza, valor y gallardía que los de África. Hállanse en muchas partes de la América diversas suertes de Leones; unos son pequeños como medianos Perros y pardos, otros de tanta corpulencia como una ternera de seis meses; y déstos, unos hay pardos y otros bermejos mas todos sin aquellas guedejas que tienen los Leones Reales en la cabeza y pecho; y tan cobardes, que huyen de la gente y de los Perros. Con todo eso, matan y comen cualquiera suerte de

ganado manso, en que no son poco dañosos. Verdad es que en algunas partes se han hallado Leones Reales tan feroces, que ha sucedido echar uno á un Toro y pelear con él y matarlo. Llámase el León en las dos y en las lenguas generales del Peru el Puma (Cobo, 1891, v. 2, p. 337-338).

Da nomenclatura pela qual recebiam o nome de leão para a maioria dos espanhóis do século XVI que participaram da colonização americana, a popularmente conhecida onça-parda (Puma con color) era chamada de puma, pelos povos originários, principalmente do Peru. O jesuíta que dedicou a sua vida para estudar a língua aymara, Juan Ludovico Bertônio Gaspari, escreve uma espécie de dicionário para traduzir o vocabulário da língua dos povos originários para os seus informantes espanhóis. Publicado no ano de 1612, a Primeira parte do Vocabulario de la lengua aymara não só consta uma lista grande de vocábulos de origem animal, como também consta da tradução dos nomes de plantas e objetos: “Leão: puma, leona cachu puma” (Gaspari, 1612, p. 289).

A onça-parda é a quarta maior espécie de felino do mundo e a segunda das Américas, perdendo em tamanho somente para a onça-pintada (*Panthera onca*) (Nowak, 2005; Sunquist; Sunquist, 2009). No relato feito por Bernabe Cobo (1891, v. 2) acima, a ferocidade presente na onça-parda foi descrita na mesma perspectiva pelo jesuíta José de Acosta (1894, p. 422): “[...] son pardos, y no tan bravos como los pintan.” Tal missionário compara a ferocidade entre a onça-parda, menos brava e a onça-pintada. Outra perspectiva foi analisada por Pedro Hernández (1959) quando, ao invés de comparar os felinos do Novo Mundo, amplia a comparação entre o desconhecido e conhecido. Denominado por *miztli*, se tratava de um animal mais ‘corpulento’, dependendo da região que era avistado, mas muito menos feroz quando comparado ao leão de origem africana (Hernández, 1959, p. 301). Por se tratar de um felino que pode se adaptar a distintos tipos de ambientes, a onça-parda foi descrita e analisada por muitos espanhóis que estiveram na colonização da Hispanoamérica (Culver, 2010).

Não faltaram relatos produzidos pelos espanhóis do século XVI que estiveram, principalmente, na região dos Andes. A respeito da comparação entre os leões africanos e os leões americanos, o escritor espanhol Oviedo y Valdés (1830, v. 1, p. 406) relata: “Ni son tan denodados como leones de Africa: antes son cobardes [...].” O naturalista francês Conde de Buffon, autor de História

Natural, aborda essa hierarquia natural em que as formas de vida europeias eram frequentemente consideradas superiores. Essa visão não foi exclusiva de Buffon, o conceito de degenerescência em relação aos animais americanos foi um reflexo das atitudes eurocêntricas prevalentes durante todo o período de colonização.

Enquanto alguns relatam as diferenças encontradas em cada espécie, outros relatam as semelhanças. O jesuíta Acosta, afirma que “Hay en la América muchas fieras, como son leones, aunque estos no igualan en grandeza y braveza, y en el mismo color rojo a los famosos leones de África” (Acosta, 1894, p. 422-423). A respeito da coloração da pelagem da onça-parda, o seu pelo é comparado com o do leão, no quesito ‘lanudo’, conforme Motolinia (2014, p. 198) descreve: “También dicen que hay en estas tierras um animal que es como león, el cuál es lanudo, dino que la lana o vello tira algo a pluma.” A descrição da cor parda é perceptível na comparação entre tais animais do Novo Mundo e dos que já eram conhecidos no Velho Mundo. A coloração da pelagem é uniforme, mas na região dorsal pode variar do amarelo pardo ao avermelhado e na região lombar o que causa um aspecto mais escuro ao animal é a sua coloração um pouco mais acinzentada. Os filhotes desse felino nascem com uma pelagem densa que varia do cinza ao bege, assim permanecendo até um ano e meio de idade (Logan; Sweanos, 2001; Eisenberg; Redford, 2000). A descrição da mudança de coloração dessa fera foi relatada por Hernández (1959, v. 2, p. 301) quando afirma: “[...] de color pardo em su infância, leonado em su juventude y a veces rojizo o blanquecino.” Isto demonstra muita perspicácia na descrição dessas feras felinas avistadas de pontos de vistas desconhecidos e levanta um certo interesse desde o momento do seu nascimento, hábitos alimentares e como e porque era cobiçada a sua caça.

Os leões descritos pelo espanhol León (2005, p. 158) encontrados na região da ilha de Puná e da Prata, no Peru, foram comparados a outros animais avistados pela primeira vez também, no Novo Mundo: os tigres. Por se tratar de dois animais de espécies distintas, se parecem em algumas características e se diferem por tantas outras, mas as suas analogias foram analisadas pelo Bernardino de Sahagún (1830, v. 3, p. 153): “El león es del tamaño del tigre, no es manchado, tiene el pelo también lezne, y en el cuerpo es de la manera del tigre, sino que tiene las uñas mayores, y también pescuños muy largos

[...].” O frade franciscano analisa o tamanho físico das duas feras, notando que ambos os corpos são alongados e esguios, com comprimento médio (cabeça e corpo) de um metro (Logan; Sweanos, 2001). Tais similitudes entre os felinos foram escritas por Antonio de Herrera (1601, p. 280) quando afirma que existiam “[...] tigres y leones que más parecen panteras.” Outro espanhol que analisa esses dois felinos é Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 401). O escritor e historiador cita o capítulo dezessete do livro oito de Plínio, para enfatizar a concepção da nomenclatura da pantera e do tigre: “[...] dice que la pantera y el tigre, por la variedad de las colores é diversas manchas son quasi diferentes de todos los otros animales, porque las otras fieras han una sola color, segund su especie [...].” Ao analisar as nomenclaturas e características físicas, podemos perceber que os relatos minuciosos estavam sempre atentos para o mais exótico, como também é o caso das feras de pelagem sem pintas.

Dentre os grandes felinos americanos, os de pelagem inteiramente negra se destacavam nos relatos dos cronistas, missionários e aventureiros. Os colonizadores acreditavam que os tigres negros eram uma espécie distinta. Sua cor predominantemente negra parecia impactar ainda mais a visão que os europeus tinham deste felino corpulento e ágil. Hoje sabemos que os espécimes negros (chamados de melamínicos) nada mais são do que uma variação mais pigmentada da *Panthera onca* (Papavero; Teixeira; Llorente-Bousquets, 2015, p. 37). Uma dessas feras, com pelagem negra, foi avistada e devidamente registrada por Oviedo (1855, v. 2, p. 603) e relatada por Gómara (2007, p. 279) sobre a região do Peru: “Hay venados, lobos, osos negros y unos gatos que parecen hombres negros.”

Em sua meticulosidade jesuíta, Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 415) não deixa de observar os detalhes da anatomia do tigre com pelagem totalmente escura. Para o atento religioso espanhol, não passou despercebida a experiência de contato com estes belos felinos de pelagem melamínica negra, vivenciada juntamente com outros espanhóis no interior da província de Castilla del Oro. O espanhol fez questão de anotar que tais feras eram consideradas más e bravas, além de encontrar, em todos os seus relatos, os locais em que ele as avistou: “[...] e también los hay negros, en especial cerca de la laguna de

Cocabolca⁸ lamosa, ó serca de Salleba e por alli (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 402).” Em outro volume, enquanto estava presente na Costa de Songocama, Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 64) também afirma ter avistado certa geração de tigres negros, que acarretava muito dano àqueles porcos que se encontravam nas proximidades.

Quando os colonizadores se aproximaram, os ditos tigres negros se refugiaram nas árvores próximas, rugindo e pulando de galho em galho. Com medo, os espanhóis começaram a atirar pedras nos felinos, o que causou mais alvoroço entre os animais no topo das árvores. Esse ato acabou gerando um acidente inusitado: uma pedra ficou presa na forquilha de um tronco e uma das alimárias, ao investigá-la, acabou derrubando a pedra, fazendo com que ela atingisse Francisco de Villacastin, servo do governador das Pedrarias de Ávila, que olhava para cima. Francisco teve sua boca atingida, o que lhe rendeu a perda de quatro ou cinco dentes (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 415). A julgar pela informação de que se tratava de um pequeno grupo de tigres (e que todos eram negros), provavelmente Oviedo y Valdés (1851, v. 1) e seus companheiros de marcha se depararam com uma fêmea melamínica acompanhada de seus filhotes ainda em fase juvenil. A ideia de que o jaguar geralmente vive sozinho, exceto quando está com seus filhotes, se baseia na constatação de que o tigre americano é uma espécie considerada solitária, mas forma pequenos grupos familiares. As fêmeas podem ter até quatro filhotes, embora dois seja o número mais comum. É importante ressaltar que, após o nascimento dos filhotes, as mães não aceitam a presença de machos, pois isso pode representar um risco para os próprios filhotes. Essa ausência “paterna” também é um comportamento notado nos tigres europeus (Sunquist; Sunquist, 2002; Quammen, 2007).

Oviedo dá detalhes bem específicos sobre as nuances de cor dos tigres negros. Segundo o cronista, estes felinos eram pintados de manchas pretas, uma a seguir à outra, contornadas com vermelho, onde vão diminuindo em direção à barriga, aos braços e cabeça, sendo chamados na língua nativa de ochi (Oviedo

8 Na região do que atualmente conhecemos como Panamá (Sibaja, 2006).

y Valdés, 1855, p. 64). Em indivíduos totalmente pretos, quando vistos sob a luz e de perto, como foi o caso, é possível observar as rosetas (Burnier; Wilson, 2001).

Para além dos tigres negros e pintados, existiu um relato minucioso feito pelo espanhol Bernardino sobre como foi avistado um tigre muito branco: “El tigre blanco dicen que es capitán de otros tigres, y es muy blanco” (Sahagún, 1830, v. 3, p. 149). Indivíduos albinos são muito raros, ainda mais se tratando de grandes felinos. A seleção natural mantém a frequência da característica próxima à taxa de mutação (Sunquist; Sunquist, 2002). Tamanho foi o espanto quando Sahagún (1830, v. 3, p. 149-150) avistou tal fera branca, que o considerou como capitão de outras onças. Sendo englobada como o terceiro maior felino do mundo e o maior do continente americano, ficando atrás apenas para duas feras que não residem nestas terras: o tigre europeu e o leão africano (Papavero; Teixeira; Llorente-Bousquets, 2015, p. 37), a fera albina foi descrita pelo espanhol Sahagún (1830, v. 3, p. 149) como príncipe do senhor dos outros animais.

2.3 Dos hábitos ferozes

Denominada pelos espanhóis como o animal mais corajoso e feroz que a América cria, o tigre americano foi admirado e minuciosamente descrito pelos colonizadores espanhóis do século XVI (Cobo, 1891, v. 2, p. 338; Oviedo Y Valdés, 1851, v. 1, p. 410; Sahagún, 1830, v. 3, p. 149). Tamanha brutalidade se justifica com a sua força física e robusteza; o jaguar apresenta a mais poderosa mordida dentre todos os grandes felinos. A propriedade da onça-pintada que faz com que ela seja englobada em tal ferocidade foi afirmada por Bernardino Sahagún (1830, v. 3, p. 150) quando relata: “La propiedad del tigre es, que come animales como son ciervos, conejos, y otros semejantes, es regalado, y no es para trabajo [...]”. O número de dentes de muitas espécies de Carnívora (incluindo os canídeos, os ursídeos e os viverrídeos) varia entre 38 e 42. Dispensar uma dúzia de dentes permite aos gatos terem rostos mais achatados e mandíbulas mais curtas do que um lobo. As mandíbulas desses carnívoros felídeos, providas de músculos robustos para fechar a boca com força, oferecem vantagem mecânica de uma mordida extremamente poderosa, capaz de alcançar até 910 quilograma/força, podendo abrir a boca até 13,1 centímetros de diâmetro, em um ângulo de 65 a 70 graus (Reis *et al.*, 2010, p. 472). Os dentes pré-molares ausentes na fera

deixam-lhe uma grande fenda atrás dos caninos, permitindo que esses dentes sejam enfiados profundamente em animal-presa, como uma adaga enterrada até o cabo. Os caninos (com espaço para expandir-se, mais uma vez graças à ausência de outros molares e pré-molares) são alongados da frente para trás e tem arestas altas, proporcionando um gume para cortar carne de maneira mais eficiente do que em outros carnívoros (Quammen, 2007, p. 273-274).

Com características comportamentais analisadas pelos jesuítas José de Acosta (1894, p. 423), Cobo (1891, v. 2, p. 338), Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 2), Sahagún (1830, v. 3, p. 149), o jaguar possui muita semelhança com um gato doméstico europeu: pensa muito em si mesmo, tem medo do fogo e repensa quando precisa beber em locais sujos e fedidos. A passagem escrita pelo frade Bernardino Sahagún (1830, v. 3, p. 149) afirma exatamente o asco do animal beber água suja: “El tigre anda y bulle en las sierras, y entre las peñas y riscos, y también en el agua: y dicen es principe y señor de los otros animales, y es avisado, recatado, y regálase como el gato, y no tiene trabajo ninguno, y tiene asco de beber cosas sucias y hediondas, y tiénese en mucho”.

Conforme a afirmação do frade franciscano espanhol, os locais por onde passam os jaguares também são similares aos gatos no quesito de agilidade, já que ambas as alimárias precisam ser leves para andar entre galhos e troncos (Burnier; Wilson, 2001).

Herrera y Tordesillas (1601, p. 219) escreve tal comparação quando diz “Los tigres son los mas danolos, algunos ay tan grandes como bezerros, matan mucho ganado, y muchos Indios, subense en los arboles como gatos [...]”. Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 338), quando descreve o tigre americano, afirma: “[...] son todos grandes, ligeros y esforzados [...]”. O missionário jesuíta descreve o impacto visual de um tigre americano, quando se mescla agilidade, beleza, tamanho e ferocidade. Mesmo sendo uma fera robusta e musculosa, conforme o jesuíta espanhol José de Acosta (1894, p. 423) o descreve, pesando entre 56 e 96 quilos o macho, e dez a vinte por cento menos as fêmeas (Sunquist; Sunquist, 2002; Burnier; Wilson, 2001), conseguem saltar de forma longínqua. A respeito da característica ligeira de tal fera, o espanhol Oviedo y Valdés (1830, v. 1, p. 402) escreve que: “Ya podría ser que los tigres asi mismo fuessen en una parte ligeros, y que en la Tierra-Firme, ríe donde aquí se habla, fuessen torpes pesados”. Mesmo com todo o seu peso do corpo, conseguem saltar voando e ser

leves, de acordo com o jesuíta Cobo (1891, v. 2, p. 339). As garras retráteis dos jaguares permitem que o caminhar seja silencioso assim como o gato, já que ter a mobilidade de garras afiadas para o ataque e patas fofas ao caminhar é uma das características da classe *Felidae* (Reis *et al.*, 2010, p. 472).

Por serem animais leves e ágeis, conseguem saltar de forma espantosa, podendo atingir de seis a quinze metros de distância entre cada pulo (Nowak, 2005). Tal característica fez com que em 1526 o historiador espanhol Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 401) escrevesse para a Sua Majestade que estava em Toledo a respeito do tigre americano, o mais rápido dos animais terrestres: “[...] ques un animal que, segund los antiguos escribieron, es el mas velocíssimo de los animales terrestres.” Com tal percepção a respeito da velocidade felina, o espanhol fez uma analogia entre o rio Tigre e o tigre americano:

El tigre se nombró assi por su veloce huyda, y el rio Tigris se nombró assi por su velocidad, y los persas é medos assi nombran á la saeta. Y á aquella bestia destinta de varias manchas, é en su virtud é velocidad admirable, le dan el nombre del rio Tigris, porque es el mas rapidíssimo y corriente de todos los ríos (Oviedo Y Valdés, 1851, v. 1, p. 401).

Não apenas por sua rapidez, tal felino também sempre chamou a atenção devido à sua ferocidade e leveza. O jesuíta José de Acosta (1894, p. 423) mescla tais informações em seu relato, quando diz: “Los tigres se tienen por mas bravos y crueles, y que hacen salto mas peligroso, por ser á traición.” Denominado como detentor de velocidade admirável, o jaguar é considerado muito mais do que ágil (Sunquist; Sunquist, 2009), fato analisado desde o primeiro contato do espanhol Oviedo y Valdés (1831, v. 1, p. 401) quando afirma: “Mas como he dicho, yo no los avria por tigres, viendo lo que se escribe de la ligereza del tigre é lo que se ve [...].” Tal leveza foi descrita por Bernabe Cobo (1891, v. 1, p. 339) quando descreve a luta da fera com um touro. Por se tratar de uma animal tão leve e feroz, o jesuíta espanhol relata, certa feita, que a fera saltou nas costas do touro e, com as suas unhas fortes, abre-o, devido às suas mandíbulas excepcionalmente fortes, capazes de arrastar um touro de até 360 quilos por 8 metros e quebrar ossos com as mandíbulas (Papavero; Teixeira; Llorente-Bousquets, 2015, p. 18-36).

A respeito das características corporais do jaguar, muitos detalhes minuciosos também foram relatados pelos colonizadores espanhóis, principalmente quando o assunto que mais o chamava a atenção além da sua pelagem bela: a ferocidade. Possuem as áreas ventrais brancas, com toco nos braços e nas pernas, as patas são largas e grossas, onde nunca param de crescer as suas unhas e garras, compridas e afiadas, conforme Sahagún (1830, v. 3, p. 149) descreve. Outro espanhol que se atentou às garras de tal felino, descreveu “[...] las uñas agudas [...]” (Cobo, 1891, v. 2, p. 334).⁹ A respeito das garras-retráteis dos felídeos, são uma grande arma de predação dentro dos Carnívora.

A retração permite que as garras fiquem longas e permaneçam afiadas, recolhidas na proteção macia das almofadas das patas quando não estão em uso. Seria mais correto dizer que as garras dos gatos são proátráteis, não retráteis, mas o resultado é o que importa: patas dianteiras que se convertem de coxins de corrida em ganchos para agarrar instantaneamente, como a mola de uma navalha (Quammen, 2007, p. 280). A exemplo de como tais alimárias poderiam usar de sua ferocidade para com o cão, trazido pelos colonizados na Hispanoamérica: os arranhavam, ensanguentavam e os matavam, descreve Oviedo y Valdés (1831, v. 1, p. 400). A ferocidade do jaguar também foi descrita por Bernabe Cobo na luta entre um tigre americano e porcos nativos:

[...] el Tigre, que es animal ferocísimo, se embravece sobre manera, y jugando de sus garras, ejecuta su fiereza haciendo en los puercos gran matanza; pero ellos pelean tan porfiadamente, que aunque cuesta las vidas de muchos, no desisten de su empresa hasta dejar muerto y despedazado al Tigre los que dellos quedan vivos (Cobo, 1891, v. 2, p. 315-316).

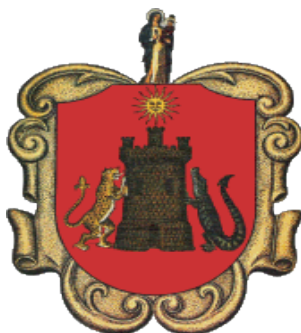
Mesmo sendo um animal totalmente feroz e robusto, a onça-pintada perde algumas batalhas. Um artigo científico publicado pela equipe da organização Onçafari⁹ denominado *Antagonistic interactions between predator and prey: mobbing of jaguars (Panthera onca) by white-lipped peccaries (Tayassu pecari)* aborda exatamente o relato feito pelo missionário jesuíta espanhol. O trabalho

9 Criado em 2011, é uma organização não-governamental brasileira, que se destina a ampliar o conhecimento e reintrodução da onça-pintada na natureza.

em questão foi analisado dentro do Pantanal brasileiro e foram observados três casos entre a onça-pintada (predador) e grupo de queixadas (presas). Em todos os casos, a onça espreita na copa de árvore o melhor momento para atacar; paralelamente, o grupo de Tayassu pecari, percebendo o possível ataque, tentam que ela fique acuada. Essa pesquisa só comprova o relato feito em no século XVI: quando o ataque do jaguar visa uma presa de espécie que está em grupo, as suas chances de sucesso diminuem consideravelmente (Rampin *et al.*, 2020).

Talvez sob a influência da obra do Mártir e da crença de que essa criatura era o mesmo tigre das fontes clássicas, Fernando o Católico ordenou em 1515 que um tigre fosse escolhido junto com um lagarto - uma referência a um jacaré - como emblemas do brasão de armas da primeira cidade (e capital) da Terra Firme: Santa María la Antigua del Darién¹⁰. Como parte dessa assimilação, o tigre americano entra na heráldica, uma das áreas europeias em que seus parentes do Velho Mundo reinaram por mais de 300 anos. O tigre lá é listrado, mas isso tem mais relação com o desconhecido do que uma confusão com seu 'primo' asiático. Por isso, pode-se garantir que o felino presente neste escudo é uma onça-pintada: um tigre do Novo Mundo:

Figura 11 - Escudo de Santa María la Antigua del Darién.



Fonte: Wikipédia, 2024.

¹⁰ "[...] señalo e doy que tenga por armas la dicha cibdad un escudo colorado e dentro, en él, un castillo dorado e sobre él la figura del sol e debaxo del castillo un tigre a la mano derecha y un lagarto a la izquierda, que estén alzados el uno contra el otro alrededor de esta manera siguiente y por divisa la imagen de Nuestra Señora de la Antigua, las cuales dichas armas y divisa doy a la dicha ciudad para que las podáis traer e trayais y poner y pongáis los pendones y sellos de la dicha ciudad [...]" In: Tejicondor (1960), "Algo de lo Nuestro - Recopilación de Hernán Escobar". Este escudo se converteu no nascimento do departamento do Chocó em 1957 e segue sendo até hoje.

Como são grandes, as onças-pintadas preferem presas grandes, com uma dieta natural que incluem porcos-do-mato, anta, tamanduás, tatus, bichos-preguiça, jacarés e demais presas (REIS *et al.*, 2010, p. 472). A exemplo da dieta e ferocidade do tigre americano (*Panthera onca*) enquanto lutava com o segundo animal mais feroz do Novo Mundo, o jacaré (*Caiman crocodilus*), temos o minucioso e atento relato produzido por Acosta:

De los lagartos ó caimanes que llaman, hay mucho escrito en Historias de Indias; son verdaderamente los que Plinio y los Antiguos llaman crocodilos. Hállanse en las playas y rios calientes; en playas ó rios frios no se hallan. Por eso en toda la costa de el Perú no los hay hasta Payta, y de allí adelante son frequentísimos en los rios. Es animal ferocísimo, aunque muy torpe: la presa hace fuera de el agua, y en ella ahoga lo que toma vivo; pero no la traga sino fuera de el agua, porque tiene el tragadero de suerte, que fácilmente se ahogaría entrándole agua. Es maravillosa la pelea de el caimán con el tigre, que los hay ferocísimos en Indias (Acosta, 1894, p. 232).

O jesuíta espanhol, inicia o seu relato dizendo da presença do lagarto avistado no Peru, ou mais bem denominado, *Caiman*. Com habitats em praias e rios de água quente, tal alimária descrita enquanto animal feroz é encontrada em batalha com a onça-pintada em uma ‘maravillosa pelea’. (Rampin *et al.*, 2020) Com a presença de tais animais em águas frias, o relato do espanhol Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 5) diz que “[...] el peligro de los rios son los grandes lagartos y tigres [...]”. Outro jesuíta espanhol também consegue relatar detalhes importantes sobre a batalha entre as duas feras mais poderosas:

Tiene el *Tigre* natural odio y enemistad con el Caimán (i), al cual espera sobre las barrancas de los ríos, y en viéndolo fuera del agua, le salta encima, y aferrándolo fuertemente con las garras, lo detiene y abre; y como el Caimán no le puede herir con los dientes, por asentársele en las espaldas, aunque brega, salta y da recios golpes en la cola al Tigre, no lo puede desasir de sí. Desta lucha y pelea, que es bien reñida y cruel (por ser entre las dos más bravas fieras que crían en este Nuevo Mundo los dos elementos Agua y Tierra) sale con victoria el Tigre [...].

(i). El nombre de Caimán es tomado de la lengua de la Isla Española; en la mexicana se dice, Acuitzpallín (Cobo, 1891, v. 2, p. 156-159).

O jesuíta Bernabe Cobo (1891, v. 2) descreveu detalhadamente como a onça-pintada atacou o *Caiman*. Os minuciosos detalhes nos fazem pensar que, mesmo nos dias de hoje, ficamos surpresos ao assistir a vídeos que mostram as lutas entre esses dois animais. Agora, imaginemos o que seria para os europeus da época, que não tinham ideia de como esses animais poderiam ser tão robustos e ferozes. Estudos que atualmente nos mostram detalhes de como é comum a luta entre tais feras nos trazem dimensões desses relatos produzidos no século XVI.

De forma empírica, os espanhóis do século XVI notaram que o *tigre americano* emprega uma estratégia astuta e furtiva na caça, optando por emboscar suas presas em vez de persegui-las ativamente. Conforme descrito por Oviedo y Valdés (1852, v. 2, p. 178) e por Herrera y Tordesillas (1601, p. 213) na região do Rio da Prata, o felino se locomove lentamente, utilizando seus sentidos de audição e visão para observar a presa antes de executar uma emboscada ou lançar um ataque. A tática usual envolve um salto rápido de cima, explorando os pontos cegos da presa. As habilidades de emboscada e caça furtiva dessa *Panthera onca* são tidas pelos nativos americanos como habilidades incomparáveis. Após o êxito da caçada, a onça arrasta a presa para um local seguro, percorrendo distâncias de até um quilômetro e meio. Além disso, o jaguar é frequentemente descrito como um animal de hábitos noturnos, mas que pode apresentar atividade crepuscular, concentrando-se nas primeiras horas da noite ou do amanhecer, em conformidade com o comportamento de outros felinos (Wilson; Mittermeier, 2009, p. 54-170; Quammen, 2007; Sunquist; Sunquist, 2002). Fato analisado pelo espanhol Bernardino Sahagún (1830, v. 3, p. 150) quando relata que avistou tigres americanos caçando à noite: “[...] tiene mucho cuidado de sí, báñase, y de noche vé los animales que ha de cazar: tiene muy larga vista, aunque haga muy obscuro, y aunque haga niebla vé las cosas muy pequeñas [...]”. Com esse conhecimento adquirido, analisaram como os nativos da Mesoamérica dormiam e conviviam nas noites sombrias mata adentro; passaram a deixar índios e escravos como iscas de proteção das cavalcadas jesuíticas, conforme Cobo (1891, v. 2, p. 338) relata. Devido a isso, enquanto os espanhóis dormiam e descansavam à noite, colocavam um índio ou, na falta deste, um negro escravo, para que tal fera carnívora se alimentassem desses

Homo sapiens, e não atacassem e matassem os espanhóis (Cobo, 1891, v. 2, p. 339-340).

Por se tratar de um carnívoro que se alimenta somente de carne, o *tigre americano* é um caçador oportunista. Quem passa por eles tem que ter muito cuidado e, em alguns lugares, a estratégia é passar a noite inteira gritando para afugentá-los, conforme o espanhol jesuíta Bernabe Cobo descreveu:

Hay tierras tan infestadas de *Tigres*, que han menester los que caminan por ellas ir con gran cuidado, y en algunos puestos, estar toda la noche dando voces para ahuyentarlos y con las bestias atadas dentro de los *tambos*; porque, cuando falta esta vigilancia en los tales pasos, suelen hacer presa en las cabalgaduras y aun en la gente. Tienen esta propiedad, que cuando cometen de noche á los caminantes, estando ellos reposando, sí entre muchos españoles y negros viene un solo indio, lo sacan de rastro, y pasando por entre los demás, sin ofender á ninguno, á sólo el indio matan y comen; y faltando indio, si hay negro, hacen la presa en él y no en español alguno; de manera que si no es faltando indios y negros, no acometen al español (Cobo, 1891, v. 2, p. 338).

O relato feito pelo missionário escritor espanhol traz o panorama das noites no contexto da colonização hispano-americana. Com a enorme presença da grande quantidade de onças-pintadas no território do Peru (local onde Bernabe Cobo (1891, V. 2) se instalou e usou de suas vivências para escrever os seus relatos), a atenção se volta para as estratégias de sobrevivência incorporadas pelos colonizadores europeus: antes a vida alheia do que a própria. Com o calar da noite, percebeu que tais feras se aproximavam, trazendo consigo muitos perigos e, como estratégia para proteger o agrupamento de espanhóis, se utilizavam da vida de negros e índios como espécie de isca e barreira do front, no intuito de preservarem as próprias vidas.

A historiadora porto-riquenha Ileana Rodríguez-Silva (2012) examina em seu livro *Silencing Race: Disentangling Blackness, Colonialism and National Identities in Puerto Rico*, como as identidades raciais foram moldadas e desumanizadas durante o período colonial e além, reflexão trazida na descrita feita acima por Bernabe Cobo. O controle e a dominação impostos pelos colonizadores espanhóis contribuíram para a criação de categorias raciais que estabilizaram hierarquias sociais; principalmente os afrodescendentes e os indígenas tiveram

estereótipos e foram marginalizados para justificar a exploração e discriminação. Além do mais, a historiadora argumenta que o silenciamento das identidades raciais contribuiu para a perpetuação de estruturas de poder coloniais e a desumanização contínua.

Além dessa estratégia de utilizar da desumanização do negro enquanto escudo humano em formato de isca, o frei Lizárraga (1916, p. 64-65) explicitou que muitos índios ficam acordados à noite toda, tocando flauta para espantar tal predador. A respeito de outra estratégia utilizando a sapiência dos nativos, Motolinia (2014, p. 213-214) descreve que para espantar tais alimárias ferozes, se utilizavam do fogo como meio de proteção, fazendo fogueiras ao seu redor. Na falta de fogo e vigilância contra os ataques deste tão temido tigre, os ataques noturnos costumam aparecer. Os nativos, sabendo desses hábitos ferozmente predatórios, constroem as suas casas no alto, conforme analisa e descreve o conquistador espanhol León (2005, p. 84) quando relata sobre a cidade de Cali e as montanhas junto ao porto Buena Ventura: *"Las casas que tienen son algo pequeñas, la cobija de unas hojas de palma, que hay muchas por los montes, y cercadas de gruesos y muy grandes palos a manera de pared, porque sea fortaleza, para que de noche no hagan daño los tigres."* Assim, cercadas por paus grossos e muito grandes como um muro, como uma fortaleza, colocam escadas estreitas por onde sobem até os seus respectivos aposentos, que não comportavam mais de uma pessoa. Como era distinta a arquitetura e protótipo das casas nativas, outro espanhol se atentou para descrevê-las:

En ellas hay algunos pedazos de tierras altas que son como islas, donde los indios tienen sus poblaciones con abundancia de comidas y mantenimientos de los que son naturales á sus tierras [...] hay también en estas islas tigres no poco dañosos á los indios, y es cosa de admiración: en estas sabanas hay muchas casas, ó barbacoas por mejor decir, puestas en cuatro cañas de las grandes, en cuadro, tan gruesas como un muslo y muy altas, hincadas en el suelo; tienen su escalera angosta, por donde suben á la barbacoa ó cañizo donde tienen su cama y un toldillo para guarecerse de los mosquitos; aquí duermen por miedo de los tigres; muchos de estos indios están toda la noche en peso sin dormir, tocando una flautilla, aunque la música, para nosotros á lo menos, no es muy suave; estas barbacoas no sustentan más que una persona (LIZÁRRAGA, 1916, p. 64-65).

O espanhol Reginaldo Lizárraga (1916) descreveu acima a respeito dos povos Guayaquil, localizados no que atualmente conhecemos como Equador. A astúcia ao lidar com animais perigosos era uma perceptível característica dos povos nativos. Eles construíam casas em lugares altos para evitar predadores e usavam flautas para afastar feras, como as onças, durante a noite. Para os espanhóis, entender como as casas eram construídas era mais do que aprender sobre a rotina dos nativos; era descobrir como sobreviver nesse novo e inóspito ambiente, conforme descrito pelo frade franciscano:

Otros pueblos vi yo mesmo que los moradores de ellos cada noche se acogían a dormir en alto, que ellos tienen sus casillas de paja armadas sobre cuatro pilares de palo, y en aquella concavidad que cubre la paja se hace un desván o barbacoa cerrado por todas partes, y cada noche se suben allí a dormir y allí meten consigo sus gallinas y perrillos y gatos. Y si algo se les olvida de encerrar, son tan ciertos los tigres y leones que comen todo cuanto abajo se olvida. Pero están ya tan diestros los perros y gatos y aves, que, venida la tarde, todos se ponen en cobro¹¹, sin que sea menester tañer a queda, porque todos tienen cuidado de ponerse en cobro con tiempo, so pena de la vida y de ser comidos de los leones y tigres. Después que se han bautizado y se confie san y han hecho iglesias, ha cesado mucho la crueldad de aquellas animalias (MOTOLINIA, 2014, p. 213).

Toribio de Benavante Motolinia (2014) também escreve a respeito das casas no alto construídas com base em quatro pilares, e acrescenta informações ainda mais detalhadas da preocupação com o anoitecer. Os povos nativos da região que atualmente conhecemos como México, além de adentrarem para as suas casas depois do pôr-do-sol, levavam consigo alguns animais e itens que consideravam importantes, já que afirmavam que os itens que esqueciam embaixo, no chão, eram comidos pelos leões (onça-parda) e pelos tigres (onça-pintada). Voltar seria um atentado à própria sobrevivência, pois temiam ser comidos por tais feras felinas. O espanhol Motolinia (2014, p. 214-215) relata que “Las noches que los indios duermen en el agua en aquellos acalme no se

11 ponerse en cobro: ‘refugiarse en lugar seguro’. (Motolinia, 2014, p. 213).

tienen de descuidar por temor de las bestias marinas, y por temor de los tigres y leones no osan salir a tierra.” O que comprova tal medo acarretado pelos possíveis ataques onde as feras poderiam ser encontradas: em territórios aquáticos, beiras de rios e terrosos.

Tais alimárias visavam caçar e matar alguns índios, já que se trata de um predador que está no topo da cadeia alimentar e, praticamente, seu maior predador é o Homo Sapiens (Quammen, 2007). *“Son tantos los que se crían en algunas regiones y tan perniciosos á los moradores déllas, que han sido causa de que se despueblen provincias enteras; y así, cuando entraron los españoles en estas Indias, hallaron algunas tierras despobladas de gente por causa de los Tigres [...]”* (Cobo, 1891, v. 2, p. 339) pero ahora, con las armas de hierro, pólvora y perros de los españoles, no se les da lugar a que hagan en la gente tanto daño; si bien no hacen poco en los ganados.

Se o tigre era caçado pelos nativos, também caçava e prejudicava fortemente o gado. Em muitos lugares, tais feras foram vistas desde então e, conforme relata Oviedo y Valdés, havia esses animais desta e da outra parte da linha do equinócio, onde os espanhóis caminharam, bem como no novo reino de Granada ou domínio do príncipe Bogotá, e também nas margens do famoso Rio da Prata, em 1512, rio muito famoso e grande, que os índios do sul chamam de Paraná e os cristãos o chamam de Rio da Prata (Oviedo y Valdés, 1851, v. 1, p. 405; 1852, v. 2, p. 167).

2.4 Do caçador à presa

Através da caça, os primeiros indícios da superioridade intelectual nativa são perceptíveis, levando em conta a extraordinária ferocidade de algumas espécies, a sua corpulência e os perigos que podem representar. A caça é a atividade responsável pelo incremento da dieta de diversas populações tradicionais, podendo atuar, inclusive, como controladora de espécies invasoras (Desbiez; Bodmer; Santos, 2009). Imaginemos o impacto causado nos colonizadores quando estes se depararam com culturas que, em sua grande maioria, concebiam o ato de caçar tanto como uma necessidade para suprir demandas calóricas quanto uma atividade cercada por inúmeras simbologias e prestígio. Os animais de caça eram cobiçados por diversos métodos e motivos

(Costa, 1963, p. 77). Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca (2004, p. 56), militar espanhol e governador da Província do Rio da Prata, afirmou que a caça era uma das atividades diárias mais importantes, e afirmou que via, diariamente, os indígenas caminhando e caçando pelos campos. Os nativos americanos utilizavam as zarabatanas, propulsor de dardos, boleadeiras, borduna, fundas, machados de guerras, punhais, arpões, arco e flecha, armadilhas e cães para conseguirem capturar as suas presas (Chiara, 1987, p. 118). Os índios matavam os tigres americanos de diversas maneiras e estratégias, uma delas, era de utilizarem os seus arcos e flechas, conforme relato de alguns colonizadores (Gómara, 2007, p. 121; Oviedo y Valdés, 1855, v. 4, p. 224; Sahagún, 1830, p. 150-151; Herrera y Tordesillas, 1601, p. 286-287).

No caso das armas dos índios nativos da América espanhola, o arco e flecha parecem ser um elemento de cultura mais expandido e um denominador comum de muitas culturas tradicionais. As flechas e arcos eram utilizadas de diferentes tipos e formas, com variadas características, registradas não só na mesma área como na mesma tribo. Em vista disso, tornou-se difícil reconstituir a trajetória, as modificações e as influências dos arcos e flechas. Ademais, o fato de estes serem feitos de madeira e fibras dificulta sua conservação, mesmo em sítios arqueológicos bem preservados (Heath; Chiara, 1977). As flechas utilizadas pelas etnias contactadas pelos primeiros colonizadores tinham, em geral, cerca de 150 cm de comprimento. Na falta de um metal para compor a ponta, estas podiam ser feitas de ossos ou madeira fibrosa suficientemente resistentes para cumprir seu papel. (Chiara, 1987, p. 126-128) O espanhol Bernardino Sahagún relata a caça da *Panthera onca* feita pelos nativos daquelas Índias:

Los cazadores tenían cuenta con que no habían de tirar al tigre as de cuatro saetas: esta era su costumbre ó devoción, y como no le matase con las cuatro saetas, luego el cazador se daba por vencido, y el tigre luego comienza á esperezarse, sacudirse, y á relamer-se: hecho esto recógese, y dá un salto, como volando, y arrójase sobre el cazador; aunque esté lejos diez ó quince brazos, no dá mas de un salto: vá todo encrespado como el gato con el perro, luego mata al cazador, y se lo come. Los cazadores diestros, en echando la primera saeta, si el tigre la hizo pedazos, toman una hoja de un árbol de roble ó de otro semejante, é híncanla en la saeta, y tiran con ella al tigre, y la hoja así puesta hace ruido, así como cuando vuela una langosta, y cáese en el suelo al medio del

camino, ó cerca del tigre, y con esto se divierte el tigre (Conviene en esto con el Gato, que gusta de oír algún ruido) á llegar la hoja que cae y llega la saeta, y pásale ó hiérole, y luego este dá un salto acia arriba, y tornando á caer en tierra, tórnase á sentar como estaba antes, y allí muere sentado sin cerrar los ojos, y aunque está muerto, parece vivo. Cuando el tigre caza primero ija, y con aquel aire desmaya á lo que ha de cazar; la carne del tigre, tiene mal sabor y quema (Sahagún, 1830, p.150-151).

Descreve que quando os caçadores iam em busca de tal fera, tinham em mente que não atirariam mais de quatro flechas: esse era seu costume ou propósito. Após atirarem a primeira flecha, caso a fera conseguisse quebrá-la em pedaços, pegavam uma folha de carvalho ou de outra árvore semelhante, colocavam-na junto à segunda flecha e atiravam com o galho. A destreza e a habilidade dos caçadores se associavam à astúcia para lembrar que o jaguar nada mais era do que um gato grande, porém, bem mais robusto e feroz (Burién; Wilson, 2001).

O dominicano espanhol relatou que a segunda flecha produzia um barulho quando alcançava o chão no meio da estrada ou perto da fera, e fazia com que o jaguar se distraísse, sendo, assim, atingido. Ferida em cima da árvore, a fera caía, em seguida, no chão e ali morria, mesmo parecendo estar viva. Ocorria também, se a fera não fosse morta nas quatro flechas lançadas, o caçador desistia e esperava o ataque da fera que, rapidamente, saltava do galho da árvore que se encontrava e se jogava sobre o caçador, mesmo a dez ou quinze metros de distância, dando apenas um pulo; depois matava e comia o nativo (Sahagún, 1830, p. 150-151).

A caça é uma atividade primordial para os primeiros grupamentos de Homo sapiens. Ela é imposta pela necessidade da defesa e, depois, pela obtenção de alimentos, peles e ossos que, a depender da espécie abatida, poderiam ser utilizados na elaboração de armas, ferramentas e até mesmo habitações (Costa, 1963, p. 45). Toda a gama de habilidades posta em prática para a captura dos animais, como o espanhol Gómara (2007, p. 121) descreve sobre os elaborados laços camuflados no terreno ou em árvores, denotam um sofisticado nível de raciocínio que transcende a mera intuição. A exemplo disso temos redes e laços estrategicamente colocados, de maneira a capturar presas vivas. Habilidades que, guardadas as particularidades das diferentes etnias que as desenvolveram,

encontram-se presentes tanto entre os celtas europeus, quanto os viracocha do Novo Mundo (Costa, 1963, p. 28-36).

A respeito do sabor da carne do tigre americano, o italiano Pedro Anghiera ainda indagou Juan de Ledesma (um dos membros da expedição de Vasco Núñez de Balboa pelo Darién) quando este se referiu a um tigre que ele confessou ter “comido” e cuja “carne não é de forma alguma inferior à de uma vaca”:

[...] al preguntarles como decían que se trataba de tigre, no habiendo visto ninguno, respondieron haberlo identificado por las manchas, ferocidad, agilidad y otras características que los autores [las fuentes clásicas de nuevo] indican, y por haber muchos de ellos contemplado leopardos y panteras manchadas (Anglería, 1989, p. 302).

No quesito sabor, as informações repassadas para identificação da carne originária de uma onça-pintada foram mais o enfoque do que a devida descrição minuciosa dos engrunhos de músculos na hora da mastigação. Fato distinto da descrição minuciosa que Bernardino Sahagún fez quando relatou para quais benefícios eram utilizados e preparados a carne de tal fera:

La carne del tigre, dicen que es medicinal para que los que han sido casados, estando viudos no se acuerden de muger, ni les fatiguen las tentacio-nes carnales: hánla de comer asada ó cocida: [a] también es provechosa comida de esta manera para los que pierden el seso; asimismo es buena para los que tienen calenturas con frío: hala de comer cuando comienza la calentura, y ha de beber un poco de caldo. También comen esta carne los señores para ser fuertes y animosos: también para los que son locos es bueno un pedazo de cuero, y de los huesos, y también del estiércol, todo quemado y molido, y mez- clado con resina ó ocotzotl, y sahumándose con ello sanan (Sahagún, 1830, v. 3, p. 285-286).

A descrição de era proveitoso de forma medicinal, principalmente para as mulheres casadas e para quem sofria de calafrios e febre, o caldo dos ossos cozidos em água eram uma ótima maneira de sarar de tal enfermidade. Além do mais, acreditava-se que a carne ingerida de tal tigre americano, trazia consigo o poder de fortificar e animar. Na obra *Metamorfoses Canibais*, o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2015) explora as concepções cosmológicas e mitológicas das comunidades indígenas, estreitamente vinculadas às práticas

alimentares. Tal análise, proporciona uma visão antropológica entre cultura, simbolismo e hábitos alimentares.

Além do quesito alimentar, o jesuíta Bernardino de Sahagún (1830, v. 3, p. 285-286) finaliza o trecho descrevendo como outras partes do animal podem ser úteis e benéficas para quem a consome. No caso, um bom pedaço da pele do couro, os ossos e a mistura de esterco produzido pelo animal, queimados e moídos, fabricavam uma espécie de resina utilizada para curar feridas na pele.

Para além das técnicas convencionais de captura de presas, as populações nativas se utilizavam da fauna para obterem e repassarem os seus conhecimentos, extraíndo, literalmente, o que mais é vantajoso do território no qual reside. Muitas plantas nativas da América espanhola eram utilizadas pelos nativos como método de abate para alguns animais, como, por exemplo, o jaguar. Tais plantas, foram descritas e analisadas por Francisco Hernández (1959, v. 3, p. 382-383). O espanhol fala a respeito de uma pequena árvore, típica de lugares quentes e montanhosos, denominada de *Hoelicpatli* ou *Itzcuinyoyotli*, e popularmente chamada pelos nativos como chocalho de cachorro. O colonizador se utiliza da *similitude* para descrever as aparências da planta: folhas e sementes como uma cidra e fruto amarelo semelhante ao de uma peônia. A estratégia que os nativos tinham para utilizar tal planta como veneno era de misturar alguma carne com as folhas da *Hoelicpatli*; assim, atraía as feras e, na sequência, as envenenavam, acarretando sua morte.

Figura 12 - Tequanpatli.

IMAGEM AUSENTE NO ORIGINAL

Fonte: Hernández (1959, v. 3, p. 142).

Nas montanhas de Oapan, Hernández (1959, p. 142-143) também encontra uma planta muito utilizada para abater jaguares: a Tequanpalti. Utilizou da analogia para explicar como são as raízes de tal planta, quando as compara com as do rabanete, e completa a descrição dizendo que as folhas são peludas, brancas e em formato de coração. Os nativos faziam utilização da planta enquanto veneno marinando nesta erva a carne que iam dar para a fera ingerir e morrer. No México, a planta chamada Tarántaqua, também descrita pelo

viajante espanhol, cujas folhas eram secas e seu pó, capaz de matar as feras das Índias (Hernández, 1959, p. 377-378).

Relatos dos missionários, viajantes e exploradores do século XVI mostram que os nativos americanos não possuíam animais domésticos como bois, cabras, ovelhas, porcos, cavalos, conforme afirma Cobo (1890, v. 1, p. 144; 1891, v. 2, p. 302) e Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 400). Determinados animais exigiam áreas próprias para pastoreio, criadas e mantidas pelos humanos, incluindo aí, alimentos específicos para a dieta de alguns animais, como o sal, este imprescindíveis para o bom desenvolvimento de bovinos. Não havia, no contexto colonizatório da Hispano américa, pastagens que, historicamente, são uma das atividades humanas de maior impacto ambiental, pois, implica necessariamente no empobrecimento biótico de grandes extensões de ecossistemas mais complexos.

Antes de 1500, os nativos americanos tinham cães, que já eram conhecidos e utilizados por muitos povos caçadores¹². Os primeiros animais domésticos introduzidos no Novo Mundo, para auxiliarem na busca por alimento, foram trazidos dos domínios portugueses de Açores, Cabo Verde, Madeira e da Península Ibérica (Mariante; Cavalcante, 2006, p. 50). A partir do fim do século XV, o uso de cães como arma de combate se estendeu por todo o território americano devido à empreitada de Juan Rodríguez de Enn e as suas 14 caravelas, que introduziram 20 cães, dentre eles, alguns mestiços e outros galgos¹³ (Bueno Jimenez, 2011, p. 177-179). O processo que ficou conhecido como expansão biológica europeia consistiu nos animais trazidos pelos europeus se reproduzirem alteraram o ambiente nativo (Crosby Jr, 2011, p. 156).

Por mais que vários outros animais também estivessem presentes nas viagens dos colonizadores europeus às Américas, os cães eram seus mais fiéis companheiros. Os europeus utilizavam estes descendentes dos lobos eurásianos

12 Obviamente, esta ausência de animais domésticos oriundos do Novo Mundo, não significava que as diversas etnias indígenas fossem pouco afeitas ao longo e trabalhoso processo de domesticação. Diamond nos lembra bem que a tentativa de domesticação de espécies autóctones se trata de um fenômeno encontrado em todo o mundo. O relativo sucesso de tal empreitada está muito mais relacionado a disponibilidade de características que possibilitem a domesticação das espécies disponíveis no ambiente (Diamond, 2008).

13 Os galgos não caracterizavam uma raça de cachorro, mas, um conjunto de raças que compartilham características em comum. Os cães galgos acompanhavam os humanos nas expedições pelo mundo, e, por isso, deram origem a novas raças, já que eram influenciados pelo clima, meio e principalmente seleção artificial (Koster, 2009, p.595).

para se protegerem dos ataques noturnos indígenas, bem como na busca por alimento (Crosby Jr, 2011). Os espanhóis, para se defender de animais ferozes do Novo Mundo, trouxeram cães originários de Castela, pelos quais morreram muitos animais nativos, como a fera *Panthera onca* (Motolinía, 2014, p. 213-214; Oviedo Y Valdés, 1855, v. 4, p. 64).

Os índios, inicialmente, se espantaram com tal animal, já que desconheciam sua serventia e onde poderiam ser úteis (Piqueras, 2006, p. 188). O conceito de cão como animal temido passa a ser o de amigo após algum tempo de contato com os indígenas, que entenderam a possibilidade de criá-los também para auxiliarem nas caçadas (Bueno Jimenez, 2011, p. 203). O uso de cães pelos nativos americanos demonstra que a técnica foi introduzida e adaptada desde os primórdios da colonização da América espanhola (Piqueras, 2006, p. 193). Foi o frei Motolinia (2014, p. 213-214) o primeiro a relatar o intuito de os espanhóis trazerem bons cães domésticos de Castilla para as Índias: para defender e conservar o seu índio, a sua vida, e auxiliarem nas caçadas:

Los españoles para defender y conservar a sus indios busca- ron buenos perros que trujeron de Castilla, con los cuales han muerto muchos tigres y leones. En un pueblo que se dice Chocamán se han muerto por cuenta ciento diez tigres y leones y en otro pueblo que se dice Amatlán el indio señor de este pueblo hubo dos perros de los de España, el uno de ellos era muy bueno, con los cuales ha muerto ciento y veinte leones y tigres;9 yo vi muchos de los pellejos. Cuando los matan es menester ayudar a los perros, porque en estas partes los tigres y leones, en viéndose acosados, luego se encaraman por los árboles, y para echillos abajo es menester frecharlos, porque muchas veces no alcanzan con una larga lanza adonde ellos se encaraman, porque suben por un árbol como un gato. Cuando algunos caminan en compañía por estas tierras y duermen en el campo, hacen a la redonda de sí muchos fuegos, porque los leones y tigres tienen mucho temor al fuego y huyen de él (Motolinia, 2014, p. 213214).

Dizer que os animais têm uma história implica em mais do que afirmar que a espécie *Homo sapiens* está interligada com todas as espécies animais; elas se formam, se desenvolvem e evoluem de maneira que se entrelaçam (Harari, 2018; Fudge, 2002). A capacidade da associação entre cães e indígenas e sua eficiência como agentes de produção e estruturação de relações sociais são

presentes nas narrativas dos colonizadores europeus da América espanhola (Lévi-Strauss, 1991). A exemplo de uma relação social entre os cães e nativos americanos, Toribio Motolinia (2014, p. 213-214) descreve a morte de cento e vinte onças-pintadas na cidade de Chicama e Amatlán, no Peru. O espanhol relata que havia um caçador nativo daquela região que possuía dois cães oriundos da Espanha, sendo um deles muito bom; porém, não bastava soltar o animal e mandar atacar a fera que encontrasse no percurso. O caçador tem que ajudar os cães porque nestas paragens, os jaguares, vendo-se acossados, sobem às árvores como um gato e, para derrubá-los, é necessário tentar matá-los com uma longa lança.

O espanhol Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 64) descreve exatamente essa parceria entre o cão e o nativo, quando diz que havia cães que se saíam bem na luta e nas insígnias de suas batalhas, porém, as marcas do combate sempre ficavam escancaradas no seu rosto e em todo o seu corpo. Afirma ainda que era por causa daqueles cachorros que vieram da Espanha, e ali residiam agora, que a criação de porcos ficou mais fácil de ser averiguada: quando um cão latia, alguma fera estava se aproximando para o ataque.

Os colonizadores europeus e os nativos americanos valorizavam os cães pela sua capacidade cinegética, pois podiam ser treinados para caçarem determinada presa. Para a atividade cinegética, a visão, a fala, a audição e, principalmente, o olfato eram atributos importantes para que os caçadores e os cães obtivessem sucesso (Costa, 1963). A cinegética serviu para localizar e rastrear a presa por meio do cão adestrado para dar sinal através da vocalização e, assim, o caçador conseguia abater o animal. A prática de acuar a presa também era empregada para a cinegética, diminuindo as chances de ela escapar dos caçadores (Koster, 2009, p. 578). Os europeus, no século XVI, utilizavam os cães para abater a presa ou obter auxílio na caçada de animais, de forma direta ou indireta (Farber, 2000; Fudge, 2002).

Foi Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 339) o primeiro espanhol a relatar que a introdução dos cães domésticos (*Canis lupus familiaris*) e da pólvora nas Índias fez com que a caça às onças se tornassem mais fáceis, já que são dois métodos de defesa contra os males que tais feras causam ao povo e ao gado. A pólvora era indispensável no tiro de um arcabuz, sendo essa uma antiga arma de fogo portátil, vulgarmente chamada de espingarda nas crônicas dos europeus do século XVI (Ferreira, 2008, p. 157).

A estos tigres ú ochis los matan fácilmente los ballesteros, desla manera. Assi cómo el ballestero sabe donde havia alguns tigres deslos. Vale á buscar con su ballesta y con un perro pequeño ventor ó sabueso é no con perro de presa, porque al perro que con él se aliena, le mala luego que es animal muy armado de grandissima fuerza. Y qual ventor, assi como da del é lo halla , anda alrededor hallándole é pellizcándole y huyendo, y tanto le molesta que le hace huir é encaramar en el primer árbol (pie por allí está, porque el tigre de importunado del ventor, se sube á lo alto é se está allí: y el perro al pié del árbol adrándole, y él regañando, mostrando los dientes, tírale el ballestero desde a doce ó quinze pasos con un rallón y dale por los pechos, y vuelve las espaldas huyendo, y el ligio queda con su trabajo y herida , mordiendo la tierra los árboles. Y desde á dos ó tres horas ó el otro dia siguiente digo que de los mismos hay en donde está muerto é lo desuella ó trae al pueblo, porque el cuero es muy genlil é la carne no es mal ayelunto es muy provechoso para muchas cosas porque demás de ser bueno para arder en el candil, es sano para guisar de comer, como buena manteca, y para aplacar qualquiera hincharon é postema (Oviedo Y Valdés, 1851, v. 1, p. 402).

Os caçadores relatados pelo escritor espanhol sabiam o local em que os tigres costumavam se situar. Utilizavam a arma para matar e o cachorro, mas não um cachorro de caça [esse se assustaria com o barulho do tiro]. O cão incomoda o tigre até fazer com que este suba no topo da árvore. No pé da árvore se encontra o cachorro e, a uns quinze passos da árvore, o caçador atira no tigre, acerta-o no peito e foge. Duas a três horas depois, ou até no dia seguinte, o caçador volta ao local e encontra o tigre morto. Esfola-o e leva-o para a cidade, porque o couro do tigre é muito apreciado, assim como a sua carne, por ser aproveitada para queimar na lamparina e saudável para cozinhar; com a manteiga boa, apazigua qualquer inchaço e postema.

Os espanhóis José de Acosta (1894, p. 422-423) e Herrera y Tordesillas (1601, p. 286287) afirmam que era muito mais fácil atingir com um tiro de arcabuz um jaguar que se encontrasse em cima da árvore do que tentar acertar a fera com uma lança ou flecha. Tal afirmação se dava no fato de que, na Europa do século XVI, a caça era voltada à atividade utilitária e era vista como a própria guerra: uma ação viva, movimentada e perigosa (Diamond, 2008, p. 5-14).

3 PEGANDO À FORÇA

A palavra carnívoro vem do latim *carnivorus* que significa comedor de carne. Carnívoros caracterizam-se por serem animais que baseiam sua dieta no consumo de carne para obter energia e necessidades nutricionais, embora tenha sido visto que eles podem incluir outros tipos de alimentos em sua dieta. Dentro do grupo de carnívoros estão os rigorosos, que possuem uma dieta exclusiva de carne; de fato, os carnívoros são um grupo de vertebrados especializados na predação de outros animais (Redford; Eisenberg, 1992). Alguns exemplos de carnívoros são felinos, canídeos, mustélidas, cetáceos e até peixes, como tubarões e répteis, como crocodilos. Os mais comuns são da classe dos mamíferos (Wilson, 2009; Koster, 2009).

Existem os grandes carnívoros que estão no topo da cadeia trófica. A presença de grandes carnívoros em uma determinada área significa que há presas suficientes para alimentá-los, além de a biodiversidade estar em boas condições; eles são os primeiros a desaparecer do habitat quando este enfrenta algum processo de degradação. Alguns aspectos de sua história natural, como suas exigências para o espaço (*home range*) e abrigo, bem como a necessidade de presas variadas e numerosas são uma indicação de seus amplos requisitos para a subsistência, de modo que sua presença pode ser usada como um indicador de bom estado de conservação do habitat (Quammen, 2007). Grandes carnívoros, tendo um papel importante como espécies regulatórias, são muito úteis para a identificação de habitats - em certa medida - bem preservados, bem como para o estabelecimento e desenvolvimento de programas abrangentes de conservação entre a vida selvagem e as pessoas nas comunidades locais (Redford, Eisenberg, 1992). Os animais são elementos de construção de analogias e explicações para entender seu papel nos ecossistemas e suas relações que estabelecem consigo mesmos e com outras espécies; ou seja, fazem parte da construção da visão de mundo e visão estruturada da natureza (Diamond, 2008; Crosby Jr, 2011). A exemplo de uma dessas analogias empregadas, Ayala (1936, p. 49) descreve: "De cómo mandaban y eran muy belicosos índios, y

bravos guerreros y fuertes, cada uno de ellos se embestían como leones [...]”. Tal ferocidade e coragem dos indígenas relatado na passagem do ameríndio pode ser análoga à ferocidade presente no animal conhecido pelo europeu, o leão.

Na Mesoamérica, os animais carnívoros não são simplesmente considerados como uma coleção de seres inferiores exploráveis pelos humanos. A representação sociocultural dessas espécies na região é evidenciada nos códices, como o Codex Florentino, Borgia, Xipotepec, Chimalpahim, entre outros. A importância de tais representações mostra o papel destas espécies na visão de mundo dos povos pré-hispânicos como uma indicação de seu status cultural no passado, refletindo a relevância dessas espécies nos ecossistemas, assim como suas características biológicas e as razões pelas quais diferentes culturas lhes conferem certos atributos.

As batalhas eram meticulosamente planejadas e anunciadas a todas as nações, convocando os guerreiros de maneira que a escapatória fosse dificultada. A vida daqueles que eram capturados era consagrada ao deus sol, sedento por sangue humano e insaciável, demandando cada vez mais oferendas de natureza sacrificial (Olivier, 2003). A obra de Bernardino de Sahagún (1831) destaca-se como a principal fonte sobre o canibalismo asteca, bem como uma gama abrangente de tópicos relacionados à realidade e ao contexto mexicano. Segundo o franciscano espanhol, os deuses nativos frequentemente metamorfoseavam-se em entidades animais, podendo ser manifestados na forma de serpentes, águias e jaguares.

Os epílogos das histórias indígenas frequentemente revelam a verdadeira natureza do animal: um homem que tem o poder de transformar a si mesmo em um animal. Para o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018), essa transformação do homem em animal só ocorre através da análise de uma perspectiva filosófica guiada pelo conceito mitológico. A análise da mitologia do homem transformado em jaguar é o tema central deste capítulo. Como a pronúncia do deus da morte causaria o aparecimento imediato da própria morte, os nativos indígenas temiam pronunciar a palavra ocelotl, que designava pelo termo tecuani, o “comedor de gente” (Stresser-Péan, 1995, p.108). Teyollocuani não era apenas o nome que faz referência a um jaguar, mas ao de uma bruxa, e é conhecido por ser aquele que come o coração de sua presa. Isso se traduz pela equivalência entre o sinal ocelotl do calendário Metztitlán e o sinal

teyollocuani, correspondentes em um calendário guatemalteco (Clendinnen, 2014). Uma das traduções que contêm o vocabulário Cakchiquel para a palavra jaguar é “feiticeiro”; a menção desses poderes de transformação em felino não se limita a escolher a perturbadora imagem do jaguar para se metamorfosear (Freire, 2006, p. 269).

A exemplo de uma das metamorfoses, um nobre asteca que registrou o Codex Chimapahin em 1579 se refere a uma classe de nativos que experimentava uma transformação de homens para jaguares, especificamente no período de chuvas. Conhecida como “nanahualtin”, conforme descrita a transformação de homens-jaguares no Codex Chimapahin (1997, p. 221), descreve que esses indivíduos detinham habilidades pontuais e excepcionais, como uma similitude de feiticeiros. Alcançavam prosperidade e conhecimento e, além do mais, eram capazes de afastar as chuvas com quedas de granizos. Enfatizado pelo nobre asteca, os homens que possuíam o “nahual” da chuva, também eram portadores do “nahual” do jaguar, o que fazia a transição entre as nuvens para se alimentar de seres humanos no território de Chalco (Codex Chimalpahim, 1997, p. 88-89).

A imagem do felino manifesta então os poderes do feiticeiro e o seu poder em geral. De acordo com Diego Duran (2015, p. 231), aqueles que nasceram em um dia com o ocelotl eram considerados como amigos para ir à guerra, para mostrar e destacar sua pessoa e valor. As “ordens guerreiras” do antigo México escolheram a figura do jaguar e a da águia para representarem. A antropóloga e historiadora Inga Clendinnen (2014, p. 321-337) trabalha sobre o estudo da simbologia, o treinamento adequado e o papel dos guerreiros na sociedade asteca. Especificamente, os guerreiros jaguares eram geralmente selecionados entre os guerreiros mais habilidosos e corajosos para fazerem parte da ordem militar de alto status da sociedade asteca. Usavam vestimenta que incluía peles de jaguar ou que imitavam os padrões da pele do jaguar. Muitas vezes, usavam uma máscara de jaguar para simbolizar a conexão com o animal e para instaurar medo nos inimigos.

Figura 13 - Guerreiros da águia e jaguar de elite asteca brandindo macuahuitl.



Fonte: Historia general de las cosas de Nueva España, Folio 7 (1829).

Para falar de como eram feitos os treinamentos e iniciação desses guerreiros jaguares na sociedade asteca, a história tolteca-chichimeca (Kirchhoff, Guemes, García, 1989, p. 171) vai explicar exatamente como aconteciam os rituais de iniciação que antecedem a integração dos jovens guerreiros na ordem de jovens guerreiros jaguares Chichimecas. Depois de terem saído de Chicomóztoc-Colhuacatépetl, jejuaram por quatro noites e quatro dias antes da sua exaltação como tlatoque (chefes, senhores); enquanto sofriam durante o jejum, a águia e o jaguar os alimentavam e sanavam a sua sede espiritual. Após passarem pelo rito do jejum, era a hora de provarem suas competências nas batalhas físicas. Devido à natureza militarista da sociedade asteca, é claro que os feitos eram concentrados na guerra.

O poder político e a guerra eram duas atividades simbolizadas pela águia e pelo jaguar. Os dois líderes astecas em Cholula no século XVI eram chamados Aquiach ("Nobre da Água") com brasão de águia e Tlalquiach ("Nobre da Terra"), com brasão do jaguar (Ibid, p. 129). A respeito da simbologia do calendário asteca, Diego Durán (1967, p. 231) descreve que as pessoas nascidas sob o signo de ce ocelotl desejavam ter dignidades e posições que conseguiriam alcançar

através da tirania e da força. O espanhol descreve que o felino era atribuído como nahualli aos filhos de origem nobre nascidos sob o signo ce quiáuitl.

A respeito de como fica nítido o lugar dos felinos dentro do reino animal, Bernardino Sahagún (1830, p. 121) inicia as descrições da fauna mexicana falando sobre a onça-pintada. O espanhol afirma que tal felino é rotulado como um nobre, príncipe, pois, é o senhor, o dono dos animais. Uma alimária sábia, prudente e orgulhosa. O caráter principesco do felino jaguar se manifesta por Olmos (1993, p. 198) quando faz referência ao verbo ocelotia como sinônimo de ser grande senhor, honrado e estimado na cultura maia. O jesuíta Bernabé Cobo (1891, v. 2, p. 305) descreve a respeito do tigre americano que “Tiene cosas prodigiosas este animal; porque es animoso y feroz como un León; de ningún animal huye [...]” em concordância com tal afirmação, outros dois espanhóis escrevem a respeito da maior característica desse animal: se tratava do animal mais feroz da Nova Espanha (Cobo, 1891, p. 315-316; Oviedo Y Valdés, 1851, v. 1, p. 407).

Por se tratar do animal mais feroz da Nova Espanha, o jaguar era cobiçado para ser sua carne ser consumida por tais homens que buscavam possuir tamanha ferocidade. Na cosmovisão indígena, a alimentação possuía uma concepção distinta da perspectiva europeia. É importante ressaltar que o ato de se alimentar não se limitava simplesmente a suprir necessidades nutricionais, mas também, para essas comunidades com tal cosmovisão, envolvia um ritual espiritual, englobando assimilação das características do alimento (Clendinnen, 2014). Tal concepção de consumo pertencente à nutrição cósmica foi descrito pelo espanhol Bernardino de Sahagun (1830). O franciscano afirma que consumo da carne de felinos era indicado para os guerreiros jaguares, para que absorvessem a bravura e coragem destes animais (Sahagun, 1830, p. 285-286). Para além disso, ingerir a carne de felídeos nativos das Índias também tinha, segundo os informantes de Sahagún (1830), a capacidade de moderar os desejos sexuais, porque essa carne acalma seu corpo, que sofre muito ao ver mulheres.

A representatividade da força, robustez, agilidade, imponência e as qualidades exímias presentes no jaguar eram facilmente encontradas nos relatos produzidos desde os códices analisados até os relatos dos próprios exploradores espanhóis. O uso do animal não era apenas para fins de sobrevivência nutricional, mas também para obter a robustez através da incorporação de características do maior felino das Américas.

3.1 Feitiços cósmicos

A existência da alma indígena sempre foi objeto de extensas e complexas discussões desde a descoberta do novo continente, embora definida, pelo menos teologicamente, com a irrevogável declaração da humanidade do índio, em 1537, por Paulo III (Barrera-Osorio, 2006; Gruzinski, 1988, p. 149-173). A chegada dos europeus no Novo Mundo comprovara uma hipótese que persistira, embora com reservas, ao longo da Idade Média, surgindo, inclusive, nas representações cartográficas: a suposição de um espaço desconhecido. E tal possibilidade retomava, consequentemente, o angustiante problema dos antípodas, que, por habitarem regiões opostas, deveriam ter, necessariamente, aparência contrária à dos habitantes das regiões conhecidas (Diamond, 2008; Delaunay, 1997, p. 11-13).

A respeito da diversidade étnica da Nova Espanha, o espanhol José de Acosta (1894, p. 91) afirma que os homens das Índias Ocidentais eram também homens da Europa ou da Ásia, já que todos os homens são originários de Adão e Eva e são sobreviventes vivos da Arca de Noé. Para o jesuíta, era necessário introduzir essa informação em cada tribo distinta de nativos que ele conhecia, a fim de não contradizer a Sagrada Escritura. Na mesma linha de pensamento europeu do século XVI, o espanhol Bernabé Cobo (1891, p. 14) explica o fundamento teológico cristão de existirem tantos nativos de tons de pele distintas originários de Adão e Eva: o clima de cada tribo influenciava na cor e na natureza dos indivíduos.

A visão da estética não foi a única utilizada nos relatos dos primeiros viajantes e cronistas europeus. Em muitos casos, recorria-se a estereótipos negativos para inferiorizar determinados grupos étnicos considerados essencialmente bárbaros, selvagens e dotados de certo grau de monstruosidade física e moral (Baudez, 2005; Bauer, 1991). Na visão do imaginário europeu quinhentista, a América não seria habitada apenas por monstros em aparência física, mas também por monstros morais, embora fisicamente 'normais' (Woortmann, 2004, p. 85). Principalmente porque, de acordo com espanhol Bernabé Cobo (1890, v. 1, p. 89), era a "Europa la menor de las cinco partes en que se divide el Mundo, pero la más noble y abundante; y como tal cría los hombres más aventajados en valor y esfuerzo que los de las otras cuatro." Tal afirmação permite entender

como era a visão dos europeus ao se depararem com tanta diversidade étnica, linguística, cultural e religiosa.

Dessa forma, uma das estratégias frequentes no imaginário europeu para depreciar e desqualificar a figura do índio consistia em associá-lo diretamente ao canibalismo. Na literatura de viagem, o canibalismo e o gigantismo eram frequentemente mencionados para servir de argumentos “persuasivos” de reforço à incivilidade e à selvageria atribuída aos povos americanos, conforme moldado pelo imaginário medieval (Castro, 2015; Pagden, 1998; Souza, 1993). Na obra *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno*, Isabelle Anchieta (2014) destaca o poder sobrenatural atribuído aos clérigos superiores durante a chegada às Índias Ocidentais. Segundo a socióloga brasileira, essa superioridade remodela a imagem das indígenas ao mesclar a elas a visão ocidental das bruxas europeias. Elementos como antropofagia, nudez e dança são incorporados para criar uma representação visual e moral com conotações demoníacas para a compreensão da cultura indígena. O encontro dessas imagens temíveis da mulher nas Américas e na Europa estabelece uma interseção de contaminação mútua de elementos desumanizantes. Nesse contexto, Silvia Federici (2019), em sua obra *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*, aborda como a demonização das mulheres, incluindo aquelas rotuladas como bruxas, possibilitou a imposição de restrições sobre seus corpos e a legitimação da sua perseguição. A filósofa italiana conecta canibalismo e caça às bruxas, argumentando que a acusação de canibalismo servia como meio de desumanizar e justificar a violência contra essas mulheres. Nessa perspectiva, Oviedo y Valdés (1851, v. 1, p. 183) descrevem os nativos como ferozes e canibais, gigantes ou quase gigantes, hostis ou aliados.

É interessante observar que, à medida que o século XVI avança, a noção de robustez e desmesura do índio adquire uma conotação cada vez mais negativa. Dessa forma, o imaginário europeu quinhentista unia elementos físicos próprios da estatura, velocidade e força bruta, a substantivos considerados inferiores - canibalismo, selvageria, voracidade, nomadismo e primitivismo (Pagden, 2002; Castro, 2018). Com efeito, eram utilizados como argumentos poderosos para endossar a guerra “justa” contra determinados grupos que rejeitavam de modo mais incisivo a exploração e dominação europeia em suas terras. Vencer essas criaturas dotadas de ‘monstruosidades físicas e morais’ significava um ato de heroísmo, e simbolizava a luta do ‘bem contra o mal’, da

civilização contra o primitivismo ‘selvagem’, da fé cristã contra as práticas pagãs (García, 2011; Gruzinski, 1988).

Merece especial atenção uma primeira bipolarização que, para além dos debates, se traduziu em embates e conflitos, opondo os teólogos ditos intelectualistas e os espirituais. Na fonte das desavenças, há um desacordo muito profundo sobre a própria compreensão da espiritualidade, da mística e mesmo da perfeição evangélica (Hall, 1962). É notória a complexidade decorrente do “encontro” entre culturas e/ou imaginários divergentes, a própria diversidade interna das sociedades e culturas ameríndias, com seus múltiplos mitos, crenças, cosmogonias e sistemas de imagens.

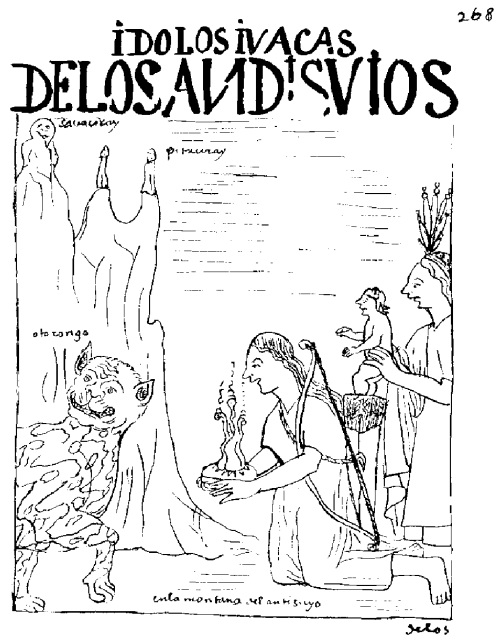
A historiadora italiana Silvia Federici (2019) aborda exatamente esses argumentos acima citados. Trabalha a visão específica sobre o tema do período de caça às bruxas entre a segunda metade do século XV e a segunda metade do século XVIII. A importância de analisar o contexto amplo em que estava ocorrendo a transição do período feudal para o sistema de produção que, posteriormente, ficou denominado de capitalista, é de extrema relevância para entender como a dominação dos “selvagens” e a exploração de novos recursos (principalmente naturais) envolve todo um sistema de entendimento sobre povos nativos das Índias Ocidentais e a sua fauna.

No cenário do século XVI, encontramos alusões a diversos nativos que possuíam culturas e tradições distintas daquelas dos europeus. Na Nicarágua, conforme o espanhol Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 101) analisa, existiam muitas bruxas e bruxos, manifestados de distintas formas, assumindo frequentemente as semelhanças com animais como onças, aves e lagartos. Nos tempos pré-hispânicos, ou seja, antes da colonização espanhola, a união simbólica de atributos humanos e animais para criar seres híbridos e fantásticos constituía uma forma de combinar características físicas e atributos sobrenaturais. Essa prática servia para representar deuses poderosos, espíritos, governantes divinos ou semidivinos, assim como guerreiros ferozes. De forma análoga à figura dos bruxos e dos jaguares, o cronista ameríndio, de ascendência inca, da era do Vice-reino do Peru, Felipe Guamán Poma de Ayala, descreve alguns ídolos e deuses dos nativos andinos. Os que habitavam fora da montanha chamada

Haua Anti eram nativos que reverenciavam o tigre Otorongo¹⁴, afirmando que o próprio Inga¹⁵ o instruiu para que ele se tornasse o Otorongo.

O jaguar e o homem possuem a dualidade alimentar expressa pela inversão simbólica de alimentos. Conforme o antropólogo Levi-Strauss (1991, p. 86-87) afirma, essa dicotomia alimentar - enquanto o homem consome alimentos cozidos, o jaguar é associado ao consumo de carne crua - é carregada de significados culturais e simboliza diferenças fundamentais entre as espécies, destacando a relação entre a humanidade e a natureza selvagem representada pelo jaguar. Tal relação é nítida na passagem descrita pelo ameríndio Guaman Poman de Ayala (1936, p. 194), quando afirma que, como os nativos do Peru adoravam os tigres, não seriam devorados por eles.

Figura 14 - Otorang.



Idolos y Uacas de los Andesuyos / Sauaciray / Pituciray / Otorongo / en la montaña del Antisuyu.

Fonte: Ayala (1936, p. 188).

¹⁴ Conforme descrito no capítulo 2, a nomenclatura de tigre era similar a onça-pintada.

¹⁵ Os ingas eram um povo ligado aos incas, com língua relacionada ao quéchua.

A adoração a essa figura do tigre americano chamada otorongo era realizada através de um ritual. Estes ditos pontífices, nomeados pelos Ingas, faziam cerimônias com carneiros, coelhos e com carne humana que os Ingas lhes davam. Guaman Poman de Ayala (1936, p. 190-196) descreve como era feito tal ritual: tiravam o sebo e o sangue, sopravam nos ídolos e, desse modo, os pontífices os faziam falar com seus demônios. Para esse ritual de adoração ao jaguar, os nativos queimavam sebo de cobra, milho, coca e penas de pássaros dos Andes:

Otros hechiceros toman sebo de carneiro y de culebra y de león y de otros animales, y maíz y sangre y chicha y coca, y lo queman y hacen hablar del fuego a los demonios y les preguntan y les responden y dicen lo que ha de haber y lo que pasa, por ellos lo saben. Todos los que comen coca son hechiceros que hablan con los demonios estando borrachos no lo estando y se tornan locos los que comen coca. Dios nos guarde y así no se le puede dar sacramento al que come coca (Ayala, 1936, p. 197).

O antropólogo Lévi-Strauss (1991, p. 86-87) também trabalha essa questão por meio de narrativas que enfatizam essa dualidade do homem e do jaguar através da perspectiva do plano mitológico. Dotado de características místicas e poderes sobrenaturais, o jaguar aparece como uma conexão entre o mundo humano e o reino divino (ou mágico). O ameríndio Ayala ainda descreve como eram obtidos esses poderes sobrenaturais pelos feiticeiros. Chamada de cocamama, tratava-se da espécie de árvore de coca que os nativos do Peru beijavam e comiam. A prática de mastigar coca é considerada uma característica distintiva dos feiticeiros e o ato de consumir coca é fundamental na identificação desses praticantes de artes místicas (Varella, 2019, p. 216-228). Ayala (1936, p. 197) reforça essa ideia ao descrever os homens que consomem coca associados à condição de feiticeiros. Essa ligação entre a mastigação da coca e a prática da feitiçaria é tão forte que, segundo a narrativa ameríndia, aqueles que são adeptos do consumo da planta de coca, não são considerados aptos para receber sacramentos do mundo cristão europeu.

Longe de serem reconhecidos como líderes religiosos ou como integrantes de uma estrutura cultural-religiosa específica, os nativos não eram inicialmente considerados como indivíduos pertencentes a uma sociedade organizada de acordo com as referências europeias. Ao invés disso, foram

relegados ao domínio do exótico e do estranhamento, conforme o historiador francês Serge Gruzinski (2001) analisa e descreve. Foi nos primeiros encontros, quando as práticas culturais indígenas começaram a ser compreendidas, que se formaram as representações sobre as formas religiosas das sociedades nativas. Esse contexto cultural antecede significativamente o desenvolvimento do que atualmente conhecemos dentro da concepção da antropologia: o xamanismo.

O conceito de “xamanismo” foi estabelecido nas ciências humanas a partir do século XX, para abranger as diversas práticas religiosas dos povos nativos em diversos locais. Embora se manifeste de maneiras variadas, influenciado pelos elementos naturais e culturais de cada contexto específico, o xamanismo é reconhecido como a forma mais antiga de religião conhecida. Sua origem remonta à interação direta entre os seres humanos e a natureza, evidenciada na ocupação do espaço, na obtenção de recursos e na formação de modos de vida distintos (Grant, 2008; Delumeau, 2003; López Austin, 1980).

Nesse contexto, contrariando a impressão inicial dos europeus de que os povos indígenas não possuíam fé ou crenças, compreendemos que a cosmogonia dos povos nativos mesoamericanos constitui verdadeiras e efetivas religiões, apresentando características diversas e compartilhadas, geralmente agrupadas sob o termo “xamanismo”. O termo “feiticeiro” ou outros mais recentes, como “xamã” ou “homem-medicina”, geralmente se referem ao mesmo indivíduo presente nas sociedades primordiais humanas. Essa figura era alguém no grupo voltado para práticas espirituais, curas medicinais e, de certa forma, ocupando uma posição de liderança paralela aos chefes políticos, segundo o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 225-254). Suas atribuições e práticas englobavam a comunicação com os mortos e os espíritos animais, a oralidade, o profetismo e o conhecimento das dinâmicas da natureza.

O jaguar, dentro desse contexto, representa uma forma de resistência cultural e é uma imagem anticolonialista e contra hegemônica em meio a uma narrativa de conquistas, genocídios e extinções (Souza, 1986; Soustelle, 1987). Entre os antigos astecas, os nahuais eram feiticeiros notórios por assumirem a forma de felinos para atacar seus inimigos, como descreve o cronista espanhol Herrera y Tordesillas (1601, p. 198). O frei Bernardino Sahagún analisa o homem que estabelece pacto com o demônio, que pode ser transfigurado em vários animais:

El hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura em diversos animales, y por odio desea muerte á los otros, usando hechicería y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene á mucha pobreza, y tanta, que aún no alcanza tras pue parar, ni un pan que comer en su casa, al fin que en él se junta toda la pobreza y miseria, pues anda siempre malaventurado (Sahagún, 1830, v. 3, p. 23).

Alimentados pelo ódio desses demônios transfigurados, esses homens buscam a morte um dos outros, recorrendo a maldições e feitiçarias. De acordo com Herrera (Ibidem, p.201), os grandes feiticeiros que agiam em nome da fé eram capazes de se transformar em tigres e leões¹⁶, percorrendo as montanhas e matando as pessoas, até serem capturados e enforcados pelos colonizadores. Esses homens-jaguares, enfrentaram intensa perseguição e morte durante o período de conquista espanhol.

Essa divindade personificada na figura da *Panthera onca* dentro do corpo de um *Homo sapiens* encontra uma de suas manifestações na ideia de “tornar-se xamã”, conceito intrinsecamente ligado a “tornar-se espírito”. De acordo com as análises de Delumeau (1968) e Grant (2008), os animais neste contexto são considerados os “verdadeiros animais”, apresentando uma essência invisível que se distingue de suas formas visíveis e exibindo outras características. A utilização dos termos “bruxas”, “bruxos” e “feiticeiros” sugere uma situação de distinção entre o humano o não-humano, com destaque para a figura do jaguar.

Um relato ilustrativo é apresentado por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1855, v. 4, p. 101) durante sua estadia na Nicarágua, onde descreve diversos praticantes dessas artes místicas, por ele categorizados como bruxos e bruxas, que demonstravam a capacidade de se metamorfosear em jaguares. Essa transformação estava associada a um estado de fúria, e quando ocorria, muitos indígenas, tanto do sexo masculino quanto do feminino, eram encontrados mortos nas proximidades das montanhas. Este fenômeno emblemático da complexa interrelação das esferas humana e não-humana evidencia a ambivalência dessas práticas rituais.

16 Conforme analisado no capítulo 2, tigres são referências aos jaguares e leões são referências ao puma.

A figura do Diabo ao longo da história cristã reflete diversas alterações, adaptando-se a novos contextos e discursos. Apesar dos esforços da Igreja para padronizar a representação do Diabo, essa entidade continuou a ser retratada de maneira diversificada, mantendo, contudo, um núcleo essencial que unifica suas características básicas de obscuridade, animalidade e hibridismo (Souza, 1993; 1996). José de Acosta (1894, p. 105-106) relata um encontro entre sacerdotes e um feiticeiro jaguar. Inicialmente, o jesuíta destaca as habilidades do feiticeiro em se comunicar com o suposto diabo e a crueldade de seu espírito, evidenciada pelo testemunho de sacrifícios humanos realizados com audácia. Em uma determinada noite, o espanhol e outros jesuítas decidiram aventurar-se sozinhos nas montanhas, explorando uma caverna escura e desafiando os perigos representados por animais selvagens (como jaguares, pumas, jaguatiricas e cobras). Apesar do temor, conseguiram escapar, atribuindo sua salvação à intervenção divina. Este episódio ilustra o receio dos jesuítas diante da possibilidade de enfrentarem manifestações demoníacas, cientes de que os nativos poderiam ser vítimas de transformações associadas a essas forças consideradas malignas. Com o advento do cristianismo e a necessidade de consolidar o conceito do mal em uma única personalidade, foram demonizadas as entidades de religiões consideradas pagãs. Além disso, ocorreu a demonização de locais previamente temíveis para os humanos, como cavernas, pântanos e florestas, onde a escuridão predominava e que eram habitados por animais peçonhentos e feras, como o jaguar (Schmidt, 2007; Gruzinski, 1988).

De acordo com Quammen (2007) e Varella (2019), os feiticeiros e bruxos das Índias Ocidentais no século XVI, também conhecidos como xamãs humanos, foram objeto de análise pejorativa por parte dos espanhóis, que os consideravam da mesma natureza dos espíritos auxiliares evocados durante seus estados de transe alucinógeno. Esse conceito reflete uma complexa interseção, uma sobreposição de identidade e diferença nas dimensões de “animalidade” e “humanidade”. A exemplo de tal afirmação, o espanhol Antonio de Herrera y Tordesillas (1601, p. 196-197) descreve o uso de alucinógenos pelos nativos da época, mencionando a hidromel. Durante festividades, esses indivíduos embriagados se vestiam com peles de jaguares e plumas de aves. Sob o efeito dessas substâncias, experimentavam visões associadas ao diabo, resgatando memórias perturbadoras em suas mentes. Além disso, esses feiticeiros

desempenhavam o papel de atribuir significado a cada sonho, interpretando sinais e previsões. O cronista espanhol ainda exemplifica o significado de um sonho interpretado por um feiticeiro da província de Honduras, onde sonhar com um prato de comida quebrado indicava a iminência da morte da mãe (Herrera y Tordesillas, 1601, p. 210).

Caracterizados como indivíduos desprovidos de compaixão e cruéis, os feiticeiros recorriam à magia como meio também de curar enfermidades, conforme Bernardino Sahagún (1830, v. 3, p. 200-201) analisa. No contexto do século XVI, os jesuítas frequentemente puniam esses praticantes de feitiçaria. O cronista espanhol Oviedo y Valdés (1853, v. 3, p. 173-174) utiliza o termo *carniceiro* para descrever os feiticeiros, e discute o processo judicial que deveriam enfrentar, argumentando que os males cometidos ao longo da vida deveriam ser retribuídos enquanto estavam vivos, para que não pudessem alcançar o reino espiritual de Deus. De acordo com o historiador Varella (2019), desde os primeiros encontros entre europeus e nativos mesoamericanos, a embriaguez foi associada à suposta inferioridade comportamental dos índios, enquanto seus contextos xamânicos foram frequentemente ignorados em favor de uma visão superficial, mais propensa a compreender o alcoolismo como um vício ou doença. Conforme afirma Laura Mello de Souza (1996) contrariamente a essa perspectiva, a mudança de consciência induzida pela embriaguez é um elemento essencial nos processos de transe espiritual; enquanto isso, para Herrera y Tordesillas, a respeito da embriaguez entre os nativos:

Bebian en las fiestas certo forma de aguamiel, que los emborrachava cruelmente: el cacao solos los senores lo sanan; ahora todos los beben quando se emborrachavan, vian malas, y terribles visiones del demonio, y te acordavan de sus antiguidades, y borrachos cometian mil maldades, y torpedades unos con otros: era tanto el furor de la borracheira, que morian muchos, y aunque se ha procurado de sedarselo, quando pueden toda via lo hazen, cantando vestidos con cueros de leones, y tigres, y muy empenachados, referian sus hazanas, sus desgracias, y otras cosas, y así antes que fuesen los Castellanos, vivian vida ancha: tenian quantas mugeres querian, la borracheira era en las feitas más solenes, de noche á donde rebultos hombres, y mugeres, cometian unos con otros, infinitas maldades contra Dios, que se van remediando (Herrera y Tordesillas, 1601, p. 196-197).

Vestidos com peles de tigres e leões, plumas de aves e cantando, Antonio Herrera y Tordesillas (1601) relata que os nativos contavam seus feitos, infortúnios e vida ampla que possuíam antes que os castelhanos existissem. Tinham quantas mulheres desejassem, a embriaguez era nos dias mais solenes e à noite; homens e mulheres, misturados, cometiam uns aos outros infinitos males contra Deus cristão, mas depois da chegada dos jesuítas, tais nativos já estariam sendo remediados, afirma o espanhol. Descreve ainda a conduta dos nativos durante as celebrações, enfatizando que eram seres possuídos por uma natureza ruim e terrível, frequentemente resultando em ações prejudiciais e interações desordenadas entre si.

O cronista espanhol analisa a fúria demonstrada pelos indivíduos embriagados, muitas vezes levando a mortes. Uma característica proeminente do xamanismo é a utilização de substâncias enteógenas e/ou psicoativas com finalidades religiosas, incluindo as cerimônias, simbolismos e propósitos medicinais. O transe desempenha um papel central no contexto xamânico, uma vez que a prática envolve a jornada do xamã em busca de espíritos em um mundo alternativo (Varella, 2019; López Austin, 1980).

A ligação entre o jaguar e as festas é um dos aspectos do simbolismo dos felinos entre os povos nativos do continente, e os elementos que a sustentam são encontrados em diferentes culturas (Quammen, 2007; Saunders, 1998). Exemplos de bebidas, cujas formas de uso, efeitos e objetivos não podem ser plenamente compreendidos pela lógica eurocêntrica, são descritos por colonizadores do século XVI a fim de relatar o impacto negativo de tal prática. Francisco López de Gómara (2007, p. 416) registra a busca dos ameríndios por um estado de embriaguez durante ocasiões especiais entre os nativos americanos, como partos, casamentos e festivais de sacrifícios. As bebidas mencionadas incluem hidromel, vinho e uma mescla de certas ervas com um suco de sabor nada agradável, resultando em um odor forte e mais intenso do que um vinho puro de San Martín. O eclesiástico espanhol enfatiza o impacto negativo no hálito dos nativos após o consumo dessas substâncias, observando que, embriagados, esses indivíduos manifestam um forte desejo de confrontos violentos e até homicídios. Quando a intenção dos nativos era atingir um estado de embriaguez mais proeminente, Gómara (2007) relata que recorriam à ingestão de alguns cogumelos crus, conhecidos como *teunanacatlh*, ou carne de Deus.

Esse consumo resultava em visões aterrorizantes, incluindo imagens de cobras, jaguares, jacarés, lagartos, peixes enormes devoradores e outras manifestações.

O desenvolvimento do xamã está intrinsecamente vinculado ao tratamento de doenças, abrangendo tanto a busca pela cura quanto a provocação de enfermidades em inimigos, utilizando espíritos auxiliares associados a animais, antepassados, astros, fenômenos naturais ou lugares. Esse processo formativo envolve a interpretação de sonhos e visões, podendo ou não incluir o uso de alucinógenos, como Gruzinski (1988) analisa durante a colonização espanhola onde, atualmente, conhecemos como México. No âmbito xamânico, a cura pode ser alcançada através da captura da alma ou com a intrusão de uma alma ou corpo estranho. Um relato do espanhol José de Acosta destaca a capacidade de um feiticeiro em utilizar a medicina divina para curar doentes:

Con esta unción se volvían brujos, y veían y hablaban al Demonio. Embijados los Sacerdotes con aquesta masa perdían todo temor, cobrando un espíritu de crueldad; y así mataban los hombres en los sacrificios con grande osadía, é iban de noche solos á montes, y cuevas obscuras y temerosas, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado, que los leones, tigres, lobos, serpientes y otras fieras que en los montes se crían, huirían de ellos por virtud de aquel betún de Dios: y aunque no huyesen de el betún, huirían de un retrato del Demonio, en que iban transformados. También servía este betún para curar los enfermos y niños, por lo cual le llamaban todos medicina divina; y así acudían de todas partes á las dignidades y Sacerdotes como á saludadores, para que les aplicasen la medicina divina, y ellos les untaban con ellas las partes enfermas. Y afirman, que sentían con ella notable alivio, y debia esto de ser porque el tabaco y el ololúchqui tienen gran virtud de amortiguar; y aplicado por via de emplasto amortigua las carnes, esto solo por sí, quanto más con tanto género de ponzoñas; y como les amortiguaba el dolor, parecíales efecto de sanidad, y de virtud divina, acudiendo á estos Sacerdotes como á hombres santos, los cuales traían eugañados y embaucados los ignorantes, persuadiéndoles quanto querían, haciéndoles acudir á sus medicinas y ceremonias, diabólicas, porque tenían tanta autoridad, que bastaba decirles ellos cualquiera cosa, para tenerla por artículo de Fé (Acosta, 1894, p. 105-106).

O processo terapêutico descrito pelo jesuíta espanhol envolvia a aplicação de uma mistura composta por tabaco e sementes da planta ololúchqui,

reconhecida por suas propriedades anestésicas e originária da Mesoamérica. O xamã, afirma José de Acosta, se utiliza de uma almofada contendo essa mistura para poder aplicar na região dolorida do enfermo, resultando em um efeito anestésico que contribuía para o processo de cura, atribuindo a essa prática uma virtude divina. Segundo o relato do espanhol jesuíta, essas cerimônias eram associadas à influência do diabo, conferindo ao xamã uma autoridade tão notável que era suficiente para que os demais acreditassem plenamente em suas afirmações, equiparando-as a um artigo de fé.

A interpretação demonológica, afastada dos saberes e tradições indígenas, distorcia e subjugava as memórias e culturas nativas. Para os espanhóis que vivenciavam a colonização americana, o conceito de idolatria constituía a primeira forma de identificação das práticas religiosas indígenas. Templos, pirâmides, rituais de sacrifício, esculturas de ídolos e estruturas sacerdotais apresentavam evidências tão explícitas da ausência do Deus cristão aos olhos europeus (Mann, 2011; Quammen, 2007; Vainfas, 1995). Bartolomé de las Casas (1986) descreveu o espanto dos espanhóis ao se depararem com uma torre de pedra, com degraus, muito bem esculpida e com duas feras no topo, que pareciam devorar quem as observasse:

En este pueblo vieron una torre o corno torre, cuadrada, de cantería hecha y blanqueada, con sus gradas; debía ser su templo, por lo que después se ha visto en toda la Nueva España y Guatemala. Estaba en lo alto della un ídolo grande con dos leons o tigres que parecían comerlo por los ijares, y una sierpe o animal que tenía sobre cuarenta pies en largo y como un grueso buey, que tragaba un fiero león; todo de piedra muy bien labrado. Estaba todo asaz ensangrentado de sangre de los hombres que allí o justificaban o sacrificaban, como arriba de la isla de Cozumel hablamos. Estuvieron aquí los españoles tres días holgándose, tan espantados de ver los edificios de piedra y de las cosas que veían, como los indios de verlos barbados, vestidos y blancos; y no poco alegres los nuestros con ver las buenas muestras de oro que hallaban y de lo mucho que la esperanza les prometía y multiplicaba (Las Casas, 1986, v. 3, p. 356).

Bartolome de Las Casas (1986) escreveu a respeito de uma estrutura que foi, provavelmente, um templo. No topo dessa estrutura, se via uma grande estátua com dois leões ou tigres que pareciam devorá-los pelos lados, e uma

serpente ou outra cobra, que media mais de quarenta pés de comprimento e tinha a espessura de um boi robusto, engolindo um leão feroz. Tudo esculpido em pedra de maneira muito detalhada. O local, de acordo com a minúcia do relato escrita pelo espanhol, estava bastante manchado de sangue dos homens executados ou sacrificados ali.

A despeito de os reis Incas terem construído numerosos templos em Cuzco, o Templo de Pachacama é tido como incomparável. O edifício dos Ingas, descrito por Pedro de Cieza León, foi analisado em distintas localidades: de Guamachuco a Caxamalca, as religiões, trajes e sacrifícios se assimilavam. A respeito de tal importância, o espanhol descreveu de forma minuciosa o capítulo LXXII de seu escrito *Crónica del Perú* (2005) como era dividido e construído um templo inca:

Del cual dicen, que no embargante que los reyes Ingas hicieron sin el templo del Cuzco otros muchos, y los ilustraron y acrecentaron con riqueza, ninguno se igualó con este de Pachacama. El cual estaba edificado sobre un pequeño cerro hecho a mano todo de adobes y de tierra, y en lo alto puesto el edificio, comenzando desde lo bajo y tenía muchas puertas pintadas ellas y las paredes con figuras de animales fieros. Dentro del templo donde ponían el ídolo, estaban los sacerdotes que no fingían poca santimonia. Y cuando hacían los sacrificios delante de la multitud del pueblo, iban los rostros hacia las puertas del templo, y las espaldas a la figura del ídolo, llevando los ojos bajos y llenos de gran temblor, y con tanta turbación, según publican algunos indios de los que hoy son vivos, que casi se podrá comparar con lo que se lee de los sacerdotes de Apolo, cuando los gentiles aguardaban sus vanas respuestas. Y dicen más, que delante de la figura de este demonio sacrificaban número de animales, y alguna sangre humana de personas que mataban y que en sus fiestas, las que ellos tenían por más solemnes, daba respuesta. Y como eran oídas las creían, y tenían por de mucha verdad. Por los terrados de este templo y por lo más bajo estaba enterrada gran suma de oro y plata. Los sacerdotes eran muy estimados; y los señores y caciques los obedecían en muchas cosas de las que ellos mandaban. Y es fama, que había junto al templo hechos muchos y grandes aposentos, para los que venían en romería, y que a la redonda de él no se permitía enterrar, ni era digno de tener sepultura si no eran los señores o sacerdotes a los que venían en romería y a traer ofrendas al templo. Cuando se hacían las fiestas grandes del año era mucha la gente que se juntaba haciendo sus juegos con sonos de instrumentos de música, de la que ellos tienen (León, 2005, v. 1 e 2, p. 196).

O cronista espanhol analisou o templo Pachacama erguido no topo de um pequeno monte, construído integralmente com tijolos e terra; o edifício começava a sua estrutura a partir da base e apresentava várias portas decoradas com figura de animais ferozes. No interior do templo, onde o ídolo era venerado, os sacerdotes demonstravam grande reverência. Durante os rituais diante da multidão, voltavam seus rostos para as portas do templo, de costas para a imagem do ídolo, mantendo os olhos baixos e, perceptivelmente, com um medo intenso. Em frente à estátua do ídolo, conforme o espanhol relata, ocorriam sacrifícios de inúmeros animais, incluindo rituais com sangue humano, cujas vítimas eram mortas.

Conforme consta na descrição feita pelo espanhol Pedro, nas festas mais solenes, acreditavam que a estátua concedia respostas, ouvidas e consideradas extremamente verdadeiras. O templo abrigava, em seus telhados e partes inferiores, grandes quantidades de ouro e prata. Os sacerdotes desfrutavam de alto prestígio, e os senhores e líderes seguiam muito de seus comandos. Fato a se destacar, que nas proximidades do templo, foram construídos numerosos e amplos alojamentos para peregrinos, onde era proibido realizar sepultamentos ao seu redor, a menos que fossem destinados a senhores ou sacerdotes que vinham em peregrinação, trazendo oferendas para o templo. Era durante as grandes festividades anuais que multidões se reuniam para participar de jogos ao som dos instrumentos musicais característicos da cultura local. Os cronistas espanhóis compartilham desse sentimento da presença física e imediata do maligno nas localizações dos templos, em particular, quando eram testemunhas de ritos canibais e de práticas xamânicas.

3.2 O jaguar como Deus

Os antigos maias estabeleceram uma conexão entre a onça-pintada e o conceito de “sol noturno”, fundamentando-se no mito da queda de Tezcatlipoca, que narra sua transformação em uma onça após emergir da água. A pele do jaguar desempenhava um papel significativo para essas comunidades, simbolizando o céu estrelado. Nessa perspectiva, a trajetória humana estava intrinsecamente ligada ao equilíbrio das forças cósmicas, sustentando o movimento e a estabilidade do universo. Essa construção mítica era evidente na formação

de guerreiros e sacerdotes que capturavam reféns para serem oferecidos como sacrifícios humanos aos deuses (Baudez, 2005; Evans, 2004). Diversas nomenclaturas foram dadas para esse Deus jaguar, variando conforme a cultura e o local, como é a denominação de *Tepeyóllotl*.

A simbologia partilhada entre felinos poderosos e as figuras de autoridade e divindades na sociedade olmeca marca o início de uma tradição no México. Nas planícies maias clássicas, a presença simbólica do jaguar está frequentemente associada a inscrições hieroglíficas que abordam temas de guerras, cativos e sacrifícios humanos. De maneira análoga, os governantes astecas incorporavam imagens do jaguar, visto como o senhor dos animais, espelhando o paralelo entre o domínio do imperador sobre os seres humanos. A crença na capacidade de determinados indivíduos se transformarem em jaguares ultrapassou as fronteiras da Mesoamérica. Conforme relatado por Bernardino de Sahagún (1830, p. 11-13), feiticeiros conhecidos como *nonotzaleque*, *píxeque* e *teipalchanima* eram descritos vestindo partes que os identificavam como criaturas selvagens quando avistados: a pele da cabeça e do peitoral, provenientes de um jaguar, além de uma cauda e focinho que se assemelhavam aos demais animais.

Figura 15 - Tepeyóllotl.



Fonte: Keber, (1995).

O *Codex Telleriano-Remensis*, um manuscrito do século XVI originário do México, é um documento que aborda temas rituais, histórias e calendários. Composto por cinquenta folhas de papel europeu, cada uma medindo 32 cm x 22 cm, o manuscrito é uma notável expressão da pintura manuscrita asteca, produzida por *Tlacuiloque*, um nativo do México. A análise das características da

marca d'água sugerem que o papel foi produzido na cidade italiana de Gênova, no meio do século XVI, sendo posteriormente importado para a Espanha, onde foi encadernado. *Tepeyollotl*, cujo termo Nahuatl significa "coração da montanha" (com *tépetl* referindo-se a monte ou colina e *yóllotl* a coração), é reconhecido como o deus das montanhas, ecos e tremores na cultura mexicana. Além disso, é considerado o patrono das onças. Esta divindade é identificada como uma manifestação de Tezcatlipoca, uma conclusão apoiada pela associação da representação física que inclui o espelho fumegante e o peitoral *anauatl*.

Tezcatlipoca, considerado o deus supremo entre os astecas, ocupava o papel de patrono da realeza e era creditado como o criador dos sacrifícios humanos. *Xipe Totec*, por sua vez, detinha uma posição proeminente durante o segundo festival ou mês ritual no calendário asteca. Tal celebração perdurava vinte dias, e consistia na prática de diversos tipos de sacrifícios, destacando-se os combates gladiatórios, a cardiectomia¹⁷ e esfolamento do prisioneiro. O confronto gladiatório consistia em um embate desigual, no qual o prisioneiro, amarrado ao centro de uma pedra plana, enfrentava desvantagens contra os guerreiros das ordens águia e jaguar. Caso o prisioneiro fosse ferido, seu coração era extraído, seguido pelo esfolamento. A "pele" do prisioneiro era, então, vestida por um sacerdote ou pessoa designada, que dançava no meio do povo durante todo o período do festival. A tradução literal do Nahuatl para o português, revela que *Xipe* significa "pele" e *Totec* "senhor". Além disso, é relevante observar que tal deus é identificado em diversas outras obras literárias com diferentes divindades, tais como *Tlatlauqui Tezcatlipoca*, *Tlatlauqui Tezcatli*, *Orne Tochtlí*, entre outras (Thompson, 1986, p. 353; López-Austin, 1980, p. 423).

17 Retirada do coração.

Figura 16 - Sacrifício humano ritual asteca.



Fonte: Biblioteca Nazionale Centrale Di Firenze (1970, p. 79).

O ritual asteca precisava dar conta de um conjunto de tradições, e não só da ordem do cosmos; é compilatório e sintético. Ele se insere numa ordem periódica, conforme o frei Sahagún (1830, v. 3, p. 85) descreve; existia um universo sacrificial ao longo dos meses do calendário asteca. Em análise da religião mesoamericana, existia um notável excesso simbólico, propiciando interpretações diversas acerca de rituais específicos, como o sacrifício gladiatório de Tlacaxipehualiztli. Este ritual é ora associado a práticas agrárias, ora interpretado como uma ferramenta de intimidação política, estando vinculado a diversas divindades. Afastando-se de narrativas fantasiosas sobre um alegado canibalismo xamânico ou guerreiro, o consumo ritual de carne humana emerge como um elemento regular e meticulosamente regulado dentro dessa narrativa controlada por sacerdotes e aristocratas.

A maioria dos rituais de sacrifício presentes nas práticas dos povos astecas envolvia um extenso cerimonial antecedente à imolação propriamente dita; contudo, o Tlacaxipehualiztli se destaca como possivelmente o único caso em que a imolação, geralmente realizada por meio da extração do coração, perde seu foco central na cerimônia para se transformar em um epílogo, como descrito pelo espanhol Bernardino Sahagún (1830, v. 3, p. 102). No contexto desse ritual, os corpos dos sacrificados eram esfolados, e suas peles posteriormente revestidas pelos próprios astecas. Os indivíduos escolhidos para realizar tal

função poderiam incluir guerreiros que previamente se trajavam com peles de predadores, o proprietário do cativo, homens que sofressem de doenças cutâneas ou, conforme enfatiza o jesuíta, qualquer outra pessoa à qual o proprietário da vítima concedesse esse privilégio ou incumbência, pois a pele deveria ser utilizada de maneira contínua ao longo de quase um mês (exatos vinte dias).

Existiam várias outras festas com homenagens, rituais e sacrifícios, assim como a festa de Quecholli. Durante essa festividade, o líder de cada povo, acompanhado de sacerdotes e cavaleiros, participava de expedições de caça. O propósito era oferecer e sacrificar todas as presas nos templos localizados no campo. Durante a jornada, eles levavam um substancial suprimento e presentes para aqueles que capturassem as presas mais ferozes ou imponentes, incluindo leões, tigres, águias, víboras e outras serpentes:

Para la fiesta de *quecholli* salía el señor de cada pueblo con los sacerdotes y caballeros a caza, para ofrecer y matar todo lo que cazasen, en los templos del campo. Llevaba gran repuesto y cosas que dar a los que más fieras tomasen, o más bravas fuesen, como decir leones, tigres, águilas, víboras y otras grandes sierpes; toman las culebras a manos, y mejor hablando a pies; porque se atan los cazadores la yerba *picietl* a los pies, con la cual adormecen las culebras; no son tan enconadas ni ponzoñosas como las nuestras, sino son las de Almería. Toman eso mismo las culebras de cascabel, que son grandes, tocándoles con cierto palo. Sacrificaban este día todas las aves que tomaban, desde águilas hasta mariposas; toda suerte de animalías, de león a ratón, y de las que andan arrastrando, de culebra hasta gusanos y arañas; bailaban, y volvíanse al Pueblo (Gómara, 2007, p. 427-428).

No transcorrer desse dia festivo, eram sacrificadas diversas “aves”, de águias a borboletas, e uma ampla variedade de animais, de leões a ratos, incluindo aranhas. Após os rituais de sacrifício, os participantes envolviam-se em danças cerimoniais e retornavam às suas comunidades. Essa festividade desempenhava um papel significativo nas práticas religiosas e culturais dos astecas, envolvendo a conexão entre a caça, os rituais de sacrifício e a veneração de divindades.

As críticas enfáticas contra os horrores da idolatria são evidentes em grande parte dos colonizadores espanhóis do século XVI, abrangendo também os autores ameríndios que elaboraram um substancial historiografia em nahuatl e

espanhol. Os conquistadores, naturalmente, proclamavam essas diatribes como uma defesa de sua empreitada e dos saques, como o padre Bartolomé de Las Casas (1986) utilizou a sua religião para justificar a sua missão. O espanhol José de Acosta (1894, p. 144) descreve os nativos mesoamericanos e o sistema sacrificial, principalmente, dos mexicanos, com argumentos que não fundamentavam tamanha barbárie, mas vistos como artimanhas do diabo e da manipulação dos sicofantas, que promoviam os sacrifícios alegando a fome dos deuses.

O principal estigma atribuído aos povos originários das Índias Ocidentais, principalmente, aos praticantes de sacrifícios astecas, é destinado aos sacerdotes, sendo que a prática do canibalismo é mencionada como uma sombra dessa ação ritual. Como componente central do sistema religioso, o canibalismo era visto como algo a ser extirpado, juntamente com todo o sistema de idolatria do qual ele fazia parte (Vainfas, 1995). O colonizador espanhol Hernán Cortés (1770, p. 71), em meados de 1577, atribuiu a distinção entre o canibalismo praticado pelos reis, que só consumiam carne humana quando provenientes de sacrifícios religiosos aos deuses, e a prática religiosa na qual os reis apreciavam consumir carne humana de inimigos ou indivíduos mortos em guerra. Segundo Cortés (1770, p. 122), não havia espaço para uma abordagem não religiosa do inimigo, e as informações podem ser interpretadas como uma avaliação das diferentes éticas de consumo aplicadas a práticas ritualísticas.

Existia dentro desse cenário, a “guerra civil e florida”, concebida pelos astecas com propósito exclusivo de capturar prisioneiros para o subsequente sacrifício. Descrita e analisada pelo espanhol Herrera y Tordesillas (1601, p. 412), o resultado desse conflito era considerado uma iguaria, representando um banquete que envolvia o canibalismo divino. Conforme explicado por Bernardino de Sahagún (1830, v. 3, p. 204), essa teofagia ocorria pelo menos de duas maneiras distintas. Em uma delas, havia o sacrifício e o consumo da carne de vítimas humanas que personificavam divindades, sendo essa prática restrita aos membros da elite asteca. Na outra abordagem, o frade espanhol analisa que ocorria por meio da autoimolação, onde o coração era destinado ao rei, enquanto o restante era compartilhado entre todos. O espanhol Francisco Gomara não presenciou esse cenário, mas se deparou com um solo coberto de sangue, que fez questão de descrever:

Los españoles no vieron esto, mas vieron el suelo cuajado de sangre como en matadero, que hedía terriblemente, y que temblaba si metían un palo; era mucho de ver el bullicio de los hombres que entraban y salían en esta casa, y que andaban curando de las aves, animales y sierpes, y nuestros españoles se holgaban de mirar tanta diversidad de aves, tanta braveza de bestias fieras, y el enconamiento de las ponzoñosas serpientes; mas empero no podían oír de buena gana los espantosos silbos de las culebras, los temerosos bramidos de los leones, los aullidos tristes del lobo, ni los fieros gañidos de las onzas y tigres, ni los gemidos de los otros animales, que daban teniendo hambre o acordándose que estaban acorralados, y no libres para ejecutar su saña. Y certísimamente era de noche un traslado del infierno y morada del diablo; y así era ello, porque en una sala de ciento cincuenta pies larga, y ancha cincuenta, estaba una capilla chapada de oro y plata de gruesas planchas, con muchísima cantidad de perlas y piedras, ágatas, cornerinas, esmeraldas, rubíes, topacios, y otras así; adonde Moteczuma entraba en oración muchas noches, y el diablo venía a hablarle, y se le aparecía, y aconsejaba según la petición y ruegos que oía (Gómara, 2007, p. 144).

Francisco Gómara (2007) comparou a um matadouro o solo coberto de sangue, com um odor insuportável. O espanhol relata que era notável a agitação dos indivíduos que circulavam dentro e fora dessa estrutura, ocupada por pássaros, animais e serpentes. A diversidade de aves, a ferocidade dos animais selvagens e a astúcia venenosa das serpentes, chamou a atenção do colonizador. Entretanto, ele não conseguia suportar os assustadores sibilos das cobras, os temerosos rugidos dos leões, os tristes uivos dos lobos, os ferozes rosnados de onças, nem os gemidos dos outros animais expressando fome ou a consciência de estarem encurralados, incapazes de viver livremente. De fato, à noite, conforme escrito no relato de Gómara (2007), esse ambiente se assemelhava a uma representação do inferno e à morada do diabo. Descreve que a sala possuía cento e cinquenta pés de comprimento e cinquenta de largura, com uma capela revestida de ouro e prata, adornada com espessas placas e uma abundância de pedras preciosas. O rei, Moteczuma, frequentava esse local para orar em muitas noites, onde o diabo supostamente o visitava, aconselhando-o conforme as petições e súplicas feitas.

A sacralização do sacrifício humano ou divino, longe de impedir, permite que o canibalismo seja simultaneamente considerado uma ideia *non sancta*,

aplicável às ameaças e ofensas que delineiam a reciprocidade negativa entre as cidades mesoamericanas. A divergência entre os grupos que, a partir desse ponto, conforme o espanhol Herreira y Tordesillas (1601, p. 124-126) afirma, comporia a força asteca, viabilizava tanto a devoração dos corpos quanto a formação de alianças matrimoniais. A carne dos nobres torna-se o penhor que, após o triunfo dos insurgentes, dá lugar ao estabelecimento de relações carnavais de natureza distinta. Nesse estágio, o canibalismo não se restringia a um eixo vertical que conecta o mundo dos humanos e o dos deuses por meio de um altar no topo da pirâmide. Ele também abrange a sociabilidade terrena, a vingança e, no contexto descrito por Hernán Cortés (1770, p. 98-100), atua como um catalisador na guerra sacrificial. Para o conquistador espanhol, assim se mantém um vínculo entre os inimigos, mesmo diante de iniciativas mais diplomáticas.

A hipótese central delineada nos relatos de sacrifícios pelos espanhóis Sahagún (1830, v. 3) e Herrera y Tordesillas (1601) sugere que se o homem é capaz de se transmutar em uma divindade ao vestir as indumentárias e assumir os atributos divinos, esse mesmo princípio pode ser estendido à sua capacidade de se metamorfosear em um jaguar mediante o uso da pele e das garras desse felino. De maneira literal, essa transformação pode até mesmo se entender ao ponto de o indivíduo se tornar um inimigo, ao incorporar a pele do próprio adversário. Essa habilidade de tornar-se outro, abordada em estudos consagrados inicialmente sobre o canibalismo e, posteriormente, sobre o perspectivismo ameríndio, é analisada pelo antropólogo Viveiros de Castro (1996; 2015; 2018). Tal estudo tem sido reconhecido como uma epistemologia das terras baixas americanas, referindo-se aos povos “selvagens”. Num universo animista, no qual homens, deuses e animais se equiparam pela capacidade comum de assumir um ponto de vista, as discrepâncias residem nos corpos, ainda que passíveis de superação por meio de trocas de corpo, vestimenta ou pele.

Na cosmologia mesoamericana, conforme discutido pelos espanhóis Herrera y Tordesillas (1601, p. 75-76) e Acosta (1894, p. 218), temos a noção da “outra pele” equiparada a um segundo corpo, investido de potencialidades distintas; assim, a ação de revestimento se assemelha a uma transição entre naturezas diversas. O ritual sacrificial asteca, interpretado pelos espanhóis do período da colonização, como uma prática destinada a nutrir o cosmo e, como recentemente delineado, também reconhecido como um sistema de trocas que

governa as redes de alianças comerciais, políticas e matrimoniais, emerge, por fim, como um ritual de transformação. O trabalho de antropólogos e historiadores é, acima de tudo, analisar tais descrições com ênfase na permutabilidade entre deuses, seres humanos e animais (Quammen, 2007; Castro, 1996).

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a história do jaguar e suas diversas representações no contexto da colonização da América espanhola do século XVI, explorando as narrativas que descrevem os papéis desempenhados por este animal em fontes como relatos, cartas e imagens produzidas por viajantes e exploradores. Nossa abordagem conecta intrinsicamente a história dos animais à história dos seres humanos e ajusta-se ao objetivo de Erica Fudge (2002, p. 16) quando ela indaga onde a natureza se encontra: “[...] questionar muitas concepções antropocêntricas sobre nós mesmos [...] para reavaliar nosso lugar no mundo.” Embora o homem seja o único animal consciente de sua história, não é o único a participar e ser afetado por ela. Na região andina, a onça era uma parte integrante da cultura e do cotidiano, conferindo-lhe uma influência significativa. Ao longo do tempo, foram construídas representações tanto “positivas” quanto “negativas” sobre o jaguar, enraizadas até os dias atuais. Seja o jaguar odiado como predador, em rivalidade com o homem, ou admirado por sua força e beleza, tal oscilação reflete uma contínua alternância de paradigmas, conceitos e percepções em torno de sua figura. Além disso, as atribuições de traços sanguíneos e violentos ao jaguar ressoam julgamentos tipicamente cristãos, como a dualidade bem e mal, e se parecem mais com caracteres do ser humano do que do próprio felino.

A ideia central da tese foi explorar a complexa interação entre crenças, simbologias e cosmologias dos povos nativos americanos durante o processo de colonização no século XVI. Os três capítulos abordam diferentes aspectos desse encontro cultural, incluindo a interpretação europeia das religiões dos nativos, as descrições de animais na América espanhola e a imposição do paradigma bíblico. A reflexão destaca a diversidade de crenças e a busca por propósitos nas vidas dos povos nativos, evidenciando como essas dinâmicas influenciaram a colonização europeia na América Latina. A partir de uma análise abrangente das relações entre culturas, abordando aspectos religiosos, econômicos, sociais e ambientais do século XVI, percebemos que os animais predadores foram protagonistas na complexidade da sociedade indígena americana.

A partir do período de estudo selecionado, veremos momentos críticos de conflito entre a onça-pintada e os seres humanos, resultado das frentes de

colonização nas regiões da Hispanoamérica, especialmente em meados do século XIX. A população humana vivenciou um aumento significativo de indivíduos, especialmente na região dos Andes, ocupando áreas fronteiriças, que serviam como refúgio para os felinos predadores. As atividades humanas provocaram mudanças drásticas na existência simbólica e ecológica da onça, que habitou, por exemplo, o centro da Colômbia. A virada para o século XX marcou um ponto crucial na relação entre humanos e felinos predadores: a expansão de monoculturas, as construções de ferrovias, a crise climática, a expansão do capitalismo agrário contribuíram para progressivos prejuízos aos felinos nativos, principalmente a onça-pintada.

A presença humana na região da Hispanoamérica teve efeitos negativos sobre os animais nativos, principalmente, das onças que ali viviam. A perda de habitat, a falta de animais para se alimentarem, a caça predatória em busca das peles de tais felinos e os conflitos com humanos, contribuíram para a drástica diminuição do número desses indivíduos. O crescimento das cidades e a ocupação do território afetaram diretamente a sobrevivência da onça-pintada, levando ao desaparecimento de populações inteiras.

A historiografia inicial europeia retratou a colonização de forma predominantemente positiva. Os europeus foram apresentados como triunfo da resistência humana sobre a natureza tropical, em seu empreendimento de conquista territorial e mercantilista. Como resultado da consolidação do discurso de “progresso e civilização” que transformou as Índias Ocidentais pós conquista espanhola, as onças-pintadas quase desapareceram das províncias andinas. Consequentemente, as memórias do jaguar que habitava tais regiões tornaram-se vestígios de um passado de massacres, imposições e sangue derramado (por razões bem distintas daquelas dos rituais indígenas que apresentamos).

O jaguar emerge como exemplo de um processo de resistência e perseverança ecológica ambiental. Em algumas áreas de floresta e selva ainda existentes na América do Sul, esses felinos conseguiram sobreviver a condições extremamente adversas. De forma irregular nos últimos anos, e especialmente, durante a elaboração desta tese, os felinos predadores do topo da cadeia alimentar vêm sendo alvo de políticas oscilantes, especialmente no contexto da preservação e recuperação da fauna e flora da região Amazônica. As perdas ambientais resultantes de alguns processos oriundos dos tempos da colonização

espanhola são percebidas como efeitos colaterais que poderiam ter sido evitados se a busca pelo “progresso e desenvolvimento” acompanhassem a interação homem-natureza dos nativos americanos do século XVI.

A necessidade dessa reflexão complexa sobre as relações entre animais, religião, antropofagia, distribuição geográfica, meio ambiente, seres humanos e desigualdades sociais é crucial em face dos processos que já estão se integrando às matas e florestas. As propostas de expansão das fronteiras agrícolas e da economia extrativista nos ecossistemas de planícies e planaltos são provocações políticas, sociais e ambientais.

Enquanto o jaguar luta pela vida, essa discussão acadêmica é elaborada. Presença mitológica, feroz e astuciosa, a onça demanda análises e debates concretos pelas comunidades e pela sociedade, de modo geral, para que seus rugidos não se percam no silêncio. Em meio a um paradoxo cruel, a onça-pintada depende agora – e mais que nunca – da colaboração do *Homo sapiens*, seu maior antagonista, para que essa luta não seja condenada ao fracasso.

FONTES DOCUMENTAIS

ACOSTA, Joseph de. **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: Ramón Anglés Impresor, 1894.

ANDERSON, Arthur J. O. (Edit.) *et al.* **Codex Chimalpahin**: society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahuatl altepetl in central Mexico: the Nahuatl and Spanish annals and accounts collected and recorded by don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin. Oklahoma: Univ of Oklahoma Pr, 1997.

ANGLERÍA, Pedro Martín de. **Décadas del Nuevo Mundo**: Crónicas y Memorias. Madrid: Ediciones Polifemo, 1989.

ANONYMOUS. **Codex Telleriano-Remensis**. Rostock: F de Loubat, Universitätsbibliothek Rostock, 1901.

AYALA, Felipe Guamán Poma de. **Nueva corónica y buen gobierno**. Venezuela: Fundacion Biblioteca Ayacucho, 1936.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI FIRENZE. **Codex Magliabechiano**. Firenze: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1970.

COBO, Bernabé. **Historia del nuevo mundo**. Madrid: Imp. de E. Rasco, 1890. v. 1.

COBO, Bernabé. **Historia del nuevo mundo**. Madrid: Imp. de E. Rasco, 1891. v. 2.

CODICE MENDONZA. Edição digital. Disponível em: <https://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php>. Acesso em: 15 fev. 2023.

COLÓN, Cristóbal. **La llegada de Colón a la isla de Guanahaní** (en las Bahamas) el 12 de octubre de 1492 (Théodore de Bry, Grands Voyages, 1594). 2018.

CORTÉS, Hernán., **Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés**, aumentada con otros documentos y notas, por el Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México. Arzobispo de Mexico. Mexico City: Imprenta del Superior Gobierno, 1770.

DURAN, Fray Diego. **Historia de las Indias de Nueva España Islas de la Tierra Firme**. México: Instituto Tecnológico de Monterrey, 2015.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquim. Historia de los Mexicanos por sus pinturas. (Anónimo del siglo XVI). Con una nota. **Anales Del Instituto Nacional de Antropología e Historia**, v. 1, n. 2, p. 85-106, 1882.

GASPARI, Juan Ludovico Bertônio. Vocabulario de la lengua aymara. 1612. Disponível em: <https://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog>. Acesso em: 20 fev. 2023.

GÓMARA, Francisco López de. **Historia de la Conquista de México**. Madrid: Destin, 2003.

GÓMARA, Francisco López. **Historia de la conquista de México**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

GÓMARA, Francisco López. **Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés**: Historia de la conquista de México. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

HERNÁNDEZ, Francisco. **Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España**. Imp. y lit. en la Escuelas des artes à cargo de JR Bravo, 1888.

HERNÁNDEZ, Francisco. **Historia natural de nueva España**. México: Universidad Nacional de México, 1959.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. **Historia General de los Hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano**. Madrid: Kessinger Publishing, 1601.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. v. 1.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2001.

LAS CASAS, Bartolomé. **Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias**. Sevilla: Revista de Filosofía, 1991.

LEÓN, Pedro de Cieza de. **Crónica del Perú**: el señorío de los Incas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.

LIZÁRRAGA, Reginaldo. **Descripción colonial** (libro segundo). Buenos Aires: Librería La Facultad, por Juan Roldán, 1916.

MOTOLINIA, Toribio de Benavete. **Memorial breve acerca de la fundación de los conventos y de cómo se han de labrar y fundar las iglesias**. 2014.

OLMOS, fray Andrés de. **Arte de la lengua mexicana**. eds. Ascensión Hernández de León Portilla y Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

ORÉ, Luis Jerónimo de. **El símbolo católico indiano** (1598): los misterios de la fe contenidos en los tres símbolos católicos. Lima: Iberoamericana, 2014.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. **Historia general y natural de las Indias**: islas y tierra-firme del mar oceano. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. v. 1.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. **Historia general y natural de las Indias**: islas y tierra-firme del mar oceano. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1852. v. 2.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. **Historia general y natural de las Indias**: islas y tierra-firme del mar oceano. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853. v. 3.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. **Historia general y natural de las Indias**: islas y tierra-firme del mar oceano. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1855. v. 4.

PANÉ, Ramón. **Relación acerca de las antigüedades de los indios**: el primer tratado escrito en América. Madrid: Siglo Veintiuno America Nuestra, 1988.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España**. Madrid: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1829. v. 2.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España**. Madrid: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1830. v. 3.

VACA, Alvaro Nunez Cabeza de. **Naufrágios**. 2004. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=4569. Acesso em: 01 mar. 2023.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAÇA, Carlos. **O homem medieval e a biodiversidade**. Lisboa: Fundação para a ciência e tecnologia, 1991.
- ANCHIETA, Isabelle. **Imagens da Mulher no Ocidente Moderno**. 2014. 683. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- ASÚA, Miguel; FRENCH, Roger. **A new world of animals**: Early Modern Europeans on the creatures of Iberian America. Ashgate: Routledge, 2005.
- BARRERA-OSORIO, Antonio. **Experiencing nature**: the Spanish American empire and the early scientific revolution. Austin: University of Texas Press, 2006.
- BAUDEZ, Claude-François. Las batallas rituales in la Mesoamerica: Parte I. **Arqueología Mexicana**, v. 9, n. 112, p. 20-29, 2011.
- BAUDEZ, Claude-François. Las batallas rituales in la Mesoamerica: Parte II. **Arqueología Mexicana**, n. 113, p. 18-29, 2011.
- BAUDEZ, Claude-François. **Una historia de la religion de los antiguos mayas**. Austin: University of Texas Press, 2005.
- BAUER, Brian S. Pacaritambo e as origens míticas do Inca. **Latin American Antiquity**, v. 2, n. 1, p. 7-26, mar., 1991.
- BERNARD, Carmem; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo 1**. Da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550). São Paulo: EDUSP, 2001.
- BÍBLIA SAGRADA. **Gênese**. Tradução dos originais mediante versão dos monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Ave Cristo, 1978.
- BLOCH, Marc. **Introducción a la historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- BOSI, Ecléa. A pesquisa em memória social. **Psicologia USP**, v. 4, n. 1, p. 277-284, 1993.
- BUEL, David H.; SPENCE, Lewis. The Myths of Mexico and Peru. **Bulletin of the American Geographical Society**, v. 47, n. 6, p. 905-1110, 1915.
- BUENO JIMENEZ, Alfredo. Los perros en la conquista de América: história e iconografia. **Chronica Nova**, v. 37, p. 177-204, 2011.
- BURNIEN, David; WILSON, Don. **Smithsonian Animal**. London: Dorling Kondersley, 2001.
- CARRILLO CASTILLO, Jesús. **Taming the visible**: Word and image in Oviedo`s Historia General y Natural de las Indias. Medieval and Renaissance Studies. **Brespols**, v. 31, p. 399-432, 2000.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu, 2017.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pósestrutural. São Paulo: Ubu, 2018.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. **Metamorfoses Canibais**. São Paulo: Ubu, 2015.
- CHIARA, Vilma. Armas: bases para uma classificação. In: RIBEIRO, Darcy. (Editor). **Suma etnológica brasileira**. 2. ed. Petrópolis: Vozes/Finep, 1987, p. 117-138.

CLENDINNEN, Inga. **Aztecs: an interpretation**. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, Reissue edition, 2014.

COSTA, Carlos Eurico. **O Caçador**. Lisboa: Estampa, 1963.

CROSBY JR, Alfred W. **Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900**. Tradução: José Augusto Ribeiro e Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CROSBY JR, Alfred W. **The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492**. Front Cower: Greenwood Press, 1972.

CULVER, Melaine. Lessons and insights from evolution, taxonomy and conservation genetics. In: HORNOCKER, Maurice; SHARON, Negri. (eds.). **Cougar: ecology and conservation**. Chicago: The University of Chicago Press. 2010. p. 27-40.

DEBUS, Allen G. **O homem e a natureza no renascimento**. Tradução: Fernando Magalhães. Lisboa: Porto, 2002.

DELAUNAY, Paul. **La zoologie au XVI siècle**. Paris: Hermann, 1997.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)**. Tradução Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v. 2.

DELUMEAU, Jean. **Religião, Cultura e Sistema simbólico**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DESBIEZ; Arnaud Léonard Jean, SANTOS, Radleigh., BODMER, Richard Ernest. Wildlife Habitat Selection and Sustainable Resource Management in a Neotropical Wetland. **International Journal of Biodiversity and Conservation**, v. 1, n. 1, p. 11-20, 2009.

DIAMOND, Jared M. **Armas germes e aço: os destinos das sociedades humanas**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Castro e Silva, 1986.

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

DUVOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia**. México: Univ. Nacional Autónoma de México, 1977

EISENBERG, Jonh F.; REDFORD, Kent H. **Mammals of the Neotropics: The Central Neotropics: Ecuador, Peru, Bolivia, Brazil**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. v. 3.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Póla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELLIOT, John H. **El viejo mundo y el nuevo**. Madrid: Alianza, 1972.

ELLIOT, John Huxtable. A conquista espanhola e a colonização da América. In.: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina: América Latina colonial**. São Paulo, 2018. v. 1.

ELLIOT, John Huxtable. **Empires of the Atlantic world: Britain and Spain in America, 1492-1830**. Yale: Yale University Press, 1972.

EVANS, Susan Toby. **Ancient Mexico & Central America**. London: Thames and Hudson, 2004.

FARBER, Paul Lawrence. **Finding Order in Nature**: The Naturalist Tradition from Linnaeus to E. O. Wilson (Johns Hopkins Introductory Studies in the History of Science). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

FAVRE, Henri. **A civilização inca**. São Paulo: Zahar, 1987.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: Mulheres, corpos e a acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Las Americas**. Madrid: Debate, 2012.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Os Desbravadores**: uma história mundial da exploração da Terra. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua portuguesa dicionário. 7. ed. Curitiba: Positivo; 2008.

FINDLEN, Paula. Inventing Nature: Commerce, Art, and Science in the Early Modern Cabinet of Curiosities. In: SMITH, Pamela H.; FINDLEN, Paula. **Merchants and Marvels**: Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe. London: Routledge, 2001.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, E. et al. **At the borders of the human**: Beasts, bodies and natural philosophy in the early modern period. *Sixteenth Century Journal*, v. 34, n. 3, p. 895, oct., 2006.

FUDGE, E. Left-Handed Blow: Writing the History of Animals, In **Representing Animals**, editado por Rothfels Nigel, 3–18. Indiana University Press, 2002.

GARCÍA, Gavidia Nelly. Los indígenas venezolanos: de su demonización en la ‘Historia de la nueva Andalucía’ (1779) a la persecución actual por la ideología del progreso. In: PINO DÍAZ, Fermín del; LÁZARO, Carlos (eds.). **Visión de los otros y visión de sí mismos**: ¿descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo? Madrid: CSIC, 2011.

GERBI, Antonello. **La naturaliza de las Indias Nuevas**: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GRANT, Edward. **The foundations of modern science in the Middle Ages**. Their Religious, institutional, and intellectual contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

HALL, Marie Boas. **The Scientific Renaissance**: 1450-1630. New York: Harper & Brothers, 1962.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: Uma breve história da humanidade. London: Harvill Secker, 2018.

HEATH, Ernest Gerald; CHIARA, Vilma. **Brazilian Indian archery**: A preliminary ethnohistorical study of the archery of the Brazilian Indians. Manchester: The University, Manchester, 1977.

HOLDEN, Margaret T. The Eighteenth and Nineteenth Centuries. In: HOLDEN, Margaret T. **Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1968, p. 433-515.

KEBER, Eloise Quiñones. **Codex Telleriano-Remensis**: Ritual, divination and history in a pictorial Aztec manuscript. Austin: University of Texas Press, 1995.

KIRCHHOFF, Paul; GUEMES, Lina Odena; GARCÍA, Luis Reyes. **Historia ToltecaChichimeca**. Mexico: Puebla, 1989.

KOERNER, Lisbet. **Linnaeys**: nature and nation. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

KOSTER, Jeremy. Hunting Dogs in the Lowland Neotropics. **Journal of Anthropological Research**, v. 65, p. 575-610, 2009.

KRICKEBERG, Walter, **Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas**, México, Fce, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1991.

LINDBERG, Carter. **História da reforma**: Um dos acontecimentos mais importantes da história do cristianismo em uma narrativa clara e envolvente. Tradução: Elissamai Agostinho Bauleo. São Caetano do Sul: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOGAN, Kenneth A.; SWEANOR, Linda L. **Desert Puma**: evolutionary ecology and conservations of an enduring carnivore. Washington: Island Press, 2001.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. **Las razones del mito**. La cosmovisión mesoamericana. México: Era, 1980.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. **Los mitos del tlacuache**: caminos de la mitología mesoamericana. México: UNAM, 1996.

MANN, Charles C. **1493**: a descoberta do Novo Mundo que Cristóvão Colombo criou. Alfragide: Casa das Letras, 2011.

MARIANTE, Arthur da Silva; CAVALCANTE, Neusa. **Animais do descobrimento**: Raças domésticas da história do Brasil. 2. ed. Brasília: Embrapa, 2006.

NAVARRO, Alexandre Guida. A observação astronômica na América pré-colombiana. **ComCiência**, n. 123, p. 1-3, 2010.

NOWAK, Ronald M. **Walker's carnivores of the World**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

OLIVEIRA, Flávia Preto de Godoy. **Natureza Peregrina**: a fauna e a flora das Índias Ocidentais nas crônicas oficiais hispânicas (1570-1620). 2016. 339f. Tese Doutorado em História) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

OLIVIER, Guilhem. Tepeyótlotl, "Corazón De La Montaña" Y "Señor Del Eco": El Dios Jaguar De Los Antiguos Mexicanos. **Estudios de Cultura Náhuatl**, n. 28 p. 99-141, 2003.

PAGDEN, Anthony. **Lords of All the World**: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and Franca, 1500-1800. New Haven: Yale University Press, 1998.

PAGDEN, Anthony. **The idea of Europe**. From Antiquity to the European Union. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PAPAVERO, Nelson; PUJOL-LUZ, José. **Introdução histórica à biologia comparada, com especial referência à biogeografia**. IV. De Descartes a Leibniz (1628-1716). Rio de Janeiro: EDUR, 1997.

PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins; LLORENTE-BOUSQUETS, Jorge. **História da biogeografia no período pré-evolutivo**. São Paulo: Editora Pleiade/Fapesp, 1997.

PASTOREAU, Michel. Os animais célebres. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PEREGALLI, Enrique. **A América que os Europeus encontraram**. São Paulo: Atual, 1987.

PIQUERAS, Ricardo. Los perros de la guerra o el 'canibalismo canino' en la conquista, **Boletín Americanista**, v. 56, n. 1, p. 187-202, 2006.

QUAMMEN, David. **Monstro de Deus**. Feras predadoras: história, ciência e mito. Tradução Maria Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RAMPIN, Liliam E. et al. Antagonistic interactions between predator and prey: mobbing of jaguars (*Panthera onca*) by white-lipped peccaries (*Tayassu pecari*). **Acta ethol**, n. 23, p. 4548, 2020.

REDFORD, Kent H.; EISENBERG, Jonh. F. Mammals of the Neotropics, v.2. The Southern cone: Chile, Argetina, Uruguay, Paraguay. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

REIS, Nelio R. dos. et al. **Mamíferos do Brasil**. Londrina: Nelio R. dos Reis, 2010.

RODRÍGUEZ-SILVA, Ileana. **Silencing Race**: Disentangling Blackness, Colonialism and National Identities in Puerto Rico. 2. ed. Palgrave: MacMillan, 2012.

SANTOS, Christian Fausto Moraes dos; PEREIRA NETO, Juscelino. A natureza americana nas obras Turris Babel e Arca Noe do Jesuíta Athanasius Kircher. **Revista Brasileira das Religiões**, Ano IV, n. 10, p. 51-68, maio 2020.

SAUNDERS, Janice M. Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History (Review). **African Studies Review**, v. 49, n. 2, p. 209-210, 2006.

SAUNDERS, Nicholas K. **Icon of Power**: Feline Symbolism in the Americans. London: Routledge, 1998.

SCHMIDT, Pamela H.; SMITH, Benjamin. Knowledge and Its Making in Early Modern Europe. In: SCHMIDT, Benjamin; SMITH, Pamela H. **Making Knowledge in Early Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

SIBAJA, Luis Fernando. **El cuarto viaje del Cristóbal Colón y los orígenes de la provincia de Costa Rica**. San José: Eduen, 2006.

Soustelle, Jacques. **Os astecas na véspera da conquista espanhola**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Laura Mello e. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1993.

SOUZA, Laura Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização (século XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Laura Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STANNARD, David E. **American Holocaust**: The conquest of the New World. Oxford: University Press, USA, 1993.

STRESSER-PEÁN, Guy. **El Códice de Xipotepec**: estudio e interpretación. Mexico City: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995.

SUNQUIST, Mel; SUNQUIST, Fiona. Family Felidae (cats). In: WILSON, Don E.; MITTERMIER, Russel A. (eds.). **The mammals of the world**. Carnivores: Lynx Editions. 2009. v. 1. p. 54-186.

- SUNQUIST, Mel; SUNQUIST, Fiona. **Wild Cats of the World**. London: University of Chicago Press, 2002.
- TEJICONDOR. Algo de lo Nuestro - recopilación de Hernán Escobar. Medellín: Bedout, 1960.
- THOMPSON, Edward Palmer. Anthropology and the discipline of historical context. **Midland History**, n. 3, v. 1, 1986.
- TONHASCA JR, Athayde. **Ecologia e história natural da Mata Atlântica**. Rio de Janeiro: Interciência, 2005.
- TUCKER, Arthur O. Jules Janick. **Flora of the Voynich Codex an Exploration of Aztec Plants**. São Paulo: Springer, 2019.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- VARELA, Consuelo. (Ed.). **Cristóbal Colón: los cuatro viajes. Testamento**. Madrid: Alianza, 1986.
- VARELLA, Alexandre C. Os psicodélicos nas formações estatais indígenas e a hipótese do complexo de drogas da América xamanica. **Revista Ingesta**, v. 1, n. 1, p. 211-231, mar. 2019.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century**. California: Academic Press, 1974.
- WIKIPEDIA. **Escudo de Santa María la Antigua del Darién**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Escudo_de_Santa_Mar%C3%ADA_la_Antigua_del_Da_r%C3%A9n.gif. Acesso em: 10 mar. 2024.
- WILLIAMS, Eric. **Capitalism and Slavery**. Carolina: University of North Carolina Press, 1994.
- WILSON, Don E.; MITTERMIER, Russel A. (eds.). **The mammals of the world**. Carnivores: Lynx Editions. 2009. v. 1
- WOORTMANN, Ellen F. **Significados da terra**. Brasília: UnB, 2004.



científica digital



VENDA PROIBIDA - ACESSO LIVRE - OPEN ACCESS



www.cientificadigital.org | contato@cientificadigital.org