

Universidade Federal do Maranhão
Centro de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Karen Cristina Costa da Conceição
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro

DE FEITICEIRAS DIABÓLICAS A AUXILIARES NA EMPRESA
MISSIONÁRIA: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio
(1594-1615)

São Luís
2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Conceição, Karen Cristina Costa.

DE FEITICEIRAS DIABÓLICAS A AUXILIARES NA EMPRESA
MISSIONÁRIA : as atuações das mulheres Tupinambá no
Maranhão franco-ameríndio 1594-1615 / Karen Cristina Costa
Conceição. - 2019.
152 f.

Orientador(a): Alexandre Guida Navarro.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, Centro de
Ciências Humanas, 2019.

1. Franco-ameríndio. 2. Maranhão colonial. 3.
Mulheres Indígenas. I. Navarro, Alexandre Guida. II.
Título.

KAREN CRISTINA COSTA DA CONCEIÇÃO

DE FEITICEIRAS DIABÓLICAS A AUXILIARES NA EMPRESA

MISSIONÁRIA: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio
(1594-1615)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em História, orientada pelo Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro.
Área de Concentração: Cultura e Identidades

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro (Orientador) PPGHIS/UFMA

Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (Examinador Interno) PPGHIS/UFMA

Prof. Dra. Soraia Sales Dornelles (Examinadora externa) DEHIS/UFMA

Dedico este trabalho à minha avó, Carmozina
Conceição e à minha tia, Aldenora Conceição.
Sem vocês nenhuma conquista valeria a pena.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à minha família, sobretudo à minha vó, Carmozina Costa da Conceição e à minha tia, Aldenora Costa da Conceição, às minhas irmãs, Benedita Maria Barbosa Costa e Divina Maria Barbosa Costa, aos meus primos, Ana Cecília Costa Maciel e Alison Costa Maciel e meu pai, Francisco Costa dos Santos. Agradeço a minha mãe Cecília Costa da Conceição (*in memoriam*) e minha irmã Carmem Vanesse Costa da Conceição (*in memoriam*). Vocês acreditaram em mim de uma forma que talvez nem eu mesma tenha acreditado. Se não fosse a educação que vocês sempre lutaram para me dar, eu não teria conseguido escrever as linhas que compõe esta dissertação.

Agradeço ao meu orientador, Alexandre Guida Navarro, a qual aprendi a admirar e respeitar, pela paciência que teve nos momentos mais difíceis, pelo incentivo e principalmente pela confiança em mim depositada desde a disciplina de História da América I, lá em 2012 na graduação, e pelo instigante apoio em todos os momentos, pelas dicas, pela atenção, ensinamentos, conselhos e pelas oportunidades que me trouxeram até aqui.

Aos professores Soraia Sales Dornelles e Alírio Carvalho Cardoso pelo apoio e também pela disponibilidade em participar da Banca Examinadora deste trabalho. Desde a qualificação, ocasião em que ambos foram membros da Banca, vêm acompanhando a minha pesquisa e me estimulando a prosseguir na carreira acadêmica. Suas críticas e sugestões de leituras foram extremamente importantes para formulação desta dissertação. Saibam que esse trabalho em grande parte é mérito de vocês (Alexandre, Alírio e Soraia).

Agradeço a professora Marize Helena de Campos pelo incentivo ao meu crescimento intelectual e por todos os ensinamentos desde a graduação. Foram nas disciplinas ministrada por ela que despertou o desejo em construir uma narrativa histórica que trouxesse a experiência histórica das mulheres nas dinâmicas de colonização. Agradeço aos professores do mestrado com suas sugestões de leituras que muito me auxiliou a construir o caminho que percorri até à concretização desta pesquisa: Lyndon de Araújo, Josenildo Pereira, João Batista Bitencourt, Isabel Ibarra, Sandra Maria Nascimento Sousa e Larissa Lacerda Menendez.

Aos colegas que dividiram comigo a aventura de cursar um mestrado: Ana Priscila Sá, Ana Livia Sena, Alexandro Araújo, Camilla Pereira, Diele Sousa, Fernando Costa, Jefferson Lira, Karolynne Sousa, Marcos Teixeira, Mariana Antão, Mayjara Rêgo, Pablo Gatt e Pryscylla Santirocchi.

Agradeço aos amigos que fiz no Laboratório de Arqueologia pela parceria nas atividades laboratoriais: Tayse Mendes, Darlan Sbranna, Helder Mello, Elton Meneses, Flaviomiro Mendonça, Gabriel Serra, Mayara Dias, Wilson Garcia e José de Ribamar Gonçalves (obrigada pela leitura do meu relatório de qualificação).

Ao grupo de pesquisa *Indígenas na História do Maranhão* coordenado pela professora Soraia Sales Dornelles pelas discussões e partilha de conhecimentos e experiências que fizeram este percurso ganhar um especial encanto.

Agradeço aos amigos que estiveram ao meu lado nas horas de dificuldades, compartilhando das minhas ansiedades e conquistas ao longo deste trabalho. Estes dois anos tornaram a minha vida corrida, muitas vezes reclusa no meu quarto em frente ao computador. Desculpem-me pela ausência: Marina Fernanda (obrigada por ler e reler minha dissertação), Cassia Betânia, Tayany Pereira, Thalisson Mendonça, Raquel Silva, Paulo Cesar e Sâmea Macedo.

Por fim, a FAPEMA (Fundação de Amparo à pesquisa do Maranhão) pela concessão de bolsa de estudos fundamental para a realização desta pesquisa.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Atlas de Guillaume Le Testu	2
FIGURA 2 – Pergaminho de Jacques Vau de Claye	36
FIGURA 3 – Características decorativas das cerâmicas abertas.....	98
FIGURA 4 – Vasilhas encontradas em São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada.....	99
FIGURA 5 – Vasilhas encontradas em Icatu próximo a São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada.....	100

SUMÁRIO

RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	10
INTRODUÇÃO	
1. Economia de escambo, lideranças indígenas, matrimônio franco-ameríndio e a construção da França Equinocial (1594-1615).....	19
1.1 Vazio a preencher: as terras do Maranhão.....	20
1.2 A presença do comércio de escambo franco-tupi na fronteira norte (século XVI).....	25
1.3 Os grupos indígenas da fronteira norte: transformação e construção da identidade étnica Tupinambá.....	32
1.4 Mercadores de Dieppe, capitães, padres capuchinhos, índios e índias na construção e manutenção do empreendimento franco-ameríndio.....	40
2. As mulheres indígenas nas narrativas coloniais e na historiografia brasileira.....	55
2.1 As crônicas dos missionários e suas principais características.....	57
2.2 As índias entre práticas pecaminosas (nudez, antropofagia e poligamia) e os gestos de devoção.....	62
2.3 O papel das índias em produções acadêmicas.....	68
2.4 As índias na Nova História Indígena.....	75
3. De Peitan a Uainuy: os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas	81
3.1 Antropologia das mulheres.....	82
3.2 As índias Tupinambá no centro dos arranjos familiares.....	84
3.3 O trabalho feminino na reprodução social (nutricional e simbólica).....	91
3.4 Os saberes femininos da fermentação.....	95
3.5 A agência das mulheres na produção da cerâmica.....	96
3.6 As índias nas guerras e nos repastos antropofágicos.....	103

4. De feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionaria: as ações e reações das mulheres indígenas Tupinambá frente ao empreendimento franco-ameríndio	109
4.1 Táticas femininas no cotidiano colonial franco-ameríndio.....	109
4.2 As moças de boa cepa: as esposas e filhas dos principais.....	111
4.3 Práticas de concubinato: mecanismos de ação política das Marias indígenas.....	118
4.4 As ações das guardiãs da cultura Tupinambá.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
FONTES.....	142
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	143

RESUMO

O propósito desta dissertação é compreender o processo de resistência das mulheres indígenas Tupinambá do Maranhão entre os anos de 1595 e 1615 frente a implantação do empreendimento França Equinocial, destacando as formas de resistências, perante a imposição de gênero ocidental cristão. Levando em consideração a hipótese de que a resistência destas mulheres indígenas se configura enquanto um processo de reconhecimento do valor de seus papéis para o funcionamento do empreendimento colonial francês no Maranhão. Acreditamos que estas mulheres indígenas, vendo seus espaços de poder limitados pelas normas implantadas pelos colonizadores àquela sociedade, identificaram as fragilidades dentro da lógica social na qual estavam e por consequência, a experiência adquirida nestes espaços possibilitava a criação de outras lógicas que, na maioria das vezes, divergiam daquelas colocadas pelos colonizadores.

Palavras-chave: Franco-ameríndio. Maranhão colonial. Mulheres Indígenas.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to understand the resistance process of Tupinambá do Maranhão indigenous women between the years 1595 and 1615 in view of the implantation of the Equinocial France enterprise, highlighting the forms of resistance, in view of the imposition of the Western Christian gender. Taking into account the hypothesis that the resistance of these indigenous women is configured as a process of recognition of the value of their roles for the operation of the French colonial enterprise in Maranhão. We believe that these indigenous women, seeing their spaces of power limited by the rules implanted by the colonizers to that society, identified the weaknesses within the social logic in which they were and, consequently, the experience acquired in these spaces enabled the creation of other logics that, in most sometimes differed from those put by the colonizers.

Keywords: Franco-amerindio. Colonial maranhão. Indigenous women

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa busca dar continuidade aos estudos acerca dos Tupinambá do Maranhão a partir das narrativas de viagens, iniciados na graduação com a iniciação científica (2012-2015), resultando no trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em História com o título *Cerâmica Tupinambá na Ilha do Maranhão: a tradição tupiguarani e as narrativas históricas (1612-1615)* em (2016).¹ Ressaltamos isto, para esclarecermos que já havia um contato prévio com as narrativas e com a temática Tupinambá, porém, algumas leituras nos fizeram mudar o foco para a História das Mulheres indígenas, entre elas, destacamos três trabalhos que foram basilares, sendo eles: *A construção imaginária da história e dos gêneros: o Brasil no século XVI* (1996), da historiadora Tania Navarro Swain, *Epistemologia feminista, gênero e história* (2000), da historiadora Margareth Rago e *Por uma história do possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia* (2012), da também historiadora, Susane Rodrigues de Oliveira.

Antes de avançarmos nas páginas, se faz necessário uma rápida observação. A escrita desta dissertação, não é a fala de uma mulher indígena, porém é a fala de uma mulher preta e periférica. Sabemos que com a descoberta da América, o sistema moderno colonial forjou novas identidades baseadas na ideia de raça, que se ligaram às diferentes funções que os indivíduos assumiram na estrutura do trabalho, ou seja, negros e indígenas se limitariam a ocupar lugares renegados na divisão do trabalho, enquanto os de pele branca poderiam assumir lugares de maior prestígio. Esse mesmo sistema moderno colonial utilizou de estratégias e práticas discursivas para colonizar os homens e mulheres indígenas e africanos recorrendo a uma dimensão de gênero que acaba por determinar condutas a estes sujeitos, e ainda produziu um padrão, isto é, que o homem do ocidente é superior ao homem não ocidental. E as mulheres não brancas, são invisibilizadas neste sistema.

¹ Registro meu agradecimento ao professor Alexandre Navarro, meu orientador também na graduação. Naquela oportunidade, no âmbito do projeto **Carta arqueológica dos povos Tupiguarani na Ilha de São Luís**, dedicava-me a realizar um estudo sobre a função da cerâmica Tupinambá. Para tanto, dirigi minhas análises para a fabricação da cerâmica como espaço privilegiado de ação feminina na sociedade Tupinambá. Enquanto finalizava a produção da monografia, alguns questionamentos foram surgindo, principalmente, no tocante a invisibilidade das mulheres indígenas na historiografia. A partir de então, passei a me interessar pela temática que resultou no presente trabalho.

Dessa forma é urgente que estudos sejam escritos a partir do olhar das mulheres indígenas. Nosso propósito aqui, portanto, é fazer algumas observações acerca da invisibilidade das mulheres indígenas, assim como compreender o processo de resistência das mulheres indígenas Tupinambá do Maranhão entre os anos de 1595 e 1615 frente a implantação do empreendimento França Equinocial, destacando as formas de resistências, perante a imposição de gênero ocidental cristão. Levando em consideração a hipótese de que a resistência destas mulheres indígenas se configura enquanto um processo de reconhecimento do valor de seus papéis para o funcionamento do empreendimento colonial francês no Maranhão. Abordando como os franceses conseguiram manter seus projetos naquela costa a partir do estabelecimento de alianças com os grupos indígenas Tupinambá que habitavam a região.

Para melhor compreendermos as formas de resistências femininas, é preciso levar em consideração o contexto no qual elas estavam inseridas – espaço, tempo e relação com a sociedade circundante – tais aspectos importam para a abordagem. Partimos, então, do espaço físico que surge denominado pela documentação consultada de *Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* que compreendia o vasto território a noroeste da Capitania do Ceará até as Índias de Castela. Os historiadores Alírio Cardoso e Rafael Chambouleyron destacaram em seus estudos que o Maranhão ou Amazônia abarcava aproximadamente aos atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre, Mato Grosso e Tocantins (CARDOSO, 2012; CHAMBOULEYRON, 2005).

Esta parte da costa brasileira foi considerada por alguns trabalhos historiográficos como uma área marginal, isolada e atrasada durante o século XVI e XVII, em virtude da sua não articulação com as dinâmicas de colonização portuguesa no Atlântico Sul assentadas no tráfico negreiro e no sistema agroexportador escravista. Alguns modelos explicativos acerca da dinâmica de colonização lusa, entre eles, os formulados por Caio Prado Junior, Celso Furtado, Luís Felipe de Alencastro, Stuart Schwartz, entre outros, relataram a dificuldade geográfica de percurso um dos impedimentos para o estabelecimento de núcleos de colonização no Maranhão e áreas adjacentes (SCHWARTZ, 1988). Porém, trabalhos recentes como os dos historiadores Jóina Freitas Borges e de Lígio de Oliveira Maia ressaltaram em seus estudos outro empecilho que dificultava o avanço colonial português para a costa norte, “um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico: os índios” (MAIA, 2017:19). Jóina Borges destacou em sua tese de doutorado que durante quase dois séculos - os índios da costa norte, “cambiavam em negociação com portugueses, franceses e holandês” (BORGES,

2010: 18). Foi por meio deste jogo de negociação que muitos grupos indígenas puderam escapar da empresa de colonização durante um vasto período (BOCCARA, 2007).

Este processo, em muitos aspectos, diferiu das dinâmicas colônias que ocorreram no Atlântico Sul, visto que o vasto território ao norte, onde estava localizada a *Ilha do Maranhão e as terras circunvizinhas* constituía uma dimensão “fronteiriça”. Entendemos a categoria fronteira enquanto um espaço variante e de circulação, marcado por conflitos e dependências entre grupos e indivíduos em interação, o poder era disputado e negociado (BOCCARA, 2005; JULIO, 2017; LANGFUR, 2006). A costa norte constituía “[...] áreas incompletas ou precariamente dominadas pelo estrangeiro [...]”, não incorporada ao domínio colonial (VAINFAS, 1992: 31). Tal situação oportunizava ações e iniciativas dos grupos subalternos

Os indígenas que aparecem denominados por Tupinambá na documentação consultada, não eram originários daquela costa, haviam fugido da colonial portuguesa assentada no sistema agroexportador escravista que se expandia pelo interior da Capitania de Pernambuco. Uma vez que seus antigos territórios foram ocupados pelos lusos, muitos índios fugidos, provavelmente, buscaram alianças com os adventícios franceses no Maranhão. Esta prática de estabelecer alianças foi recorrente durante as experiências de colonização, as formas pelas quais estas alianças eram estabelecidas variavam de acordo com as situações com as quais os adventícios e indígenas se deparavam. Para o caso da costa norte, apesar da presença de mercadores franceses ter vigorado desde meados do século XVI, a política de aliança, ou seja, o pacto franco-ameríndio passou a ser mais sistemática com a vinda da expedição dos capitães Daniel de La Touche e François Razilly, em 1612.

Os grupos indígenas Tupinambá transformaram suas estratégias em função do novo contexto de negociação e comércio e constituíram-se numa etnia política como estratégia para obter ganhos. Por outro lado, os franceses dependiam da colaboração indígena diante da existência da expansão de seus concorrentes portugueses pela posse da costa equinocial. Logo, entendemos que a instalação do projeto colonial dos franceses naquela costa, era fruto da aliança franco-ameríndio que visava a manutenção daquela região diante do avanço português. Os indígenas tinham a função estratégica de defender aquela fronteira, assim como fornecer subsídios para a manutenção do empreendimento. Estes, por sua vez, não eram sujeitos passivos, tinham seus próprios interesses, conforme se verá ao longo da dissertação, a França Equinocial foi produto também do protagonismo indígena.

Os chamados indígenas Tupinambá, possivelmente eram grupos diversos que se metamorfosearam, ou seja, passaram por ressignificações étnico-culturais e identitária dando origem a um novo grupo. A fricção de diferentes grupos, resultou em um processo de construção sociopolítica de uma sociedade Tupinambá, tornaram-se aliados dos franceses, fazendo destas alianças uma forma de sobrevivência. O lugar de “aliados” servia também para o proveito vantagens possíveis nos contextos nos quais se encontravam, e ao longo destas situações, reformulavam-se constantemente. Estes, por sua vez, não constituíam um movimento único, ao qual teriam concordado em massa, sem a existência de subversões ou divergências, homens, mulheres indígenas tinham seus próprios interesses, os que na maioria das vezes não coadunavam com os interesses das autoridades coloniais.

A situação fronteiriça teria acarretado a necessidade de os franceses investirem na política de “bom tratamento” em relação aos indígenas, sobretudo em as lideranças e seus familiares. As autoridades colônias tiveram que adotar uma política de conquista baseada na negociação com as lideranças indígenas por meio de assembleias onde estabeleciam acordos comerciais, militares, políticos e religiosos. A missão evangelizadora foi a maneira encontrada pelos padres para transformar o cotidiano dos indígenas por meio da imposição de uma rotina marcada por missas, casamentos monogâmicos, instruções catequéticas, batismos e do trabalho voltado para o excedente. Contra a vontade dos capitães e padres, o empreendimento colonial funcionou, porém, assentado muito mais em práticas culturais indígenas do que em instituições coloniais europeias.

Diante da impossibilidade de sobrevivência sem o auxílio dos nativos, os adventícios tiveram que ceder em alguns momentos às vontades dos indígenas para manter em segurança o projeto. Por outro lado, os índios e índias, também cederam, aceitaram o batismo, forneceram serviços, alimentos e escravos aos franceses, não apenas em troca de proteção contra os grupos inimigos, como também representava um movimento de trocas, com a esperança de retribuição futura, estabelecendo, assim, uma relação de reciprocidade, no qual estava em jogo, não necessariamente a manutenção de uma sociedade indígena preexistente à sociedade colonial, mas de espaços nos quais poderiam negociar melhores condições de sobrevivência.

Neste cenário, as mulheres indígenas desenvolveram suas próprias estratégias de sobrevivência. A documentação consultada evidencia que homens e mulheres indígenas possuíam diferentes meios para obter benefícios com a presença francesa. Várias situações encontradas durante análise das fontes, demonstraram que uma das formas que

algumas mulheres indígenas encontraram para resistir a imposição de um novo ordenamento foi por meio dos enlaces nativos com os adventícios. Muitas mulheres indígenas estudadas ao longo da dissertação, fizeram acordos com os franceses por meio de enlaces matrimoniais, não apenas porque quiseram, mas sim porque se encontravam em uma situação onde seus espaços de autonomia estavam sendo ameaçados, em virtude do projeto evangelizador, desse modo, lançaram mão desta possibilidade, a qual nem sempre trazia os ganhos esperados.

Ao abordarmos as ações das mulheres indígenas, não pretendemos tornar mínimo o modo violento do processo de conquista e expansão colonial, nem afirmar que no Maranhão, no recorte estudado, por ser uma região que não havia sido integrada a colonização lusa – as relações entre índios e adventícios eram afáveis. Pelo contrário, as próprias situações de violência que passaram índios e índias, fizeram surgir estratégias para que pudessem atuar nesse cenário colonial. Se um grupo de mulheres, eram detentoras de privilégios, o mesmo não se aplicava a todas as mulheres, inclusive, as capturadas nas expedições guerreiras que eram entregues a franceses como escravas, eram vítimas de abusos de toda ordem.

Por outro lado, uma análise que aborde somente as mulheres como frágeis e vítimas deste processo, não nos permitem expor os vários significados do que era ser uma mulher indígena na fronteira colonial. Além das medidas práticas como tentar retirar as mulheres indígenas da circulação nas aldeias, os religiosos, queriam impor a concepção e o padrão de gênero feminino ocidental. Mesmo diante dos esforços que visavam controlar a circulação feminina, as indígenas são tidas como transgressoras por estabelecer e evidenciar viver as diferenças que o projeto missionário francês objetivou extinguir.

Devido à pouca produção bibliográfica sobre o tema desta investigação, a dissertação está fundamentada em narrativas históricas coloniais, muitas das quais, foram trabalhadas pela historiografia. Por focar as relações construídas entre adventícios franceses e os índios, a maior parte da pesquisa foi construída a partir da análise dos relatos elaborados pelos capuchinhos de Paris que narraram a experiência colonial francesa no Maranhão, são eles: *História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, escrita em 1612 pelo padre Claude D'Abbeville e *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*, elaborada pelo padre Yves D'Évreux em 1613, ambos foram membros da missão evangelizadora que integrava o projeto França Equinocial. Além destas, foram utilizados outras narrativas que complementam as informações cedidas pelos padres

acerca das dinâmicas que ocorreram na costa norte, são elas: *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*, de 1575 escrita por Pero de Magalhães Gândavo, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* por Gabriel Soares de Sousa, *História do Brasil*: em que se trata do descobrimento do Brasil de Frei Vicente Salvador e *Relação das cousas do Maranhão* [1624] de Simão Estácio da Silveira. Estes últimos quatro últimos estavam na América a serviço dos portugueses e se reportaram em seus escritos a presença de mercadores franceses no Maranhão e as relações que mantinham com alguns grupos indígenas concentrados a noroeste da Capitania de Pernambuco.

Utilizamos *Documentos Inéditos sobre João de Barros*, assim como a *Carta de Doação de João de Barros e Ayres da Cunha*, essas fontes encontram-se na Torre do Tombo e foram publicadas em 1917 por Antônio Baião com o nome de Documentos Inéditos sobre João de Barros (DIJB). E ainda Jornada do Maranhão por Ordem de Sua Majestade feita no ano de 1614, escrita por Diogo de Campo Moreno e Relação do Maranhão de 1608, do jesuíta Luiz Figueira, todos os documentos presentes na Revista do Instituto do Ceará (RIC). Estas fontes mencionaram a ida de portugueses ao Maranhão no século XVI.

Essas fontes não são inéditas, ao contrário, foram trabalhadas por muitos historiadores, antropólogos e arqueólogos, porém, propomos outro viés na abordagem da documentação, orientando-nos pelas modificações epistemológicas e metodológicas sobre a questão indígena e de gênero, empreendida pela História e por outras ciências humanas no Brasil a partir de 1980. Nos últimos anos, a historiografia tem vivenciado algumas reflexões no que se referem à desconstrução das representações que foram lançadas às mulheres e ao questionamento das abordagens centradas na figura masculina, o que tem impulsionado uma significativa produção no âmbito do campo da História das Mulheres, possibilitando outros caminhos de interpretação. Pretendemos analisar essa documentação, sob uma mirada da Nova História Indígena com a metodologia da etnohistórica, é um grande desafio, interseccionar perspectivas, metodologias tendo como objetivo a desideologização dos escritos.

Com a aproximação do diálogo entre a História e a Antropologia, desenvolveu-se, na década de 1980, um outro entendimento do que seria a cultura, ao contrário da ideia de cultura enquanto algo fixo, imutável e puro, surge a compreensão da cultura como produto histórico e dinâmico. Neste último viés, as mudanças sociais e políticas pelas quais passaram os povos indígenas na América não se trataram de perdas culturais, ou

seja, os indígenas ao incorporar as práticas culturais e políticas da sociedade colonial, adaptaram suas estratégias para resistirem as complexas situações coloniais.

Desse modo, assim como outras pesquisas acadêmicas mais recentes, pretendemos abordar a resistência feminina indígena Tupinambá, não como forma de manter uma identidade étnica pura, mas como uma apropriação dos códigos culturais da sociedade envolvente com vista à obtenção de benefícios. As mulheres indígenas, personagens desta dissertação, envolveram-se com a sociedade colonial em busca de melhores condições nas negociações assimétricas com as autoridades.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresento o contexto em viveu as mulheres indígenas Tupinambá, abordando a situação das terras do Maranhão entre o século XVI e XVII, destacando a montagem e manutenção do empreendimento colonial francês. A experiência francesa configura-se como um tema controverso na historiografia brasileira e ao mesmo tempo instigante. A análise deste histórico episódio esteve durante décadas desatenta ao protagonismo indígena na construção e manutenção do projeto França Equinocial e ao processo de formação do território Maranhense e de igual modo, da identidade nacional. A resistência dos distintos grupos indígenas daquelas terras do Maranhão inviabilizou a consolidação da colonização portuguesa durante o século XVI e boa parte do XVII. Por outro lado, as fontes mostram que a empresa colonial francesa se manteve na mesma região, mesmo que breve, em virtude da colaboração dos Tupinambá e na permanência de alguns elementos culturais nativos, entre eles o parlamento e o casamento indígena.

No segundo capítulo buscamos proporcionar uma desconstrução das sínteses, das unidades e identidades ditas naturais, buscamos explorar as condições de produção das narrativas, uma vez que, as imagens lançadas às mulheres indígenas, foram forjadas tendo como referência o imaginário escatológico/demonológico europeu dos séculos XVI e XVII. Posto isto, o capítulo retorna às concepções de gênero que se fizeram presentes no discurso europeu e que aparecem nos enunciados/relatos dos padres. Buscamos ainda, apresentar alguns estudos que utilizaram as crônicas como fontes e reproduziram os valores androcêntricos e as relações hierárquicas entre homens e mulheres, na ordem do natural.

O objetivo central do terceiro capítulo foi explorar nas narrativas históricas informações sobre os papéis assumidos pelas mulheres ameríndias Tupinambá, a partir de um diálogo com o campo da Antropologia das Mulheres. Realizamos, brevemente, uma abordagem, não exaustiva, a respeito da organização social dos Tupinambá, visto

que, alguns aspectos culturais são fundamentais para a compreensão das atuações das índias que permitem contrastar com os estereótipos de gênero existentes na sociedade ocidental e, ainda, o enriquecimento da percepção das mulheres exercendo papéis políticos e religiosos, que em uma perspectiva androcêntrica consideraria “masculina”. Quatro aspectos do papel social das mulheres indígenas, que constituem em esferas de autonomia e poder, serão aqui considerados: (1) a contribuição econômica, (2) influência no casamento e presença nas reuniões políticas, (3) um papel significativo em rituais e, (4) na produção da cerâmica. A forma como as mulheres foram incorporadas nessas esferas é uma dimensão importante do seu papel na sociedade Tupinambá.

No quarto capítulo, destacamos o caráter histórico da experiência das mulheres indígenas através das diferentes formas de resistências femininas: auxiliando os padres nas atividades missionárias, manejando relações de concubinato com os franceses, e, sobretudo, resistindo contra a imposição civilizatória empreendida pela empresa colonial francesa através da proteção dos rituais nativos. Ao abordar esses casos, pretendemos demonstrar como a situação de contato com os franceses no Maranhão forneceu oportunidades para a atuação política e religiosa de algumas indígenas, aproveitadas por elas, independentemente, da posição na hierarquia colonial, pois, diferentes táticas foram desenvolvidas por elas naqueles espaços em construção, demonstramos, que elas não reagem de forma semelhante em relação às suas demandas frente ao colonizador, mas por motivos distintos, de acordo com suas expectativas e posições.

CAPÍTULO I

Economia de escambo, lideranças indígenas, matrimônio franco-ameríndio e a construção da França Equinocial (1594-1615)

Nas terras do Maranhão a presença francesa conheceu dois períodos distintos: antes de 1594, caracterizado pelas ações do corso, comércio de escambo, relações comerciais e de parentesco entre corsários e indígenas; e de (1594 – 1615), período de operacionalização do projeto colonial francês. A análise desta dissertação, insere-se nesse período (1594-1615), que corresponde ao desdobramento da desordem causada pela colonização portuguesa em Pernambuco e áreas próximas, e no aproveitamento imediato por parte dos franceses que incentivaram os indígenas a cooperarem com o empreendimento francês em troca de mercadorias e proteção contra seus inimigos.

Este período de experiência francesa rendeu importantes debates e grandes controvérsias historiográficas ao longo do tempo. Diferentes abordagens versaram sobre o período em questão. Por um lado, uma historiografia buscava consolidar um discurso que visava uma construção de um imaginário que vangloriava o passado português, por outro lado, a ideia da origem francesa para o passado da região. Ambas as abordagens davam pouca importância aos indígenas Tupinambá, os índios não passavam de sujeitos manipulados e inertes, incapazes de agir segundo seus próprios interesses.

Na esteira disso, surge o campo da História Indígena que ampliou o leque de análise e problematizações acerca da experiência dos nativos no cenário colonial. Trata-se de um campo responsável por se afastar do etnocentrismo que prendiam as análises históricas e se aproximar de uma visão crítica das fontes, apontando o protagonismo indígena mediante as prerrogativas dos projetos coloniais. Desse modo, as perguntas a que se quer responder neste capítulo são: como se processou a resistência dos Tupinambá? A escolha dos indígenas pela aliança com franceses reflete a consciência do valor de seus papéis para os interesses da França naquele momento? Como o empreendimento francês pode se viabilizar, mesmo que por um curto período de tempo naquela fronteira?

A hipótese deste capítulo indica que a resistência dos Tupinambá refletia a sua consciência do valor de seus papéis nos meandros geopolíticos da época: eles se reconheciam enquanto grupo étnico e colocavam-se enquanto diferentes, negociaram

conscientes de que os portugueses eram inimigos dos franceses e, de modo igual, ao dialogarem com as autoridades francesas acerca da experiência que tiveram com os lusos, demonstraram reconhecer sua importância naquele contexto de tensões políticas. Desse modo, os franceses no Maranhão usaram os indígenas nos seus intentos geopolíticos. Por outro lado, os nativos se tornaram vassallos da França, aceitaram o cristianismo, mas tudo funcionava em um movimento de trocas. Ao serem cristãos e vassallos, preservavam o território e o grupo, livrando-se dos inimigos.

1.1 *Vazio a preencher*:² as terras do Maranhão

Antes de 1521 com a criação da unidade administrativa denominada de Estado do Maranhão e Grão-Pará separada do Estado do Brasil, a vasta faixa territorial localizada a noroeste da Capitania do Ceará até o Vice-Reinado do Peru havia sido conhecida por diferentes nomeações: ‘ilha dos tupinambás’, ‘terra do rio das Amazonas’, ‘terra dos caraíbas’ e ainda ‘ilha do Maranhão e terras circunvizinhas’.³ Mesmo permanecendo sem nomeação definida, o recorte espacial desta dissertação corresponde a uma extensa área que abarcava, aproximadamente, aos atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre, Mato Grosso e Tocantins (CARDOSO, 2012; CHAMBOULEYRON, 2005; CORRÊA, 2011). O que corresponde em boa parte aos arredores atuais da Amazônia:

Corresponde em boa parte aos contornos atuais da Amazônia brasileira. Em finais do século XVII e princípios do século XVIII, compreendia várias capitanias reais - Pará, Maranhão, Piauí - e algumas capitanias privadas - Tapuitapera, Caeté, Cametá e Ilha Grande de Joanes (houve também uma fracassada capitania no Cabo do Norte e a intenção de criar uma capitania do Xingu, que nunca saiu do papel). A sua administração era totalmente separada da do Estado do Brasil, e diretamente ligada a Lisboa; essa situação se consolidou com a criação da diocese do Maranhão, em 1677, e mais tarde com a do Pará, em 1719 (CHAMBOULEYRON, 2010: 15).

Conforme o acordo selado entre as coroas ibéricas, em 1494, todas as terras localizadas a oeste do meridiano pertenciam à Espanha, enquanto aquelas localizadas a

² De acordo com Bonnichon (1975: 526) este “vazio a preencher” não significou ausência de europeus na região e sim a falta de um núcleo colonizador.

³ Utilizaremos nesta dissertação as expressões: “Maranhão”, “terras do Maranhão”, “Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas” ou “Ilha do Maranhão e regiões próximas” para nos referirmos ao recorte espacial desta pesquisa que corresponde aproximadamente aos atuais estados do Ceará, Maranhão, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre, Mato Grosso e Tocantins.

leste estavam em posse do Estado Português. Desse modo, a costa norte entre o noroeste da Capitania de Pernambuco até o vice-Reinado do Peru pertencia aos portugueses, porém, as terras do Maranhão permaneceram durante quase dois séculos sem ser efetivamente colonizada pelos lusos, ao contrário do que ocorria no Atlântico Sul, sobretudo nas Capitanias de São Vicente, Bahia e Pernambuco.

O Maranhão aparecia em 1535 como uma das capitanias hereditárias criadas por D. João III, de responsabilidade dos portugueses João de Barros, Ayres da Cunha e Fernão Álvares de Andrade. Mesmo com o início do governo-geral (1549) e a centralização administrativa, a costa norte continuava dissociada do comércio predominante no Atlântico Sul (ALENCASTRO, 2000). Tal desintegração tem sido explicada pela dificuldade de acesso à região, conforme o historiador Rafael Chambouleyron (2006), as terras ao norte não compartilhavam com o Atlântico Sul nem mesmo as rotas marítimas mais importantes de navegação. Sobre essa questão, o historiador Alírio Cardoso, em sua tese de doutorado, reitera que o Maranhão não fazia parte do Atlântico Sul, sendo mais adequado considerá-lo como pertencente ao Atlântico Equatorial:

Ao contrário do que sugerem alguns trabalhos clássicos, o Maranhão não faz parte do Atlântico Sul. Esta região deve ser considerada a última fronteira entre a América portuguesa e as Índias castelhanas na parte meridional do Atlântico Norte. A partir de agora, chamaremos esta macrorregião do Atlântico equatorial (CARDOSO, 2012: 36).

A ausência de uma colonização lusa nesta região não significava que os portugueses não tentaram conquistar aquelas terras no século XVI, alguns trechos de documentos referiram que houveram algumas experiências nesse sentido, porém sem êxito. Para melhor entendimento e compreensão desta dissertação se faz necessário a apresentação de algumas tentativas protagonizadas pelos portugueses para tornar aquela costa em espaço colonial. Apesar de notadamente lacônica as informações documentais, uma das hipóteses deste trabalho indica que a resistência indígena refletia consciências mais intensas: os diversos grupos indígenas localizados no vasto território ao norte reconheciam as disputas entre as nações europeias para o domínio daquela região, possivelmente suas ações dificultaram o convertimento das terras do Maranhão em espaço colonial.

O interesse de apresentar algumas tentativas de colonização nesta região visa desenvolver uma análise que entendesse o aspecto humano na região, a partir de uma abordagem que valorizasse a participação histórica dos nativos que, como assegura Monteiro (2001: 13), têm habitualmente seus papéis de atores, suprimidos pela

historiografia tradicional, por não se haver efetivado, nos dois primeiros séculos após o “descobrimento”, um núcleo colonizador.

Grande parte da historiografia tradicional não trabalhou os processos ocorridos, processo que despontava a fragilidade do sistema colonial luso, a ausência de núcleos colonizadores e missões religiosas consolidadas, ou seja, não se constituiu durante quase duzentos anos, “na América portuguesa trabalhada pela historiografia tradicional”, como afirma, a Borges (2010: 24), em sua tese de doutorado. A costa norte não pode ser considerada como fração colonizada nos séculos XVI e boa parte do XVII, pois, de acordo com Vainfas (1992:31), eram “[...] áreas incompletas ou precariamente dominadas pelo estrangeiro [...]”, não incorporada ao domínio colonial português. Algumas expedições até adentraram o território, mas encontraram obstáculos, não apenas a dificuldade geográfica do percurso, mas “um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico: os índios” (MAIA, 2017:19). Até, aproximadamente, a segunda metade do século XVII “os índios da costa, cambiavam em negociação com portugueses, franceses e holandês” (BORGES, 2010: 18).

Utilizaremos os *Documentos Inéditos sobre João de Barros* (DIJB, 1917) de Antônio Baião, fruto da reunião de documentos da Torre do Tombo, a *Carta de Doação de João de Barros e Ayres da Cunha* (BAIÃO, 1932) e a crônica de Simão Estácio da Silveira *Relação das cousas do Maranhão* (1624), que mencionam a ida de portugueses ao Maranhão no século XVI. Na *Carta de Doação de João de Barros e Ayres da Cunha*, de oito de março de 1535, tinha escrito que João de Barros havia sido contemplado com a capitania do Maranhão (BAIÃO, 1932). Na mesma *Carta* fica evidente que a campanha possuía fins de colonização e que se tratava de uma grande expedição e fortemente armada: “dez embarcações, novecentos homens e mais de cem cavalos” (BAIÃO, 1932: XXXIII-XXXIV).

Através da crônica de Simão Estácio da Silveira (1624), vem a informação de que uma dessas naus que trazia a comitiva de João de Barros naufragou nas proximidades da Baía de São José e na embarcação perdida estava Aires da Cunha que faleceu. Os expedicionários que sobreviveram ao naufrágio construíram uma fortaleza em uma ilha que batizaram de Trindade. Conforme a historiadora Jóina Borges, estes expedicionários que desembarcaram no Maranhão conseguiram permanecer no local por dois anos:

Os expedicionários conseguiram chegar a região à Ilha de São Luís, foram bem recebidos pelos indígenas locais, e se mantiveram na região por cerca de dois anos, chegando inclusive a estabelecer uma fortaleza, em um lugar chamado

Nazaré (que já havia sido cartografado pelos espanhóis como Nazareth, o que indica que a região já vinha sendo frequentada pelos europeus (BORGES, 2010: 36).

Apesar da catástrofe que foi a primeira expedição, no ano de 1556, João de Barros organizou uma nova frota com auxílio da Coroa portuguesa. A segunda empreitada contou ainda com a colaboração dos filhos de João de Barros. O capitão Simão Estácio da Silveira informou que em 1556 os filhos de João de Barros quando desembarcaram no Maranhão foram procurados por índios barbados que diziam ser descendentes dos portugueses. Segundo Silveira (1624:131), quando os índios souberam que a expedição havia desembarcado na costa maranhense “trataram de os vir ver, e fazer as pazes com eles, e dizião que estes erão seus Perós desejados de que elles erão descendentes; e pelo menos erão filhos das Índias, e de alguns brancos que antes houverão antes de se consumirem nesta conquista [...]”.

Ambas as expedições, apesar das perdas conseguiram alcançar a costa norte e a desembarcar, no entanto não sabemos do desfecho de cada uma delas, o que nos alcança é que os lusos não conseguiram nesse momento estabelecer um núcleo de colonização nas do Maranhão. Diante das disputas atlânticas que marcaram os séculos XVI e XVII, possivelmente, outras expedições tenham chegado ao Maranhão, além das protagonizadas pelo donatário João de Barros, visto que existia uma política de sigilo, inclusive o rei Dom Manuel havia proibido a divulgação de documentos cartográficos através de um alvará de 1504 datado de treze de novembro (POMPEU SOBRINHO, 1980).

No ano de 1603, os portugueses voltaram a organizar uma nova expedição com o objetivo de efetivar a colonização naquela costa. A organização da expedição ficou sob o comando de Pero Coelho e foi motivada pela influência francesa naquela região. A própria documentação portuguesa dava conta de que os índios recebiam naquela fração do litoral a presença de estrangeiros, principalmente, holandeses e franceses. O governador Diogo Botelho emitiu um Regimento a Pero Coelho de Sousa, destacando que a expedição tinha que expandir a fé católica e impedir o comércio com estrangeiros franceses. O Regimento instruía que Pero Coelho procurasse negociar e manter as pazes com os índios. Caso encontrasse os franceses, prendessem (POMPEU SOBRINHO, 1967: 12; STUART, 1903: 47).

Nessa jornada, Pero Coelho saiu da Paraíba de uns duzentos índios de diferentes grupos étnicos e na companhia de sessenta e cinco soldados, entre eles estava Martim Soares Moreno que anos depois, faria parte da comitiva que expulsaria os franceses do

Maranhão (SALVADOR [1627] 1889: 113). Não há muitos detalhes sobre o trajeto feito pela comitiva de Pero Coelho, as poucas informações sobre o acontecimento vêm do cronista Frei Vicente do Salvador (1627), que se reportou ao episódio informando a chegada da comitiva a Camocim no atual estado do Ceará, onde alguns índios se juntaram ao corpo expedicionário comandado por Pero Coelho. Contudo, a expedição parece ter fugido do propósito inicial, quando Pero Coelho e seus homens desviaram, aprisionaram e escravizaram muitos índios, até mesmo, os de sua comitiva, destruíram aldeias, e ao chegarem a Serra de Ibiapaba os conflitos se intensificaram por conta da presença francesa (SALVADOR 1627] 1889: 114).

Diogo de Campo Moreno ([1614] 2002), na sua *Jornada do Maranhão por Ordem de Sua Majestade feita no ano de 1614*, informa que a comitiva de Pero Coelho chegou à Serra de Ibiapaba:

Pero Coelho prosseguiu sua marcha para a serra de Ibiapaba, sustentando luta com os índios, tendo por principais Juriparigussu (Diabo Grande) e Irapuan (Mel Redondo), auxiliados por franceses e mulatos e creoulos da Bahia. Calcula-se que os franceses se haviam estabelecido em Ibiapaba em 1594. Outros dizem em 1590. Seu chefe chamava-se Manbille ou Bombille. Estroçados os índios, tomados suas três cercas, prisioneiros dez franceses dos dezessetes que os auxiliavam, Pero Coelho situou seu arraial junto ao rio Arabé, donde enviou soldados a capturar índios, muitos dos quais foram aprisionados e entre eles o principal Ubaúna. Pelo horror às armas portuguesas e captura de muitos chefes e parentes Mel Redondo e Diabo Grande celebraram pazes com o capitão-mor, do que se lavrou um auto, seguindo todos juntos para o Punaré (Parnabyba). O Diabo Grande mais tarde foi em ocasiões um bom auxiliar dos portugueses. Foi braço direito dos padres Pinto e Luiz Figueira, que com ele moravam mais de 4 meses, e quem forneceu a Jerônimo de Albuquerque cópia de índios frecheiros para a conquista do Maranhão (STUDART, 1903: 5).

Diante do insucesso da expedição de Pero Coelho, a administração portuguesa teve que mudar a tática e ao invés de uma expedição composta por soldados, optou pela escolha de dois religiosos da Companhia de Jesus, os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira que a pedido de Fernão Cardim, provincial do Brasil, saíram de Pernambuco no ano de 1607 na companhia de alguns índios aliados. Os padres se organizaram para tentar “reparar aos maus tratos originados pela expedição de Pero Coelho” (STUDART, 1967: 17). As informações sobre o episódio provêm da Relação do Maranhão, pelo jesuíta Padre Luíz Figueira ao Padre Geral Claudio Aquaviva, 1608.

Figueira informou que conseguiram alcançar à Serra de Ibiapaba, onde permaneceram um período. Na ocasião, os índios da Ibiapaba estavam em inimizade com alguns grupos indígenas “Tapuias” e com outros grupos tupis, consequência das guerras movidas por Pero Coelho, que deixou um cenário conturbado ([1608] RIC, 1903: 97).

Ainda em Ibiapaba, os padres encontraram com uns índios de aldeias que haviam sido devastadas no enfrentamento com os portugueses. Conforme o padre Figueira ([1608] RIC, 1903: 120), ao se afastarem da Serra de Ibiapaba se depararam com os indígenas “cararijus” que entraram em conflito com os índios que os acompanhavam, e na ocasião mataram o padre Francisco Pinto. Com essa perda, Figueira registra o término, em 1609 da missão ao Maranhão, destacando, assim, que os padres só realizariam missões naquelas terras quando conseguissem primeiro retirar os franceses aliados de muitos grupos tupis ([1608] RIC, 1903: 120).

Apesar de notadamente ocultado pelos documentos e pela historiografia tradicional que se utilizou dessas informações, o papel dos indígenas nas respectivas situações históricas impediu os processos de conquista e colonização portuguesa durante um vasto período de tempo. Diante de tantas questões em aberto, o que, contudo, é relevante destacarmos, é que sem as negociações que pudessem fornecer cooperação militar e política ou mesmo o abastecimento de alimentos e mão de obra por parte dos indígenas, não teriam, como os portugueses permanecerem na região, pois, somente com a cooperação dos nativos alcançariam eles resultados concretos.

1.2 A presença do comércio de escambo franco-tupi na fronteira norte (século XVI)

Se há nação no mundo que goste de fazer bom acolhimento aos seus amigos recém-chegados, e que os receba em suas casas para tratá-los o quanto é possível, sem dúvida alguma os tupinambás ocupam o primeiro lugar à vista de como procederam com os franceses. Logo que fundeu o navio que trazia os franceses, surgiram de todos os lados selvagens em suas canoas, enfeitados de penas e preparados segundo sua importância como se fossem para uma grande festa. Apenas descobrem ao longe navios que demandam a terra, corre logo este boato por todas as aldeias “Aurt vgar uaçü Karaibe”, ou então “Aurt Navire suay” “aí vêm os grandes navios de França”. Imediatamente tomam suas roupas bonitas, se as têm, e principiam a falar uns aos outros por esta forma: “aí vêm navios da França, e eu vou ter um bom compadre, ele me dará machados, foices, facas, espadas e roupa”. Eu lhe darei minha filha, irei pescar e caçar para ele, plantarei muito algodão, dar-lhe-ei gaviões e âmbar, e ficarei rico, porque hei de escolher um bom compadre que tenha muitas mercadorias. Dizendo isto batem no traseiro e nos peitos em sinal de alegria. As mulheres e os rapazes fabricam farinha fresca, e os homens vão pescar e caçar, e quando a casa está provida de carnes de diversas qualidades, raízes, peixes, caça e farinha, vão todos aos navios. Os mais impacientes vão em canoas a bordo do navio, ancorado na enseada, indagar se vieram os seus velhos Chetuassaps, e avaliar qual é o francês que traz mais gêneros para lhe oferecer seu compadrio, sua casa e sua filha. Apenas salta o francês, é logo rodeado por eles: homens e mulheres mostram-se prazenteiros, presenteiam-no com víveres, convidam-no para compadre, oferecem-se para levar-lhe sua bagagem, enfim fazem o que podem para contentá-lo e ganhar sua boa graça (ÉVREUX, 2007: 215-216).

O trecho de documento produzido acima, de autoria do padre Yves D'Évreux que esteve no Maranhão durante o período conhecido na historiografia como “França Equinocial”, no início do século XVII (1612-1615), traz uma visão das relações estabelecidas entre os franceses e os indígenas na fronteira norte da América do Sul. Enquanto Portugal apresentou dificuldades em dar sustentação a colonização na vasta faixa territorial entre a Capitania do Ceará e o Vice-Reinado do Peru, a França, inicialmente, através de seus corsários, buscou obter proveito econômico naquelas terras a partir das relações com os diversos grupos indígenas que ali habitaram.

Como bem evidencia o trecho de documento, as relações entre indígenas e adventícios, desde o século XVI, não eram somente econômicas, mas, também, de parentesco, contraídas através dos enlaces matrimoniais com as mulheres indígenas e por intermédio delas foram inseridos nas sociedades indígenas. A constatação de tais interações tem contribuído para o entendimento de uma visão de fronteira contrária ao cenário de “guerra” ou da “natureza intocada” compreendido pela historiografia. E ainda, para a compreensão das reações indígenas diante ao processo de colonização que se desenvolhia na região em questão.

O debate em torno da concepção de fronteira mobiliza estudiosos de várias áreas das Ciências Humanas e Sociais. A visão aqui adotada não se refere apenas a dimensão geográfica entre as possessões portuguesa e espanhola, tampouco, a visão de que eram espaços “marginais” que separavam a “civilização” da “selvageria”. Essa visão dualista civilização/selvageria possui relação estreita com a obra do historiador norte-americano Frederick Jason Turner denominada de *O significado da fronteira na história americana*, publicada em 1893, onde estabelecia as bases da sua *Frontier Thesis* (Tese da Fronteira), quando então lançou uma releitura acerca da formação da sociedade estadunidense.

A obra de Turner ganhou uma ampla ressonância ao explicar de maneira singular o desenvolvimento histórico dos Estados Unidos, mas, também, criou um entendimento de fronteira que teve ampla aceitação nas décadas de 50 e 60, principalmente, por historiadores funcionalistas. Sobre a fronteira, Turner apresenta em seu estudo o Oeste Americano como uma área de wilderness. Essa concepção de wilderness está relacionada à ideia do selvagem, da natureza intocada, do espaço “não-civilizado”. Dessa maneira, a linha da fronteira era o contato entre o civilizado e o selvagem. Contudo, o maior problema enfrentado pelo estudo de Turner reside em retratar o processo de conquista das terras do Oeste elevando as ações dos anglo-americanos de forma etnocêntrica. Para

Turner, a fronteira compreendia uma área de “terras livres” ao oeste, gradativamente, ocupada pelos brancos com suas instituições.

Essa concepção de fronteira começou a ser problematizada com base nas atuais proposições teóricas e conceituais da História e da Antropologia. A historiadora Suelen Júlio, ao estudar a capitania de Goiás no século XVIII, ressaltou que nas áreas fronteiriças o poder era negociado, nenhum dos lados (europeus ou índios) detinham “força suficiente para se impor sobre o outro”. Nesses espaços, os brancos não puderam somente ditar as regras para os índios e índias, nem os ignorar, visto que necessitavam dos indígenas como aliados (JULIO, 2017: 62).

O antropólogo Guillaume Boccara vem contribuindo através das publicações de seus estudos para um novo entendimento acerca do tema da fronteira. Autor de uma importante produção etnohistórica sobre os grupos indígenas do sul do Chile, destacou que a fronteira era um espaço marcado pela fluidez, onde o poder era disputado e negociado. Eram espaços de contato, conflito, interação e negociação, mesmo que assimétricas, entre os adventícios e os índios, com dinâmicas que oportunizava as ações e iniciativas dos grupos subalterno (BOCCARA, 2001; 2005).

Assim, na segunda metade do XVI e primeira do XVII, a costa norte constituía nos séculos em questão, uma dimensão “fronteiriça”, conforme uma definição fornecida por Hal Langfur:

[...] aquela área geográfica remota da sociedade já estabelecida [ou em vias de se estabelecer], mas central para os povos indígenas, onde uma consolidação ainda não foi assegurada e onde ainda paira uma dúvida sobre o desfecho dos encontros culturais multiétnicos (LANGFUR, 2006: 05).

Nessa fronteira, as relações entre indígenas e portugueses eram complexas, de certo modo, estremecidas pela presença dos mercadores franceses o que gerava uma concorrência desvantajosa para os lusos, já que os mercadores permaneciam entre os índios um certo período e depois retornavam para sua terra de origem em busca de mercadorias para alimentar o escambo que se transformou em artifício político utilizado tanto pelos adventícios quanto pelos indígenas. Por meio dessas relações comerciais os nativos negociaram e aproveitaram das disputas geopolíticas que envolvia a região a seu favor. Mas, quem eram os franceses que aportaram na costa norte no século XVI?

Os franceses chamados de *truchements*, foram os primeiros a chegar na região e eram encarregados de estabelecer relações amistosas com os indígenas para o

funcionamento do regime de feitorias (economia de escambo). Uma das estratégias utilizadas para a manutenção da atividade econômica consistia em enviar meninos e jovens, provavelmente, das regiões próximas aos portos da Normandia, para que integrassem às sociedades indígenas. Quando os navios aportavam na costa maranhense vindo da França eram os *truchements* que operacionalizavam o comércio com os índios e serviam de intérpretes aos marinheiros franceses. (DAHER, 2002: 74).

O padre Georges Fournier, mencionou que (1643: 333 apud BONNICHON, 1975: 528), desde 1524, os mercadores de Dieppe “descobriram” o Maranhão em alusão ao fato de que, apesar de haver poucas documentações publicadas, no decurso do século XVI, os mercadores, principalmente normandos, frequentaram a costa maranhense regularmente (ABBEVILLE, 1975). O Maranhão tornou-se um porto bem frequentado pelos numerosos navios mercantes provenientes de Dieppe, havia por conta da iniciativa privada de mercadores, um comércio que funcionava com a cooperação índios, no trecho de Pernambuco até a Amazônia (BONNICHON, 1975: 528).

O historiador francês Ferdinand Denis, enfatizou que estes mercadores se lançavam em viagens marítimas por alimentar expectativas de conseguir patrocínio do rei para suas empresas em ultramar. Sobre os comerciantes, temos a seguinte informação de Ferdinand Denis:

Sem tratar dos armadores de Dieppe, cujas primeiras explorações pelas costas do Maranhão datam de 1524, sem mencionar as navegações de Alphonse de Xaintongeois até às bocas do Amazonas no ano de 1542, ser-nos-ia fácil provar que 25 anos mais tarde Henrique IV doaria a um bravo capitão da religião reformada a imensa extensão de território para a qual devia ir Yves D'Évreux, deixando seu pacífico retiro de Montfort, a fim de catequizar os selvagens (ÉVREUX, 2007: 19).

Em um mapa elaborado pelo francês Guillaume Le Testu, datado de 1555, demonstra como a coroa francesa seiscentista possuía um vasto conhecimento geográfico da região, proporcionado pelos seus exploradores. Na representação cartográfica abaixo, o golfo maranhense e a foz do Amazonas foram registrados, e ainda algumas edificações nas proximidades do rio Mearim e outras que talvez corresponderiam ao Ceará.⁴

⁴ Por questões didáticas para diferenciar das outras levas de franceses que chegaram a região em data diferentes, utilizaremos a expressão expedição de 1612 para nos referirmos a expedição comandada por Daniel de La Touche e François de Razilly que contou com a participação dos quatro missionários capuchinhos que vieram ao Maranhão para realizar o projeto colonizador e missionário, a França Equinocial. Da mesma forma que usaremos “comerciantes” ou “negociantes” para os franceses chegados antes de 1612 com objetivos comerciais e “conquistadores” para nos referirmos aos franceses vindos em 1612 com o projeto colonial.



Figura 1- Atlas de Guillaume Le Testu (1555-1556 apud BONNICHON, 1975).

Amélia Polónia (1995, 2010), ao traçar o perfil das potências marítimas europeias nos séculos XVI e XVII, afirma que a França participava do comércio atlântico através dos seus mercadores locais, havendo uma investida de caráter privado, o que explicaria em parte a falta de documentos, mais do que do poder central, que estimulava o curso nos portos de Nancy e Bordeaux e nos da Bretanha e Normandia para o apoio das suas atividades econômicas. Esses ancoradouros tinham posição estratégica para tais atividades, pois ficavam próximos a Rouen, centro da indústria têxtil francesa. Conforme esclarece Brandão, W. (1978: 29), dos portos “de Dieppe, de Honfleur, de Saint-Malo e de outros portos da Bretanha e Normandia” partiram as embarcações francesas ávidas pela madeira de tinta da costa brasileira no século XVI.

Os mercadores apresentavam práticas próprias na organização do escambo, uma delas era a fundação de construções para realizarem as trocas de mercadorias com os índios, outro método era deixar jovens franceses entre os nativos para servirem como intérpretes e para organizarem o trabalho e abastecerem os navios, quando estes chegavam à costa. Sabe-se que era deixado tanto jovens como crianças recrutadas na França nas aldeias de seus aliados, que por sua vez lhes entregavam alguns de seus índios jovens para que fossem conduzidos à França. Esses franceses chamados de *truchements* permaneciam nas aldeias durante anos, aprendiam a língua e os costumes dos indígenas (DAHER, 2004; MOISES, 1996).

O francês David Migan era parente do governador de Dieppe na França e foi deixado entre os índios Tupinambá ainda juvenzinho. Migan era que mediava os conflitos que surgiam entre os franceses e indígenas na operacionalização da colonização francesa, ele aparece diretamente envolvido nas negociações do empreendimento e ele foi chamado nos momentos difíceis da empreitada para restabelecer a autoridade dos franceses. A presença dele permitia relações “amistosas” com os índios que sem dúvida, facilitaram o estabelecimento do França Equinocial. (DAHER, 2004; MARCHANT, 1980)⁵.

As relações comerciais entre os índios e mercadores trouxe transformações significativas no modo de se relacionar entre os nativos. Sobre essa questão, os padres Claude D’Abbeville e Yves D’Évreux, reclamaram da “cobiça” dos indígenas. Os navios saíam dos portos “de Dieppe, de Honfleur, de Saint-Malo e de outros portos da Bretanha e Normandia abastecidos para atender as “necessidades” (geralmente objetos de ferro). De acordo com Ferguson (1990: 244), os ocidentais se esforçaram para incentivar “necessidades” entre os índios, para que estes demandassem por mais objetos para trocas, gerando um circuito vicioso, provocando a dependência dos índios em relação aos franceses, o que gerava também dependência destes últimos dos índios.

A respeito da aspiração dos indígenas pelos objetos, o padre Yves D’Évreux (2007: 216), mencionou que bastava os índios descobrirem navios se aproximando da costa que “corriam logo os boatos por todas as aldeias”, e diziam “*Aurt vgar uaçu Karaibe*”, ou “*Aurt Navire suay*” “aí vêm os grandes navios de França”. Imediatamente tomam suas roupas bonitas, se as têm, e principiam a falar uns aos outros por esta forma: “aí vêm navios da França, e eu vou ter um bom compadre, ele me dará machados, foices, facas, espadas e roupa”. O que demonstra o interesse e o envolvimento dos índios neste comércio.

Nesse sentido, temos o exemplo da Holanda que vinha desenvolvendo projeto semelhante no Amapá entre o período de 1600 a 1615. O historiador Lodewijk Hulsman (2011), através da leitura dos documentos neerlandeses percebeu que o comércio de escambo funcionava regularmente no Amapá alimentado pelas trocas entre os holandeses e indígenas daquela localidade. Hulsman destacou ainda que havia uma organização de produtos especializados como machados e facas para atender as aspirações dos seus aliados indígenas, o que evidencia, entre outras coisas, a forte intermediação indígena neste comércio.

⁵ MOISES, Beatriz Perrone. O mito do bom francês: imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios do Brasil e do Canadá. Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1996. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/perronemoisesbomfrances.pdf>.

Do mesmo modo, nas terras do Maranhão, o comércio de escambo criou um mercado de produtos de exportação particularizado, como ferros de cassava, facas, machados e outros instrumentos de ferro. O padre Claude D'Abbeville (1975: 162-163), ratificou que se tirava das terras “pau-brasil, madeiras preciosas e outras”, além de colherem “algodão, urucu” que extraíam a tinta vermelha. O tabaco era produzido em abundância por alcançar “bom preço na França, nas Flandres e na Inglaterra”, destacou ainda, que a terra era fértil, se cuidassem do seu cultivo, “tirariam grandes lucros”, maiores do que os “espanhóis e portugueses da Ilha de Trindade”. Por meio do registro dos diálogos travados entre os franceses e indígenas, feito pelo padre Abbeville, foi possível perceber que as relações comerciais de escambo parecem ter funcionado de forma regular e anualmente. O indígena Momboré-uau informou ao dito padre que os mercadores os visitava anualmente e permaneciam “somente durante quatro ou cinco luas”, ou seja, os mercadores permaneciam aproximadamente cinco meses e depois retornando para a Europa, levando, conforme o índio: “os nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos” (ABBEVILLE, 1975: 115).

Alguns documentos franceses foram censurados no século XVII, no Brasil tem-se ciência deles por meio da publicação de Franz Obermeier em 2005, na qual aparecem importantes indícios do funcionamento deste comércio de escambo. Entre os documentos que nos convém é uma lista de palavras que servia para facilitar a comunicação entre os mercadores e índios, que visava tornar a contabilidade e as trocas de mercadorias mais eficiente, este extrato está contido em um manuscrito de um mercador dos anos de 1540 e só foi publicado em 1967.

Não é o objetivo deste estudo, mas é válido mencionarmos, que este engajamento dos indígenas, geralmente, é explicado pela atração exercida pelos objetos de ferro europeus sobre estes índios, em virtude destas sociedades não possuírem tecnologia e nem matéria prima para fabricação dos manufaturados de ferro, fazendo com que gerasse uma dependência em relação aos europeus (MÉTRAUX, 1950). Porém, essa linha argumentativa, como destacou Nádia Farage (1986: 144), apresenta os manufaturados enquanto mercadorias, pelo seu valor de uso ou troca, inclusive ao utilizarmos a palavra “demanda” ou “necessidade” não a fizemos associada a ideia de economia de mercado, pois, os bens de troca estiveram investidos de um sentido a mais. Um exemplo bastante significativo dessa diferença na leitura do comércio pode ser perceptível quando o padre Yves D'Évreux indagou um índio sobre o que poderia dar em troca de uma pedra verde que, habitualmente, os anciãos usavam como Tembetá nos lábios e o nativo respondeu

prontamente: “dá-me um navio de França, carregado de machados, de foices, de roupas, de espadas e de arcabuzes” (2007: 41).

As crônicas dão indícios de que a prática de troca constituía a cultura indígena, em mais uma passagem o padre Évreux deu conta do apreço que os indígenas tinham pela pedra verde, “iam buscá-las tanto para colocar nos lábios, como para negociar com as nações vizinhas” (2007: 41). Sobre essa questão, a historiadora Patrícia Sampaio, pontua que o “sucesso” do comércio de escambo deu-se em parte, em virtude da existência “dos presentes e trocas” na própria cultura dos indígenas, o que permitiu a sustentação dos contatos. Ademais, os índios faziam sua própria leitura dessas trocas, apropriando-se dos objetos recebidos, o que possivelmente tornou o trabalho e a colheita mais fácil, mas, não, necessariamente, conforme os padrões europeus, interessavam-se pelos objetos, mas, atribuíam-lhes significados próprios (COUTO, 2017: 208)⁶.

1.3 Os grupos indígenas da fronteira norte: transformação e construção da identidade étnica Tupinambá

Algumas perguntas parecem pertinentes para a continuação deste capítulo, sendo elas: quais eram os grupos indígenas que começaram o comércio de escambo com os franceses ainda no século XVI? Estes grupos foram expulsos com a chegada dos indígenas Tupinambá? Ou os Tupinambá misturaram-se com os antigos habitantes da costa norte? Quais os grupos étnicos estiveram presentes na Ilha do Maranhão na ocasião da chegada da expedição de Daniel de La Touche em 1612? As crônicas coloniais indicam que nos primeiros anos da presença de mercadores no Maranhão eram populações não-tupi, genericamente chamados de tapuias. Possivelmente, foram estes os habitantes daquela localidade que iniciaram as trocas comerciais com os adventícios. Somente na segunda metade do século XVI, aproximadamente, a partir de 1560 que as fontes indicam a chegada das primeiras levas de grupos indígenas (Caeté, Potiguar e Tupinambá) a região, estes eram originários de áreas já colonizadas pelos portugueses, sobretudo da Capitania de Pernambuco.

Em virtude de as ações dos mercadores serem “clandestinas”, tem-se como consequência indicações rasas sobre os índios, sobre os costumes, da economia, enfim,

⁶ Conforme observou Maria Regina Celestino Almeida (2017), é necessário pensar as mudanças não como perdas culturais, mas como propulsoras das novas possibilidades de os índios se adaptarem à realidade imposta pela colonização.

sobre a cultura dos chamados “tapuias” o que dificulta uma caracterização menos genérica. A expressão tapuia é uma categoria criada no próprio contexto colonial para indicar os grupos indígenas não tupi. Apesar de descritos na maioria das vezes em fontes coloniais como um grupo único e com uma conotação de barbárie, inimigo, selvagem e moradores dos sertões, os tapuias eram diferentes grupos indígenas e apresentavam variáveis internas⁷.

Algumas poucas informações vêm dos cronistas coloniais, entre eles, o padre jesuíta Fernão Cardim que observou em sua estadia na América portuguesa nos fins do século XVI que os denominados tapuias eram mais de setenta e seis nações distintas que possuíam línguas diferentes (CARDIM, 1625: 106). E o cronista português Gabriel Soares de Sousa registrou que os ditos tapuias não plantam mandioca e sim legumes, possuíam cabelo comprido e andavam nus e viviam numa região a cinquenta ou sessenta léguas da Bahia, onde há uma serra com salitre e pedras verdes (SOUSA, 1587: 339). Continua informando que mais próximo ao rio São Francisco há outros grupos tapuias que não vivem em casas, constroem vivendas (SOUSA, 1587: 341).

Precisamos levar em consideração a conjuntura de onde articulavam os cronistas e a presente ambivalência da percepção europeia do indígena, ora tupi/aliado/litoral, ora tapuia/inimigo/sertão que acaba por colocar um significativo obstáculo no trabalho de identificação dos inúmeros grupos étnicos que povoaram a América nos séculos de colonização. Somente uma leitura a contrapelo dos relatos nos possibilitam outros entendimentos em relação a atuação e resistência indígena na costa maranhense.

Os *Anais históricos do Maranhão*, escrito por Bernardo Pereira de Berredo, governador e Capitão Geral do Estado do Maranhão, no século XVIII, informa que a região era habitada antes dos Tupinambá pelos índios, genericamente, tratados por tapuias ([1749] 1988:48). Outras informações provêm de trechos dos relatos de Pero Magalhães Gandavo, de 1575, e a de Gabriel Soares Sousa, de 1587 que se referiram aos grupos chamados de tapuias habitando a região. Gandavo ([1575] 1858: 62), aludiu que “há huns certos índios juntos do rio Maranhão da banda do Loeste de dous grãos pouco mais ou menos, que se chamam Tapuya”, e que ao contrário dos grupos tupi “nam comem a carne de nenhuns contrários”. Da mesma forma, Gabriel Soares Sousa, em seu relato se referiu aos indígenas que habitavam a costa setentrional como “tapuia”, informou que desde a

foz do rio Amazonas, a costa e parte do litoral leste era povoada pelos tapuias indo até o litoral cearense.⁸

Na crônica do padre francês Claude D'Abbeville escrita em 1612, menciona em uma passagem que os tapuias eram os índios denominados de Cabelo Comprido e que estes habitavam antes as aldeias de Tapuytaperá localizadas em frente a Ilha do Maranhão (ABBEVILLE, 1975: 218). O mesmo padre informou que alguns índios da nação Cabelo Comprido haviam sido capturados e viviam entre eles na condição de escravos (ABBEVILLE, 1975: 137). O padre Yves D'Évreux corrobora com a informação de que os índios da nação Cabelo Comprido habitavam as proximidades de Tapuytaperá. Em uma passagem, o padre narrou o diálogo entre o interprete David Migan e um principal da nação Cabelo Comprido que argumentou não poder dar informações a respeito da sua habitação por receio de ataques: “não posso te dizer o lugar da nossa habitação, porque meu rei assim me proibiu, e também porque receamos que se nos faça guerra” (ÉVREUX, 2007: 148). No entanto, o capitão francês Pesieux, organizou uma expedição composta por quinze franceses e duzentos indígenas com o objetivo de adentrar a região em busca de gêneros, metais preciosos e também em busca desta nação, pois conforme o padre: “eram dóceis, fáceis de serem civilizados, e que negociam com os tupinambás” (ÉVREUX, 2007: 149).

Embora, bastante complicado em tentar estabelecer características definidoras de determinado grupo étnico no período colonial, os relatos indicam ser os índios Cabelo Comprido um dos grupos denominados de tapuias que estavam habitando as áreas vizinhas da Ilha do Maranhão, durante a estadia dos padres franceses na Ilha. Por outro lado, outro grupo aparece como possíveis antigos moradores da Ilha, sobre essa questão, a historiadora Jóina Borges (2010: 62), sugere em sua tese de doutorado intitulada *Os senhores das dunas e os adventícios d'além-mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na costa leste-oeste (séculos XVI e XVII)* que os Tremembé eram descendentes dos grupos indígenas não-tupis que habitavam grande parte da costa Leste-Oeste quando da chegada dos primeiros europeus à região. Na ocasião da estadia dos padres franceses nas terras do Maranhão, os ditos Tremembé habitavam o litoral leste, regiões que correspondem hoje o trecho entre os Lençóis Maranhenses e o Ceará e estes viviam em conflitos com os grupos Tupinambá.

⁸ De acordo com Monteiro (2001) é a obra de Gabriel Soares de Sousa que vai dá início à construção da dicotomia tupi e tapuia, ainda existente na historiografia.

Sobre a presença Tremembé no litoral, o padre Yves Évreux fez o seguinte registro:

Nesse tempo a nação dos tremembés, moradora além da montanha de Camussy, e nas planícies e areais da banda do rio Turi, não muito distante das árvores secas, das areias brancas, e da pequena ilha de Santana, saiu, sem esperar-se, para a floresta, onde se aninham os pássaros vermelhos, e para os areais onde se encontra o âmbar-grís, e se pesca grande quantidade de peixes, com intenção de surpreender os tupinambás, seus inimigos jurados [...] (ÉVREUX, 2007: 143).

O padre continua informando que os Tremembé não eram agricultores e nem possuíam residências fixas:

São valentes os tremembés e temidos pelos tupinambás, de estatura regular, rápidos ao correr, mais vagamundos do que estáveis em suas moradias; alimentam-se ordinariamente de peixes, porém vão a caça quando lhes apraz; não gostam de fazer hortas, e nem casa; moram debaixo das aiupauzes; preferem as planícies às florestas porque acompanham tudo quanto está ao redor. Não conduzem muita bagagem, pois contentam-se com seus arcos, flechas, machados, algumas cuias e cabaças para guardar água [...] (ÉVREUX, 2007: 145)

Os grupos genericamente tratados por Tupinambá chegaram em diferentes levas migratórias às terras do Maranhão, provavelmente, entre os anos de 1560 e 1609 e passaram a monopolizar as relações comerciais com os franceses. A primeira migração teria ocorrido entre 1560 e 1580, tendo sua origem provavelmente nas proximidades da Capitania de Pernambuco em decorrência da expansão econômica. Expansão que seguiu duas correntes, uma seguiu o curso pelo litoral de Pernambuco ao Ceará e a outra pelo sertão das margens do São Francisco ao Itapecuru. Ambos os sentidos geraram uma complexidade de relações com os grupos indígenas.

Sobre essa questão a historiadora Cristina Pompa pontua que esse período corresponde a expansão da pecuária na região do baixo e médio São Francisco, já que grande parte das terras foram ocupadas pela lavoura. Foram organizadas várias viagens exploratórias que tinham o caráter de “entradas”, que visavam buscar metais e pedras preciosas e procurar mão de obra indígena (POMPA, 2003: 202). Uma das expedições foi chefiada por João Coelho de Sousa, irmão do cronista Gabriel Soares de Sousa. A viagem de 1580 a 1583 chegou acima do “sumidouro” do São Francisco. Em suas andanças pela região o cronista registrou que nas margens do rio São Francisco até a Paraíba residiam três grupos indígenas (Caeté, Potiguar e Tupinambá) que impediam,

constantemente, o avanço dos conquistadores “deflagrando-se em muitas batalhas, saques aos navios portugueses”, por outro lado, estes grupos comercializavam com os franceses até serem duramente reprimidos pelas expedições portuguesas (SOUSA, 1987: 19). Muitas dessas expedições fracassaram devido a doenças ou ataques de grupos indígenas. Possivelmente, a chegada de grupos indígenas na Ilha do Maranhão e em áreas vizinhas tenha relação com esses conflitos instalados no curso do Rio São Francisco.

Houveram muitas migrações indígenas para as terras do Maranhão na época, por diferentes grupos. Outra expedição, agora pelo trecho litorâneo de Pernambuco ao Ceará, foi comandada pelo capitão mor Pero Coelho. Possivelmente, as ações dessa comitiva foi a razão de outra onda migratória no ano de 1603. O procedimento de escravizar seus aliados indígenas adotado pelos portugueses dessa expedição foi reprovado e ilegítimo por seus superiores que decretaram uma lei em 05/06/1605 que proibia a escravidão de aliados. Segundo Bernardo Pereira de Berredo, os maus tratos foi um dos motivos que levaram muitos grupos a aliar-se aos franceses (1749: 64). O líder indígena *Japiaçu* em conversa com os padres e os capitães Daniel de La Touche e Francisco Razilly, na Ilha do Maranhão, informou que os portugueses os maltrataram: “os peros antigamente nos maltratavam, praticando em nós muitas crueldades” (ABBEVILLE, 1975: 75).

Outra migração foi narrada no capítulo doze, intitulado *História de certo personagem que dizia ter descido do céu* do relato do padre Claude D’Abbeville. O missionário descreveu com detalhes a migração que ocorreu alguns anos antes da chegada da expedição colonizadora de Daniel de La Touche. A migração ocorreu segundo Abbeville em 1605, o número dos transferidos estava entre oito e dez mil índios e foi guiada por um “personagem” descrito como desconhecido, no entanto, ao cruzarmos esta informação com os dados fornecidos por Serafim Leite (1940 e 1945), obtivemos a informação de que o personagem do qual fala Abbeville é o padre jesuíta Francisco Pinto (OBERMEIER, 2005: 205; POMPA, 1999: 150).

Uma outra migração ocorreu por volta de 1609 quando o viajante Daniel de La Touche incentivou a ida de alguns índios Potiguar para o Maranhão. Possivelmente, eram os antigos aliados que os franceses contraíram ao longo do século XVI com a economia do escambo e a convivência desencadeou em processos de mestiçagem que terminaram em relações de dependências. Por meio do pergaminho abaixo produzido pelo francês Jacques Vau de Claye, em 1579, foi possível pensar que além do conhecimento geográfico, os franceses possuíam a informação da localização de alguns grupos indígenas. E que essa identificação pode indicar tanto as aspirações francesas de ocupar

o litoral norte, quanto o indicativo de grupos indígenas aliados que mantinham contatos por meio do escambo e da mestiçagem.



Figura 2 - Pergaminho de Jacques Vau de Claye, "Le Brésil" produzido em Dieppe em 1579. Apud (BORGES, 2010: 189)

Todos esses grupos de índios espalharam-se pelo vasto território do Ceará a foz do Amazonas. Alguns ficaram na montanha de Ibiapaba, no atual Ceará, preferiram apoderar-se da grande Ilha do Maranhão que corresponde hoje a capital do Maranhão, São Luís, outros ocuparam então a parte do litoral compreendida entre os rios Parnaíba, que Claude d'Abbeville chama de Pará do Leste e Pará, e na região compreendida entre a foz dos rios Mearim, Pindaré e o Turiaçu. E ainda nas regiões de Tapuitapera que corresponde hoje ao município de Alcântara, de Comã ou Cumma e ainda em Caeté (ABBEVILLE, 1975: 209).

Todos esses diferentes grupos indígenas provenientes de áreas já colonizadas pelos portugueses foram descritos pelos padres na documentação colonial francesa como Tupinambá. Uma das hipóteses deste capítulo indica que os indígenas que se locomoveram para as terras do Maranhão e passaram a conviver com os franceses,

passaram a se reconhecer enquanto um grupo diferente culturalmente, socialmente e economicamente em relação aos normandos e, reconhecendo essas diferenças, sabiam da importância dos seus papéis no contexto em questão e por meio das negociações buscaram manter seus valores tradicionais. Este contato interétnico entre diferentes grupos indígenas que migraram para o Maranhão e a relação com as parcelas da sociedade colonial levaram ao surgimento de uma nova identidade étnica: a dos Tupinambá. Nesse sentido, a relação interétnica não resultou na “aculturação”, mas no processo de transformação cultural, que forjou um novo modo de vida entre estes indígenas nas aldeias instaladas entre a Ilha Maranhão e o rio Pará.

O que nos serve por ora são as informações referentes de que vários grupos, agora misturados na costa norte, quer estimulados pelos franceses, a procura de negociação, comércio, melhores condições de sobrevivência; quer evadindo-se dos locais com presença portuguesa, fugindo da escravidão, passaram a conviver com as instituições de fronteira (reuniões políticas, comércio e a missão) adotadas pelos franceses nas terras maranhenses⁹. De início, convém avultarmos que estes indígenas que foram denominados de Tupinambá, principalmente, pela documentação francesa a respeito da experiência colonial no equinócio, eram índios misturados, como coloca o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004), ou seja, foram criados no processo de colonização, se articularam para assumir seus lugares no universo colonial.

Além dos conflitos intertribais, os deslocamentos protagonizados pelos grupos indígenas denominados de Tupinambá, Potiguar, Caeté, entre outros, eram permeados por uniões e ressignificações étnico-culturais e identitária. Foi, justamente, nos entrecruzamentos da diáspora que ocorreu a união interétnica dando origem ao um novo grupo. Essa fricção resultou em um processo de construção identitária e unificação sociopolítica (isto é, etnogenese e etnificação) de uma sociedade Tupinambá. Esse etnônimo pode indicar ser uma etnia política, ou seja, uma transformação estratégica em função do novo contexto que estavam inseridos.

O estudo das relações interétnicas durante anos foi entendido pela historiografia tradicional de modo reducionista, prevaleceu por décadas uma má compreensão da riqueza cultural gerada nos contatos entre: indígena/indígena, indígena/africanos,

⁹ Segundo Métraux, as migrações para o Maranhão foram três. A primeira teria ocorrido entre 1560 e 1580, tendo sua origem provavelmente em Pernambuco ou na Bahia, e sua motivação em guerras internas ou fugas frente aos portugueses, por causa da guerra conduzida por Mem de Sá, ou pelas expedições de colonos. (MÉTRAUX, 1950: 5-10).

indígena/brancos. Desse modo, para a continuação desse capítulo torna-se imprescindível, ainda que breve, repensar a constituição identitária dos indígenas da Ilha do Maranhão e áreas vizinhas como maneira de desestabilizar o olhar essencialista quando se refere à história indígena da região em questão, que até a atualidade interpreta as identidades amazônicas como algo fixo, silenciando os processos de reconfiguração étnico-culturais.

O caminho para a desestabilização de um olhar essencialista pode ser iniciado pela adoção dos conceitos de etnificação e etnogênese que abrem caminho para que se possa entender as mudanças identitárias, continuidades e rupturas, processos que estão presentes na historicidade dos Tupinambá e para entendermos os contatos entre mercadores, capitães, soldados, padres franceses com as etnias da região. A partir das categorias evitamos de entender os indígenas como sujeitos com suas culturas e identidades engendradas no tempo e nos espaços e passamos a entendê-los como agentes nas relações de poder na fronteira colonial.

Estudar sobre os indígenas Tupinambá na passagem do século XVI para o XVII, grupos que tem uma construção histórica marcada pela diáspora, requer uma problematização acerca dos conceitos de etnificação e etnogênese. O termo etnogênese ou etnificação tem sido utilizado por diferentes historiadores do campo de produção historiográfica denominado de História Indígena, entre eles, John Manuel Monteiro, Guillaume Boccara, Miguel Alberto Bartolomé, entre outros, para designar, de modo geral, os distintos processos pelos quais passaram os grupos étnicos. Essas categorias surgiram com o propósito de dar conta do processo histórico de reconfiguração identitária como resultado de migrações, invasões e conquistas (BOCCARA, 2007; BARTOLOMÉ, 2018; MONTEIRO, 2001).

O conceito de etnicidade tem sido usado para analisar o surgimento social e político dos grupos indígenas submetidos a relações de dominação. A situação colonial, como coloca João Pacheco de Oliveira, sujeitou os indígenas a processos de territorialização ou etnificação e modos de reconhecimento distintos (OLIVEIRA, 2004). Para melhor compreensão de etnicidade, recorreremos a Fredrik Barth em sua obra *Ethnic groups and boundaries*. Neste estudo o conceito de etnicidade foi apresentado relacionado com o sentido organizacional dos grupos étnicos, e não mais com uma noção de cultura como aspecto fixo e imutável. Dessa maneira, os grupos étnicos, são entendidos como categorias de identificação e atribuição realizados pelos próprios atores sociais, flexíveis

as demandas de ordem circunstancial de seus membros e em constante relação com outras “culturas”.

As interações nesse contexto não levaram à destruição pela mudança, pois, as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico. Ainda que houveram implantações de instituições por parte dos franceses no território em questão que tenha contribuído para uma série de mudanças na estrutura sociopolítica dos Tupinambá, cabe mencionarmos que as instituições (missão e comércio) não permitiu às autoridades francesas coloniais destituir o poderio indígena. Apesar das experiências traumáticas da colonização, os indígenas atuaram e interferiram enquanto agentes históricos para ocupar um lugar naquele novo mundo, inverteram a lógica do projeto político francês em seu território, segundo costumes e interesses próprios com vistas a manter lugares na estrutura e na hierarquia colonial.¹⁰

1.4 Mercadores de Dieppe, capitães, padres capuchinhos, índios e índias na construção e manutenção do empreendimento franco-ameríndio

Antes mesmo da chegada dos navios sob o comando de Nicolas Durand de Villeganon, em fins de 1555, aportarem à Baía de Guanabara, muitas embarcações francesas navegaram tanto por esta parte do litoral quanto na costa norte realizando escambo com grupos indígenas. Foi por meio dessas relações dos corsários com os índios que surgiu a França Antártica e, posteriormente, a França Equinocial que possuíam objetivos muito mais demorados do que as trocas de mercadorias. As descrições da presença do corso francês permitem-nos perceber as disputas pelo domínio ultramarino. A criação do Governo Geral em 1548 pela Metrópole lusa para inibir a presença dos franceses na colônia portuguesa não foi suficiente. O governador-geral Tomé de Souza, através de uma carta relatou ao rei em 1553 a preocupação que estava causando a presença de corsários na Baía da Guanabara: “[...] parece-me que V.A. deve mandar fazer ali uma povoação honrada e boa, porque já nesta costa não há rio em que entrem Franceses senão neste”¹¹. A própria documentação portuguesa dar conta desse assédio francês e,

¹⁰ Em relação ao termo “índio colonial”, na década de 1970, a historiadora americana Karen Spalding, enfatiza que a expressão, tenta dar conta de diferentes etnias cujos os membros, mesmo convivendo com o mundo colonial durante gerações, continuavam sendo identificados como índios, embora não vivessem em seus lugares de origem, mas ainda mantinham traços, tradições e práticas que os diferenciavam do mundo branco e o negro (CARVALHO JR., 2005).

¹¹ “Carta do Governador Tomé de Souza ao Rei D. João III, com notícias das Vilas e Povoações que visitara na costa do Brasil, cidade de Salvador, 1 de junho de 1553”, apud SERRÃO, Joaquim V. O Rio de Janeiro

principalmente, das relações que os corsários estabeleciam com alguns grupos indígenas na Baía da Guanabara.

Mesmo com o término da França Antártica, os corsários permaneceram nas suas atividades de escambo estabelecendo relações com grupos indígenas pelo litoral, sobretudo no trecho entre a Capitania de Pernambuco e o Vice-Reinado do Peru. Como sinalizam alguns relatos coloniais e representações cartográficas que vimos anteriormente, a França passou a nutrir o desejo em estabelecer algum projeto mais duradouro na costa norte. Esse desejo começou a se materializar a partir de 1594 quando uma expedição naufragou próximo à Ilha do Maranhão. Nesta embarcação encontrava-se os navegadores Jacques Riffault e Charles des Vaux. Estes corsários conheciam muito bem a costa setentrional, seus moradores, língua e seus costumes.

O capitão francês Jacques Riffault navegava pela região chamada *Potiiu*, atualmente, Rio Grande do Norte. O governador do Maranhão Bernardo Pereira de Berredo mencionou que o corsário mantinha contatos estreitos com algumas lideranças indígenas (1988:48). Após deixar as terras de *Potiiu* seguiu em direção ao norte, seu afastamento da primeira região possui relações com a intensificação da colonização lusa na Paraíba e no Rio Grande do Norte. Riffault desembarcou no Maranhão após encalho de uma de suas naus, o encontro com os normandos de Dieppe e com alguns grupos indígenas, possivelmente, fez com que o corsário deixasse a região em busca de apoio da coroa francesa para estabelecer nessa costa um empreendimento (ABBEVILLE, 1975).

Contudo, Riffault não retornou para dar uma resposta aos indígenas e franceses na costa maranhense, segundo algumas poucas informações o navegador desapareceu no litoral (GODOIS, 1904). No entanto, o projeto não foi engavetado com o desaparecimento de Riffault, o navegador Charles des Vaux que esteve na nau que naufragou na proximidade do Maranhão permaneceu na Ilha residindo com os índios e outros capitães e mercadores que se abrigaram na região. Desse convívio renasceu o interesse em tornar aquela vivência em um empreendimento francês mais duradouro que pudesse defender o território e torná-lo lucrativo. Assim, ele conversa com as lideranças indígenas informando-os que iria à França em busca de auxílio para protegê-los contra seus inimigos.

Chegando em Paris, Charles des Vaux tentou convencer a Coroa a investir na empresa. Conquistou o apoio do rei Henrique IV que mandou em sua companhia o

no Século XVI. II - Documentos dos Arquivos Portugueses. Lisboa: Ed. da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, pp. 26-27.

navegador Daniel de La Touche para reconhecerem o litoral norte. Juntos realizaram a viagem e estabeleceram negociações com alguns outros grupos indígenas apresentando-os as vantagens de negociarem com os franceses. Porém, ao retornarem para a França o rei havia falecido inviabilizando o empreendimento em 1610. Desse modo, os navegadores buscaram outras formas para erigir a empresa, procuraram franceses de prestígio para investirem na empreitada, aliaram-se com François de Razilly e Nicolas de Harlay (MEIRELES, 1989).

Apesar de a rainha regente Maria de Médici ser católica, o calvinista Daniel de La Touche foi escolhido para comandar o empreendimento junto com François Razilly, a escolha esteve arrolada, portanto, na sua experiência náutica e por conhecer aquelas terras (DAHER, 2007). Porém, a rainha solicitou a inclusão de missionários católicos na empresa para que ficassem responsáveis pela administração espiritual e temporal dos índios. O padre Leonard, era responsável pela Ordem dos Frades Menores de Paris para escolher quatro religiosos para acompanhar a expedição à Ilha do Maranhão com o intuito de propagarem a fé cristã entre os índios. A partir daí os padres Claude D'Abbeville, Arsène de Paris, Ambroise d'Amiens e Yves D'Évreux, este último foi escolhido como superior da missão (ABBEVILLE, 1975: 83).

Além do interesse econômico, a motivação para o estabelecimento de uma colônia na região conforme Roger Chartier (2007: 14-15), no prefácio do livro de Andrea Daher intitulado *O Brasil Francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*, o projeto colonizador esteve “no âmago do sonho messiânico que habita a monarquia francesa ao findar as Guerras de Religião”, ou seja, a missão era uma opção para aliviar a tensão religiosa da França naquele momento. Nesse sentido, além da atuação militar, a França através dos seus enviados objetivava realizar práticas cerimoniais, tais como fincar cruzeiros, estandartes, utilizar brasões e bandeiras nas solenidades que possibilitasse justificar o seu direito divino de governar (SEED, 1999).

Do outro lado do atlântico alguns grupos de índios aguardavam a chegada das naus francesas que trazia um corpo expedicionário formado por soldados, padres e os capitães Daniel de La Touche, François Razilly e Nicolas de Harlay que haviam saído do porto de Cancale em março de 1612. Após alguns perrengues que ocorreram na viagem conseguiram chegar a uma ilha que os indígenas chamavam de *Upaon-Mirim* e em virtude de terem chegado no dia 26 de julho nomearam a pequena região de Santana¹². Chegando

¹² A Ilha de Santana fica atualmente no município de Humberto de Campos no estado do Maranhão, aproximadamente, entre a capital de São Luís e o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

a essa localidade optaram por enviar um mensageiro as lideranças indígenas para lhes informar que haviam desembarcado e se ainda queriam o auxílio dos franceses, deste modo o senhor Charles des Vaux foi o escolhido para tal tarefa por já ter morado com os indígenas, o que facilitaria reuni-los para conversarem.

Ao chegar a Ilha Grande do Maranhão ou Ilha de *Upaon-Uaçu* como chamavam os indígenas, Charles des Vaux reuniu as lideranças e anciãos na Casa Grande ou Casa dos Homens, na ocasião o interprete lembrava aos nativos que havia trazido franceses e padres para protegê-los e defendê-los contra seus inimigos, mas para que isso ocorresse era necessário converterem-se ao cristianismo:

E que nosso muito poderoso Rei, extremamente satisfeito mandara assegurar-lhes que os teria como fiéis amigos e os defenderia sempre contra os inimigos, uma vez que se batizassem e aceitassem a religião; para isso lhes enviava quatro Pai-etê isto é, quatro grandes profetas, a fim de instruí-los e catequizá-los; e que esses profetas vinham em companhia de um grande morubixaba, (assim chamam o rei e seus loco-tenentes) e muitos soldados para defendê-los, sustentá-los e protegê-los. [...] todos haviam ficado na Ilha Pequena com seus navios e grande carga de mercadorias, pois não os quisera trazer para a Ilha Grande antes de preveni-los e de saber se ainda desejavam recebê-los. “Se assim o quereis, disse-lhes, eu os irei buscar imediatamente e os trarei aqui; caso contrário, não há necessidade de tanto trabalho. Se mudastes de opinião, não irão eles além do lugar onde estão e voltarão comigo para a França novamente” (ABBEVILLE, 1975: 52).

De acordo com o padre Claude D’Abbeville, os anciãos e demais lideranças deram a seguinte resposta a Charles des Vaux:

Nós nos admiramos de que tendo vivido tanto tempo conosco não conheças ainda nosso gênio e nosso modo de proceder; por que nos fazes tais discursos como se tivéssemos por hábito faltar a nossa palavra? Alegremo-nos muito com a vossa chegada que esperávamos há muito tempo, de acordo com a tua promessa; por isso pedimos que nos traga os Pai e o morubixaba de que nos falas; e prometemos recebe-los com toda a boa-vontade, pois o desejo que temos de vê-los e de obedecer às suas ordens é grande” (ABBEVILLE, 1975: 52).

Esses trechos demonstram a importância das lideranças nas negociações com os poderes coloniais locais para a realização do projeto de ocupação da Ilha do Maranhão e das áreas vizinhas. Além de retratar o desejo de alguns anciãos em montar uma povoação, e o interesse em serem católicos e amigo dos brancos. A aliança entre os indígenas e os capitães franceses foi sendo formalizada através dos batismos, dos trabalhos prestados, dos casamentos, etc. o que indica a relevância da realização de tais procedimentos para que houvesse o acordo. O líder indígena Japiaçu, a maior liderança da Ilha do Maranhão

que aguardava o auxílio que Charles des Vaux havia ido buscar na França, em uma reunião com os capitães Daniel de La Touche e François Rasily discursou disposto a seguir os novos parâmetros do modelo de sociedade colonial que o empreendimento visava implantar:

Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos aborrecer por não vermos chegar os guerreiros franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos peró, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra a dentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras. Deus, porém, teve pena de nós e te mandou para cá, não como os naturais de Dieppe, pobres marinheiros e negociantes, mas como um grande guerreiro trazendo consigo muitos outros bravos soldados para defender-nos e Paí e profetas para nos instruir na lei de Deus. [...] quanto aos nossos costumes de matar os escravos e de usar cabelos compridos, furar os lábios, dançar etc., entregamo-nos a ti e faremos o que quiseres nos ordenar. Os peró maltrataram-nos outrora e praticaram contra nós muitas crueldades, somente porque tínhamos os lábios furados e usávamos os cabelos compridos, que de resto eles mandavam raspar como sinal de ignomínia. Tu nos dirás a esse respeito qual a tua vontade e, depois de ouvir-te, faremos o que quiseres” (ABBEVILLE, 1975: 60-61).

As decisões de Japiiaçu, a adoção ao cristianismo e o auxílio de sua gente na construção da França Equinocial, ainda que fosse de sua escolha demonstram seu comprometimento, inicialmente, com Charles des Vaux e, posteriormente, com os franceses sob o comando de Daniel de La Touche, mas, também, representavam as escolhas condicionadas pelas circunstâncias desse processo de colonização. Por outro lado, Japiiaçu e outros índios e índias possuíam interesses no empreendimento, possivelmente, viam na empresa uma forma de angariar lugar na hierarquia colonial e negociar melhores condições de sobrevivência, sabiam do valor de seus papéis para os interesses da França naquele momento e os franceses, por outro lado, viam nessa aproximação uma possibilidade de fincar e estender o domínio francês na América, adquirir fiéis à Igreja e súditos para o Rei.

Durante todo o artifício de ocupação francesa na região, os indígenas foram essenciais para o estabelecimento gradativo do domínio francês. Se nos primeiros tempos, caracterizado pelo comércio de escambo, o papel de aliados fora indispensável para a expulsão dos estrangeiros, após a chegada da expedição de Daniel de La Touche com vista à posse do território, os indígenas tiveram importância para os propósitos de colonização. Por isso, deve-se reconhecer que o projeto França Equinocial não foi fruto

somente do interesse do colonizador, mas, também, do indígena que sob o etnônimo abrangente de Tupinambá, suas ações e reações frente à política colonial francesa podem ter causado modificações na organização do empreendimento, mesmo que inseridos em uma estrutura social de dominação.

Em diferentes contextos coloniais, as lideranças indígenas foram enaltecidas pelos colonizadores com objetos, roupas e tratamentos. Tendo em vista o fortalecimento e a permanência de sua própria liderança negociaram suas alianças em troca de benefícios que iam além dos ganhos de mercadorias. A atuação como intermediários entre as demandas dos grupos étnicos sob o seu controle e a realidade da colonização abriram espaço para certa “ascensão social” que, embora limitada, foi pelos indígenas valorizada. Conforme Maria Regina Celestino de Almeida, essas lideranças indígenas enobrecidas pelos colonizadores tinham o direito à terra - embora uma terra bem mais reduzida que a original - tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório.

Nesse contexto, tal apropriação possibilitou a mudança na dinâmica interna dos povos indígenas pela entrada de valores portugueses, como a honra e os hábitos adquiridos quando da ocupação de postos oficiais. Em algumas passagens do relato de Claude D’Abbeville, foi mencionado que nas solenidades comandadas pelos capitães franceses na Ilha do Maranhão, as lideranças utilizaram casacos e bastões. Na ocasião que chantou a cruz na Ilha do Maranhão, próximo ao forte, o padre narrou que os *principais*, “vestiam belos casacos azuis celeste, com cruces brancas, que lhes haviam sido dados pelos loco-tenentes-generais”. Outro caso foi registrado pelo mesmo padre, e se referia ao erguimento do estandarte de França, onde estavam presentes os índios *principais* Japiáçu, Marcoiá-Peró, Matarapuá, Januare-Uaetê, Uaviru e Pirajuva. Estes marcharam junto com os franceses e na cerimônia usavam “seus casacos azuis com cruces brancas na frente e nas costas e carregando aos ombros o estandarte” (ABBEVILLE, 1975: 123).

Nesse contexto, tal apropriação possibilitou uma mudança na dinâmica interna dos povos indígenas a partir da inserção de hábitos e de ocupações. A valorização dos *principais*, de certa forma, provocou relações de desigualdades entre a liderança e seu povo, e aos demais grupos indígenas que habitavam o mesmo território. A possibilidade, por exemplo, desses *principais* e seus familiares usufruírem do trabalho compulsório de outros índios que foram capturados em conflitos, possivelmente, desencadeou um processo de diferenciação social. Na Ilha do Maranhão, Tapuitapera e Commã muitos

índios de descritos como pertencentes a outras nações viviam entre os Tupinambá e franceses a prestarem serviços tanto para os adventícios como para os indígenas que os capturaram. Sobre essa questão, o padre Abbeville informou que haviam alguns índios escravos da nação dos Tabajaras na Ilha do Maranhão (ABBEVILLE, 1975: 446).

Noutra passagem o padre Abbeville registrou a recepção que um dos líderes de Commã chamado Caruata-Pirau fez a Charles Des Vaux e ao principal chamado Januare-auaeete. Caruata-Pirau tinha chegado de uma guerra na qual demorou seis meses e trouxe onze escravos de diversas nações, algumas da região do rio Amazonas para oferecer aos franceses como sinal de amizade (ABBEVILLE, 1975: 182). O mesmo padre mencionou que algumas vezes, os indígenas vendiam seus escravos e outros gêneros aos franceses (ABBEVILLE, 1975: 347). As tentativas de colonização desses grupos confluíram para a transformação no status do cativo que antes eram executados ou ajudavam nas roças de seus senhores indígenas, no contexto do empreendimento França Equinocial, muitos escravos passaram a prestarem trabalhos para os franceses e eram entregues pelas lideranças Tupinambá em troca de mercadorias e ainda como sinal da aliança franco-ameríndia.

Os índios principais Japiáçu, Marcoiá-Peró, Matarapuá, Januare-Uaetê, Uaviru, Pirajuva e suas esposas e filhos foram os que apareceram nas fontes capuchinhas como os envolvidos diretamente na administração do empreendimento colonial, embora outros indígenas que não pertencente as famílias das lideranças, também, buscaram meios de obterem proveito das relações com os adventícios. Os indígenas mencionados foram descritos como importantes autoridades da Ilha do Maranhão:

Ordinariamente ocupa o lugar de chefe o capitão mais valente, ou o velho mais experimentado, que mais proesas fez na guerra, destruindo ou matando muitos inimigos, que tem o maior número de mulheres, e de escravos adquiridos pelo seu valor, e família grande. Ocupam este lugar de chefe ou de principal, não por eleição publica, e sim somente pela fama adquirida, e confiança n'le depositada. Serve o chefe somente para orienta-los com seu parecer, principalmente nas assembleias gerais, que fazem todas as noites no meio de suas habitações. Depois de acenderem bom fogo, que lhes serve de candeia e para acenderem seu cachimbo, armam ali suas redes de algodão, e deitados cada um cada um com seu cachimbo na mão propiciam a orar contando o que se passou n'aquelle dia, e lembrando do que deviam fazer no seguinte á favor da paz ou da guerra, ou para receber seus amigos, ou ir ao encontro de seus inimigos, ou para outro qualquer negócio urgente, conforme ordens de seu chefe, observadas à risca (ABBEVILLE, 1975: 380).

No entanto, percebemos que o comando das aldeias não estava centralizado nas mãos desses chefes políticos chamados de principais. Apesar de procurados pelos

capitães franceses para algumas decisões, os relatos fornecem indícios de que os principais dividiam seu poder de decisão com um conselho formado por anciãos, comandavam as reuniões políticas e os cerimoniais religiosos, eram honrados pelos que têm menos idade, até mesmo os principais escutavam o conselho de todos aqueles que chegaram ao grau de idade dos anciãos:

Havia então frequentemente a necessidade de consultar Japiaçu e outros principais, bons amigos dos franceses, a respeito das questões que se apresentavam. E ainda que eles dessem seu conselho sobre o que deveria ser feito, havia, contudo, esta condição: antes que algo fosse executado, precisava-se propor aos anciãos da Ilha, nas casas grandes, aquilo que se desejava fazer, e eles e os outros se encarregavam de ir de Carbet em Carbet levar a palavra dos franceses. E não há nada que eles desprezem mais do que quando um dos seus principais toma uma decisão sem comunicar a questão aos anciãos da nação em pleno Carbet e diante de todos aqueles que ali se encontram (ÉVREUX, 2007: 94)

Nas crônicas encontramos elementos suficientes para atestar o papel dos anciãos e anciãs nessa sociedade. Os indígenas desde a infância até a vida adulta passavam por etapas de aprendizagem para ocupar os papéis de poder na velhice, estes papéis eram fundamentais na manutenção dos saberes deste povo. Havia um modo de viver orientado para a preservação da cultura indígena no qual os mais velhos eram prestigiosos por serem os guardiões e transmissores da tradição. Era por volta dos quarenta anos que os indígenas eram considerados figuras prestigiosas por atingirem os homens o grau de Thuyuae que quer dizer “ancião ou velho”, e segundo o padre Évreux eram: “o mais honroso de todos, que coroa de respeito e veneração os soldados valentes e os capitães prudentes” (ÉVREUX, 2007:78). As mulheres eram chamadas de Uainuy a partir dos quarenta anos, sobre elas o padre ressaltou que: “são líderes na casa grande quando vão mulheres aí conversar” (ÉVREUX, 2007: 83).

Os padres tiveram que lidar com o modo como os indígenas tratavam seus anciãos, a fim de evitar conflitos mantiveram as reuniões públicas com a participação dos mais velhos nas resoluções. E em alguns momentos tiveram que buscar alternativas para contornar a insatisfação dos mais velhos. Sobre essa questão, em um diálogo registrado pelo padre Abbeville aparece a fala exaltada de um ancião de nome Momboré-uaçu ao senhor Charles des Vaux na assembleia geral que ocorreu na aldeia de Eussauap. O ancião questionava que se recordava da chegada dos portugueses e de como procederam em Pernambuco e que os franceses agora agiam de forma semelhante:

Vi o estabelecimento dos peros em Pernambuco e Potyu e o seo princípio foi como o vosso agora. No princípio os peros só queriam negociar, e não morar

ahi: dormiam então à vontade com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco e do Potyu reputavam grande honra. Depois disseram ser-lhes preciso ahi morar, que necessitavam construir Fortalezas para guardai-as, edificar cidades para morarem juntos, parecendo assim, que só desejavam ser uma nação. Depois fiz eram entender, que não podiam ler assim as filhas delles, que Deos somente lhes perniltia pussui-las por meio do casamento, e que não podiam casar-se com ellas, senão haptisadas, e que para isso era necessario um Padre. Vieram os Padres, plantaram uma Cruz, começaram a instrui-los e depois foram baptisados. Não satisfeitos com os escravos aprisionados na guerra, quizeram também seos filhos, e finalmente captivaram toda a nação, e com tal tirannia e crueldade a tractaram sempre, que a maior parte dos que escaparam, viram-se obrigados, como nós, a deixar o paiz. Assim aconteceu com os francezes (ABBEVILLE, 1975: 171)

Conforme o padre Abbeville, as autoridades francesas presentes nessa reunião ficaram assustadas e preocupadas com a fala do ancião. Em resposta ao índio o senhor Des Vaux argumentou: “admira-me muito, que tu, que bem conheces os francezes há muito tempo, ouses compara-los aos Peros, como si não conhece e a diferença entre uns e outros” (ABBEVILLE, 1975: 172). Por ser o ancião Momboré-uauçu respeitado pelos seus, preferiram chamar o interprete David Migan que morava na mesma aldeia para mediar o conflito que havia se instalado. Para apaziguar os ânimos na reunião seguinte participou o interprete Migan que discursou questionando o Momboré-uauçu:

Ha cinquenta annos, que conheces os Francezes, e que com elles convives diariamente, já os viste' praticar o que fizeram os Peros? Obrigaram elles á tua nação a fazer alguma coisa? Não te pagam os teos generos? Se os tens sustentado ou se lhes fazes alguma coisa não recebes logo a recompensa? Enfim, depois que os conheces, já os vistes para se estabelecerem aqui praticar o mesmo, que fizeram os Peros nos lugares, que citaste? Tu bem o sabes, não fiz eram, não fazem, e nem o farão, é contra seos genios, pois só gostam ele fazer bem, e serem delicados (ABBEVILLE, 1975: 176).

Além do prestígio dos anciãos, os franceses tiveram que lidar com a importância que as lideranças religiosas, também, possuíam entre os indígenas. Os padres ressaltaram nas crônicas que os pajés eram respeitados e sempre consultados pelos seus, o que estes aconselhavam “é logo cumprido pelo povo, e até pelos mais velhos, como tivemos muita ocasião de ver” (ABBEVILLE, 1975: 375). Havia em cada aldeia mais de um pajé dotado de um poder capaz de realizar curas e prever fenômenos. O poder de fala que estes indígenas possuíam nas aldeias amedrontou os padres que tentaram distanciar a comunidade indígena dos pajés, pois viram neles um grande empecilho a evangelização cristã. Os padres e demais autoridades francesas procuraram desestruturar e impossibilitar que os pajés ou curandeiros continuassem sendo consultados pelos membros das aldeias. Devido à sua autoridade, os pajés simbolizavam uma ameaça ao

projeto missionário. Nas aldeias os capuchinhos se viram na tarefa de convencer que estes personagens não passavam se um embusteiro para desqualificar seu prestígio, o padre Abbeville dizia aos índios que “os pagés, que tanto apreciam, não passam de embusteiros e mentirosos, não sendo na verdade ter seo sopro a virtude cura-los [...]” (ABBEVILLE, 1975: 138).

Conforme o mesmo padre, alguns pajés eram principais das aldeias, o que indica por vezes que acumulavam autoridade, ou seja, existiam chefes que detinham poder religioso e político, eram bem recebidos pelos índios e venerados em cantos:

A maior parte ou quase todos são velhos, principaes das aldeias, que se incubem de soprar sobre os doentes, não imprecação ou sortilégios (si é que alguns usam taes meios) e sim com sutileza e charlatanismo para que sejam estimados pelos seos, e adquirirem ama de bons pajés, ou curandeiros, que sanam todas as enfermidades. O povo aprecia estes pajés, e tratam-nos bem em toda e qualquer parte, que chegam. São honrosamente mencionados em seus cânticos, e bem acolhidos em danças e cauinagens, e em todas ceremonias, de que podem partilhar. (ABBEVILLE, 1975: 376)

Os padres e capitães tentaram se distanciar dessas lideranças religiosas, por outro lado buscaram aproximações com os indígenas com poderes políticos para as negociações que ocorreram em assembleias gerais. O parlamento dos índios aparece designado de Casa Grande, Casa dos Homens e ainda Carbet, esse local era coberto por palhas de palmeira e ficava localizado em um largo ou praça no centro da aldeia. Nessas reuniões participavam praticamente todos, contudo, somente os principais e o conselho de ancião discursavam e decidiam. Sobre as reuniões o padre Abbeville fez o seguinte registro:

Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seo cachimbo na mão, principiam a discursar, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seos amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acordo com as instruções do Principal em geral seguidas à risca (ABBEVILLE, 1975: 254).

Os franceses observaram a relevância dessas assembleias para os nativos e apropriaram-se desse espaço para reunir as lideranças para acordos comerciais, religiosos, militares e políticos. Há de se considerar, que a introdução dos adventícios nesses espaços desencadeou mudanças significativas, visto que as autoridades coloniais francesas se utilizaram do parlamento indígena e da missão dos capuchinhos como dispositivos de poder durante o empreendimento. Antes, os conflitos eram discutidos e solucionados

pelos principais nessas reuniões públicas nas aldeias com a construção de uma casa para abrigar os capitães próximo ao forte, a recomendação era conduzir o acusado à presença das autoridades francesas no forte que estes iriam julgar e aplicar o castigo. Os principais estavam proibidos de intercederem pelos faltosos (ABBEVILLE, 1975: 127-128).

Nos centros das aldeias se instalaram cruzeiros e capelas, uma rotina marcada por missas e batismos, no entanto os dispositivos de disciplinamento não permitiram abolir a autoridade de alguns indígenas e mesmo desestabilizar a forte cooperação econômica e religiosa que existia entre os nativos. Este espaço da aldeia pode ser crucial na socialização indígena porque era nele que ocorriam não somente as reuniões para resolução de alguma demanda política, como também se desenvolviam as reuniões festivas, bem como as cerimônias religiosas necessárias à reprodução simbólica da sociedade. Eram os índios e índias mais velhos (principais, pajés, curandeiros, ceramistas, produtoras de bebidas, farinheiras, etc.) que comandavam os mais jovens com o intuito de manter a produção material e simbólica dos largos, ou seja, o poder era dividido.

Os padres nos relatos fizeram poucas referências às práticas indígenas que eram realizadas na praça central da aldeia, porém, por meio da análise das narrativas percebemos a importância da manutenção de atividades que tinham relação direta com esse espaço que a missão capuchinha não conseguiu cessar mesmo com a realização dos batismos e casamentos cristãos. A festa de consumo da bebida fermentada, possivelmente, era realizada no centro da aldeia, o padre Abbeville descreveu ter entrado na *casa dos cuins*:

Nunca admirei-me tanto corno quando entrei n'uma dessas casas de cauins, e vi essas grandes vasilhas de barro, cercadas de fogo, e cheias desse liquido, que fumegava como se estivesse em panellas bem quentes, e muitos selvagens, homens e mulheres, uns nus, outros sem cabellos, e alguns enfeitados com pennas de diversas cores, estes deitados fumando e deitando fumaça pela boca e ventas, aqueles dançando e saltando, pulando e gritando, todos com a cabeça enfeitada, e a razão perturbada, e revirando os olhos para cima, como se estivessem vendo algum símbolo ou figura de um infernozinho (ABBEVILLE, 1975: 352).

A documentação traz ampla referência às festas de consumo de bebida que ocorriam nas aldeias durante as quais as mulheres mais velhas presidiam o ritual, o que constituía, segundo os padres, um dos principais inconvenientes à conquista desses grupos. Do mesmo modo que o cauim, os rituais de cura ocorriam numa casa no centro da aldeia, o padre Yves D'Évreux narrou que uma índia foi chamada a comparecer na aldeia de Eussauap para realizar uma cura, ao chegar “fechou-se numa casa, isolada no

meio da praça da aldeia” (ÉVREUX, 2007: 293). Os missionários notaram que tais práticas inviabilizavam a missão e por consequência a conquista espiritual. No entanto, os capitães e padres franceses não podiam impor suas vontades, pois, sabiam que os indígenas eram um apoio militar imprescindível nos conflitos de fronteira, e que deveriam agradá-los por meio do fornecimento de mercadorias e das boas relações com os líderes e os seus.

Estes conflitos não podem ser entendidos somente como uma oposição a presença francesa, a resistência precisa ser problematizada, pois para os capuchinhos, soldados, mercadores e capitães franceses estarem entre os indígenas Tupinambá naquele momento de intensificação da colonização portuguesa pelo litoral, havia um interesse desses grupos de índios na permanência dos normandos, desde os primeiros mercadores de Dieppe. A manifestação do interesse de alguns principais em serem instruídos nos mistérios da religião cristã, o uso de casacos e bastões dados pelos franceses, podem indicar tanto uma imersão nesse novo mundo que se constituía, mas uma transformação ou conversão inventada, não exatamente nos moldes esperados pelos conquistadores, ao mesmo tempo, permitem imaginar que adoção de tais práticas pelos nativos possa significar um passaporte de acesso as negociações (CARVALHO JR. 2005: 09). Sobre essa questão, em uma passagem narrada pelo padre Évreux, um principal e seu filho apropriaram-se da condição de batizados para conseguirem o apoio dos padres e o perdão dos capitães franceses após terem se envolvido em um homicídio. O padre registrou a fala de um dos filhos incentivando o pai a procurar os missionários para resolver a situação:

Mas sabes tu o que se pode fazer? Toma meu conselho, e faz o que te digo. Os padres que vieram com os franceses, são misericordiosos, e nos amam e aos nossos filhos, e pelos seus intérpretes soube que aqui vieram para salvar-nos. Também ouvi dizer, numa reunião em nossa casa grande, por um dos nossos companheiros, que os antecessores dos padres batizaram antigamente quando com eles estiveram, e que viu os canibais se abrigarem em suas igrejas, quando faziam alguma maldade por terem certeza de que aí ninguém lhes faria mal. Faz o mesmo. Quando anoitecer vai com meu pai procurar o padre na sua cabana de Yviret, pede para te pôr na casa de Deus, que é defronte da residência dele, e fica lá, até que meu pai, conjuntamente com os principais interceda por ti e consigam o teu perdão do Maioral dos franceses (ÉVREUX, 2007: 57).

Do mesmo modo que os principais e seus familiares buscaram alternativas para se inserir e obter vantagens nesse novo ordenamento através do fornecimento de mão de obra, alimentação e nativos para as expedições, outros indígenas que não estavam necessariamente em uma posição privilegiada como as lideranças, buscaram manejar

outras práticas para negociarem com os franceses, e uma delas foi o incentivo aos casamentos entre índias e os mercadores normandos. A documentação traz ampla referência a estes enlaces matrimoniais que desestabilizava a missão dos capuchinhos que desejavam que os casamentos fossem feitos nos moldes cristãos.

Depreende-se dos relatos indícios do interesse nesses enlaces matrimoniais, afinal, em alguma medida, as fontes eram fruto de um diálogo, ainda que, assimétrico. A projeção de alguns casos evidencia o incentivo as alianças por meio do matrimônio entre uma índia com um francês, tanto por elas quanto por seus país. Cabe mencionarmos que os matrimoniais por contrato que já era praticado pelos indígenas, porém, algumas delas eram reservadas para casarem com algum importante principal. No contexto em questão, a prática indica ter sofrido mudanças e as índias que outrora eram reservadas aos principais, passaram a ser o símbolo da aliança entre sua família e um francês, visto que estes casamentos não eram assuntos somente do casal, envolvia os interesses de seus familiares (MELATTI, 2007).

Por mais que os padres julgassem imoral do ponto de vista da religiosidade cristã o amancebamento das índias com os franceses, as autoridades tiveram que lidar com tais práticas para poder manterem-se no território e apaziguar a fronteira. Por mais que os padres julgassem imoral do ponto de vista da religiosidade cristã o amancebamento das índias com os franceses, as autoridades tiveram que lidar com tais práticas para poder manterem-se no território e apaziguar a fronteira.

Esses matrimônios interétnicos firmaram-se como um complexo indígena que resulta na união e interdependência entre os diferentes grupos. Neste vasto território, os Tupinambá sobreviveram e arrojaram estratégias com os poderes coloniais com base em alianças políticas e matrimoniais. Os mecanismos de negociação acionados pelos índios contribuíram para operar transformações políticas na sociedade nativa, por outro lado, tenderam a incrementar a capacidade deles de resistência e de negociação em um contexto fronteiriço. Para os indígenas o casamento tinha o mais íntimo grau de relação e obrigação, tomar um francês como esposo, genro ou cunhado era oportunidade ideal para consolidar uma estratégia, por outro lado, para os normandos esse enlace funcionava como uma oportunidade para terem habitação, alimentação acesso a mão de obra e “prestígio dentro das estruturas indígenas”. (MONTEIRO, 1994: 34).

As situações evidenciam o papel ativo do elemento indígena e a apropriação das instituições indígenas por parte dos poderes coloniais para a manutenção do projeto colonial nesta fronteira. Os mercadores, soldados, padres e capitães franceses apesar de

habilitados na apropriação do parlamento e de outras instituições indígenas, o empreendimento não perdurou, sem dúvida, em algum momento houveram conflitos. O padre Yves D'Évreux narrou que a Ilha do Maranhão recebeu a visita de três embarcações portuguesas, quando estas naus se aproximaram da terra firme soltaram tiros para sinalizar, na ocasião alguns índios correram e informaram que haviam muitos franceses e que estavam fortificados. O padre menciona que um índio informou aos portugueses: “há muitos franceses na Ilha, tem um belo forte, canoas, navios e canhões” (ÉVREUX, 2007: 36).

Tais informações não tardaram para chegar as autoridades portuguesas que logo iniciaram o processo de tomada das terras das mãos dos franceses. A ordem de conquista do Maranhão foi operacionalizada pelo administrador português Gaspar de Souza que encarregou Jerônimo de Albuquerque para chefiar a expedição ao lado de Diogo Campos Moreno. As ações dos portugueses culminaram na expulsão dos franceses, LOPEZ, 2001). A retirada dos franceses das terras do Maranhão em 1615 esteve mais relacionada à conjuntura diplomática, em virtude do casamento entre a infanta da Espanha Anna Hamburgo, com o rei, Luís XIII e o consequente desinteresse da coroa francesa em dar continuidade ao projeto (CARDOSO, 2011: 320).

O envolvimento de alguns grupos indígenas com o empreendimento demonstra que os franceses não consolidaram a colonização mais por conta das “circunstancias políticas que aos participantes” (BONNICHON, 1975: 541). Os capitães Daniel de La Touche e François Razilly através do interprete Jacques des Vaux que conhecia bem o território já haviam contatados lideranças indígenas de aldeias distantes da Ilha do Maranhão para cooperarem com o empreendimento. Ainda que estivessem no interior de uma estrutura social de dominação, os indígenas elaboraram estratégias com os poderes coloniais com base em alianças políticas e matrimônios que resultou na interdependência entre os diferentes sujeitos em interação naquela fronteira.

CAPÍTULO II

As mulheres indígenas nas narrativas coloniais e na historiografia brasileira

Este capítulo discute os limites e possibilidades no uso das crônicas coloniais como fontes para o conhecimento das mulheres indígenas Tupinambá e suas ações na região do Maranhão, tendo em vista, a problemática das representações históricas construídas a respeito desses sujeitos. Trata-se especificamente de duas crônicas/narrativas históricas escritas no século XVII, a primeira delas tem como título *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (1612)*, escrita pelo padre Claude D'Abbeville, a segunda crônica intitula-se *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*, elaborada pelo padre Yves D'Évreux. Ambas as narrativas relatam sobre a natureza, os costumes dos índios e índias Tupinambá e o processo de conquista e colonização francesa no Maranhão.

As crônicas sobre a América portuguesa têm início no século XVI, com a chegada dos portugueses e o surgimento das primeiras descrições da natureza e dos habitantes, assim como as cartas e os tratados descritivos, foram construídas com o objetivo de tornar público na Europa informações sobre o “Novo Mundo” e seus habitantes. Conforme Susane Oliveira (2002: 63), “viajantes, exploradores e missionários forneceram, por meio delas as primeiras impressões das sociedades indígenas, criaram concepções e ideias que perduram no imaginário brasileiro até nossos dias”. Nesse sentido, as crônicas se inserem nos discursos das “descobertas” que, por sua vez, são discursos que “dão a conhecer o Novo Mundo” (ORLANDI, 1990: 15). Bem como, as crônicas coloniais são em parte responsáveis pela construção e disseminação de discursos históricos carregados de representações estereotipadas e negativas a respeito dos índios e das índias.¹³

Se adentrarmos o ambiente social e cultural do século XVII na Europa, de modo particular a França, verificaremos as agitações provenientes de uma série de

¹³ A respeito do imaginário, o historiador Bronislaw Baczko (1985: 43), declara que: o imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras; discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social.

transformações socioeconômicas e culturais. Do ponto de vista do contexto religioso, as guerras religiosas ocorridas na França somaram-se ao movimento de expansão ultramarinas (DAHER, 2007). Desse modo, as crônicas, além da dimensão literária como nos lembra a historiadora Ana Raquel Portugal, em *Confluência cultural nas crônicas das Índias*, possuíam uma dimensão ideológica com traços do pensamento “renascentista, com influência da escrita advinda da Antiguidade Clássica, combinado a elementos do pensamento medieval, e seus escritores, acomodavam em suas narrativas a forma que lhes parecessem mais confortável” (2015: 44).

A história positivista tomou essas narrativas coloniais a respeito dos indígenas e suas práticas como verdades inquestionáveis. De modo geral, as fontes eram tratadas nessa perspectiva historiográfica como imagens fiéis do passado. Somente com as novas tendências historiográficas do século XX que se passa a questionar a objetividade do conhecimento histórico. Essas mudanças podem trazer o questionamento e a desnaturalização de discursos históricos carregados de representações a respeito das mulheres indígenas. Nesse caso, os estudos feministas possuem uma importante responsabilidade. Conforme a historiadora Susane Oliveira (2006), o de problematizar “as condições de produção das representações de gênero, a historicidade de suas elaborações, a fim de romper com a universalização e naturalização das imagens do feminino e das mulheres na história” (OLIVEIRA, 2006: 48).

Ademais, o historiador Carlo Ginzburg recomenda o exercício do “estranhamento” em relação aos documentos, para que os pesquisadores consigam finalmente se distanciar das representações arquitetadas pelo colonialismo (GINZBURG, 2001). É necessário ir além de ler as crônicas e acrescentar alguns detalhes, é preciso entendê-las: “como discursos que produziram e produzem efeitos de sentidos, ou seja, como lugares de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação” (OLIVEIRA, 2006: 20; ORLANDI, 1987, 60).

Por fim, este capítulo, a fim de proporcionar uma “desconstrução das sínteses, das unidades e identidades ditas naturais, ao contrário da busca de totalização das multiplicidades” (RAGO, 1998: 06), busca explorar as condições de produção das narrativas, uma vez que, as imagens lançadas às mulheres indígenas foram forjadas tendo como referência o imaginário escatológico/demonológico europeu dos séculos XVI e XVII. Posto isto, torna-se imprescindível o retorno às concepções de gênero que se fizeram presentes no discurso europeu e que aparecem nos enunciados/relatos dos padres. Busco ainda, apresentar alguns estudos que utilizaram as crônicas como fontes e

reproduziram os valores androcêntricos e as relações hierárquicas entre homens e mulheres na ordem do natural.

2.1 As crônicas dos missionários e suas principais características

Na América portuguesa a maior parte dos relatos coloniais foram produzidos por religiosos em missão naquelas terras, em sua maioria pertencentes à Companhia de Jesus. Todavia, houveram outras ordens que não integrava os percursos coloniais portugueses, a exemplo da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, ordem da família franciscana, uma parte em França da Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis criada em 1517, porém, oficialmente aprovada somente em 1525 pelo Papa Clemente VII. Os primeiros membros dessa ordem foram enviados ao Brasil para acompanhar a expedição de Daniel de La Touche, na conquista do Maranhão. Estes religiosos puderam se estabelecer no Brasil, auxiliando a tentativa de colonização francesa a partir de 1612 (MARINHO, 2008).

Os primeiros missionários capuchinhos que aportaram no Brasil foram os de origem francesa no início do século XVII. Desde meados do século XVI, em 1574, os capuchinhos obtiveram licença papal para expandir a Ordem por outras regiões para além das províncias italianas. No mesmo ano se instalaram na França devido ao crescimento expressivo, os capuchinhos, numericamente a quarta parte da Ordem. Ao final do século XVI havia religiosos por toda a Europa. O crescimento na França tem relação direta com a luta contra ao protestantismo e da ganhar novos fiéis para o catolicismo.

Os capuchinhos foram fortes militantes da Contra Reforma se dedicando ao trabalho na América, Ásia e África. Na América portuguesa, os capuchos chegaram em 1612 como parte do projeto França Equinocial com o objetivo de converter os nativos a fé católica. Quarenta e dois religiosos se apresentaram dispostos a missão na América a pedido de François Razilly, quatro foram escolhidos: Yves D'Évreux, Claude D'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise D'Amiens, tendo sido o primeiro designado como superior da missão (ABBEVILLE, 1975).

Com o fim da missão com a expulsão dos franceses da região, em 1615, os capuchinhos Yves D'Évreux e Claude D'Abbeville escreveram importante obras sobre a experiência colonial e a vivência com os índios Tupinambá. *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (1612), escrita por d'Abbeville e *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no*

Maranhão nos anos 1613 e 1614, escrita pelo padre Yves D'Évreux. Conforme explicitado na Introdução, essas duas narrativas foram tomadas como fontes principais do estudo.

Nesses textos impressos em Paris na segunda década do século XVII, existe todo um trabalho de reescrita e de modificação de trechos das falas de alguns líderes indígenas. Contudo, por distintas razões, que se relacionam tanto com a cultura dos capuchinhos quanto com a dos índios, podemos pensar que essas falas indígenas, mesmo modificadas, não são produtos da imaginação dos missionários, mas, representam um ponto de vista nativo e nos informam sobre a dimensão indígena da interação missionária (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2013: 67). A participação dos padres capuchinhos na missão francesa não caracteriza a garantia de que suas informações contidas nas crônicas representam a verdade sobre o processo de colonização e evangelização, ainda assim, existiu uma versão acerca da experiência da França Equinocial que se relaciona ao lugar-social dos missionários. Por isso, é necessário considerar que cada cronista possui um “lugar social”:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 2007: 67).

Os padres escolhidos faziam parte do convento de *Saint'Honoré* em Paris, fundado em 1575 pela rainha Catarina de Médici. O capucho Claude D'Abbeville nasceu, possivelmente, na segunda metade do século XVI, seu nome era Firmino de Foullon. Natural de Abbeville, ao ingressar na Ordem em 1601, adotou o nome de sua terra como denominação religiosa passando a se chamar Claude D'Abbeville na congregação. Em sua narrativa composta por 62 capítulos, aparecem testemunhos da prosperidade da colônia, as atividades catequéticas, conversões, missas realizadas nas aldeias e detalhes sobre os recursos naturais da região, visto que, necessitava fazer a publicidade da região, já que o empreendimento não podia vingar sem apoio da França e sem investimentos financeiros (OBERMEIER, 2005).

Em seus quatro meses entre os Tupinambá, narrou a chegada dos membros da expedição de Daniel de La Touche ao Maranhão e mais detalhadamente, os costumes dos

indígenas e as primeiras atividades que visavam converter os índios em súditos cristãos: as instruções, as missas, os batismos, casamentos, e ainda, a construção da Capela de São Francisco. Descreveu as visitas que ele e os demais padres fizeram as principais aldeias espalhadas na Ilha do Maranhão e regiões próximas, apresentou os nomes dos índios *principais* que mantinham contatos. Relatou as riquezas que poderiam ser extraídas daquelas terras, pois, entendia que o empreendimento colonial não poderia se manter sem investimentos e sem gerar lucros para a Coroa francesa e, por isso, utilizou o relato para fazer uma forte campanha de publicidade, o que fazia parte da estratégia de chamar a atenção dos franceses para a nova colônia.

Sua formação teológica permitiu que construísse um relato com frequentes citações bíblicas e de autores como Paulo de Tarso e Santo Agostinho. É perceptível o esforço muito grande de explicar a realidade indígena a partir desse imaginário cristão. Desse modo, apresenta com detalhes os costumes indígenas e justifica a necessidade de transformá-los em súditos cristãos para manter a ordem cristão e o sucesso do empreendimento colonial. A obra de Claude D'Abbeville foi editada em 1614 em Paris (MARINHO, 2008: 42-43).

Sabemos poucas informações a respeito do capuchinho Yves D'Évreux que foi escolhido como superior da missão na expedição francesa ao Maranhão. Seu nome de batismo parece ter sido Simon Michelet e pertencia a uma família abastada de Normanville, nas proximidades de Evreux na Normandia. Assim, como o padre Claude D'Abbeville após se congregar a Ordem adotou o nome Yves acompanhado do nome de sua terra natal. Como um grande conhecedor das humanidades continuou a obra de Abbeville narrando a trajetória dos franceses, os avanços e recuos da missão religiosa ao longo dos anos em que esteve no Maranhão (MARINHO, 2008: 44).

No ano de 1615 foram impressos os exemplares do livro do padre Yves D'Évreux com um título que indica ser uma continuação do relato do padre Abbeville. O registro do padre Yves D'Évreux encontra-se dividido em duas partes, primeiro tratado com quarenta e quatro capítulos e o segundo tratado com vinte e um, alguns tópicos foram censurados. Os impressos de Évreux não tiveram o mesmo destino da obra do seu colega de missão, foram destruídos nas oficinas de impressão, em Paris, segundo a mesma política que levou a monarquia francesa a abandonar a empresa colonial no Maranhão. O livro de Évreux foi durante muito tempo condenado ao silêncio, não podia circular na Europa quando concluída a missão (DAHER, 2018: 03; OBERMEIER, 2005).

O caso da obra de Yves D'Évreux revela interesses contrários ao projeto colonial na França. Franz Obermeier supõe que um dos motivos que resultou na censura do relato do padre, pode ter sido, o casamento do rei Luís XIII e a infanta da Espanha Anna Habsburgo que resultou no desinteresse da corte francesa pela colônia no território maranhense (OBERMEIER, 2005). O autor francês Ferdinand Denis ao escrever o prefácio da obra de Évreux informa que o militar François de Razilly, envolvido com a colonização do Maranhão, teria sido o responsável por conservar o livro do padre durante alguns anos (ÉVREUX, 2007).

O livro anos depois, em 1618, foi doado por Razilly incompleto ao Rei Luís XIII. Esse exemplar foi conservado na Biblioteca Real, a Biblioteca Nacional, em Paris, publicado pela primeira vez no século XIX, em 1864 por Ferdinand Denis, um historiador francês. No entanto, no século XX um outro exemplar do livro de Yves D'Évreux veio a público na New York Public Library, esse exemplar é mais completo, embora com a ausência de algumas passagens que no total davam 64 páginas, posteriormente, resgatadas e publicadas pela primeira vez por Franz Obermeier em 2005 (DAHER, 2004; OBERMEIER, 2005).

A referida obra, possui capítulos extensos do que os produzidos por Claude D'Abbeville, várias citações em latim. Ao contrário do exemplar escrito pelo primeiro missionário, Yves D'Évreux permaneceu os quatro anos na Ilha do Maranhão e sua narrativa apresenta um cenário colonial instável, marcado por conflitos entre alguns grupos de índios que mantinham rivalidade e inimizade entre si e ainda entre grupos de índios com os franceses. Évreux por ter passado mais tempo na região, registrou a perseguição dos portugueses que rondavam a Ilha, o que contesta com o cenário tranquilo fornecido pelo cronista anterior.

Estes escritos dos missionários possuíam o intuito de apresentar na Europa casos edificantes, relatar o cotidiano das missões, tinham uma dimensão pública, de interesse geral. Conforme Pécora (2001), as crônicas escritas pelos missionários compõem três níveis básicos de intervenção da realidade:

1º informação da situação específica das missões, dos lugares e dos homens; 2º Reforço no sentido de solidariedade da Ordem, a partir de práticas e métodos compartilhados; 3º Construção de uma mensagem devota, acomodando as circunstâncias ao padrão retórico e preceitos escolásticos do período (PÉCORA, 2001: 28).

O padre Claude D'Abbeville apresenta em seu relato casos edificantes, a fim de noticiar as conquistas espirituais com a pretensão de demonstrar para a França que os indígenas estavam aptos a participar do projeto colonial como súditos e cristãos. A sua crônica, sustentou-se em preceitos que destacavam as dificuldades superadas pela fé, à espera dos frutos divinos, um exemplo, é quando o padre Abbeville (1975: 74) fala dos frutos alcançados após as dificuldades enfrentadas: “após chantada a cruz nessa terra abençoada, logo começou a frutificar com a palmeira e a derramar suas admiráveis virtudes sobre essas pobres criaturas”.

Apesar das diferenças, as duas crônicas não deixam de revelar características semelhantes. Ambos os relatos estão submersos aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo, baseiam-se nas escrituras bíblicas. Aos olhos dos cronistas, o universo indígena não se assemelhava aos padrões reconhecidos de religião e de gênero com o que estavam afeiçoados. Conforme o historiador Ronald Raminelli, os missionários ao interpretar o desconhecido com valores que lhes eram familiares, distorciam a lógica própria dos ritos e mitos indígenas – transformando o desconhecido em seu universo representacional europeu (RAMINELLI, 2017).

Nesse sentido, não é de se espantar que as representações de gênero, conhecidas na cultura europeia foram transferidas para a sociedade indígena, conduzindo novos sentidos aos costumes das índias e dos índios. Não por acaso, que as ações femininas aparecem firmadas nas representações (diabólicos, monstros, canibais, selvagens, feiticeiras) já presentes no imaginário como forma de decodificar o desconhecido, o incompreendido que precisa ser assimilado. Como bem atenta Judith Butler (2003: 18), “a representação é a forma normativa de uma linguagem que levaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro”.¹⁴

Considero um grande desafio analisar as ações femininas nos escritos dos cronistas nas circunstâncias da conquista, visto que, as crônicas de fato apresentam limites para tratar das sociedades indígenas, mais, especificamente, da condição feminina, bem como de todo e qualquer discurso sobre o passado. Alguns pesquisadores reconhecem que apesar das crônicas serem escritas sob o ponto de vista europeu, “elas ainda deixavam indícios para a percepção da materialidade indígena” (OLIVEIRA, 2006: 41). Nesta perspectiva, os relatos dos padres não refletem a realidade, mas trazem

¹⁴ A representação de acordo com Butler (2003: 18) “produz sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação”.

elementos e indícios da organização nativa. Conforme Neto:

A crônica deve ser entendida como uma fonte oral, alterada pelo cronista que a estabilizou, escrevendo-a, mas é necessário, para torná-la útil para o entendimento do outro, ‘situar o cronista’ não apenas quando ao seu itinerário e contexto no qual colheu informações, mas também em sua dimensão histórica mais ampla (NETO, 1997: 327).

Deste modo, os missionários terem apreendido a realidade das mulheres Tupinambá a partir de um universo de significações cristãs e androcêntricas, é possível a leitura dos acontecimentos fragmentados, conforme Ginzburg (1989) “a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, inícios – que permitem decifrá-la (GINZBURG, 1989: 177).

2.2 As índias entre as práticas pecaminosas (nudez, antropofagia e poligamia) e os gestos de devoção

A associação da mulher à Eva, que ao induzir Adão a desobedecer às ordens divinas excluiu a humanidade do paraíso, era o principal argumento para se transportar as mulheres para uma dimensão secundária e controlá-las por serem responsáveis pela desordem social. Desde quando o cristianismo se constituiu, as mulheres passaram a carregar a marca do pecado original em sua natureza. Desta forma, para que se evitasse a ameaça do mal, era necessário vigiá-las (DELUMEAU, 1989: 328). Nesta ordem, o puro está relacionado a uma ordem patriarcal; o feminino impuro favorece a desordem, necessitando de controle. Um exemplo claro desse preceito, é o trecho escrito pelo padre Yves D’Évreux com base nas sagradas escrituras, assinalou que as mulheres estariam mais susceptíveis ao pecado, por isso, ao contrário dos homens poderiam colocar tudo a perder:

Expliquemos o amor que o pai e a mãe dedicam aos filhos e filhas. Pai e mãe consagram todo o seu amor aos filhos, e às meninas apenas acidentalmente, e nisto acho-lhes razão natural, de nossa luz comum, a qual nos torna mais afeiçoados aos filhos do que às filhas, e não sem razão, porque aqueles conservam o tronco e estas o despedaçam (ÉVREUX, 2007: 81).

Os pensadores ocidentais Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Aristóteles e Paulo de Tarso, entre outros, cujas palavras sustentam em grande medida o pensamento e a argumentação dos padres, relacionam o pecado de desobediência as ordens de Deus, às

mulheres. Assim, as índias, herdeiras do pecado de Eva, incitariam uma desordem, e por isso mesmo, foram percebidas como algo prejudicial e que devia ser combatido, tanto que os padres irão se dirigir a elas recomendando um padrão de comportamento a fim de contê-las e redimir sua inclinação ao pecado. Ao encontro destas ideias cristalizadas e naturalizadas, temos a concepção da mulher à impossibilidade de exercício do poder. Conforme Tânia Navarro-Swain (1995):

Uma tentativa definitiva de eliminar a mulher de qualquer veleidade de poder – seja religioso, econômico ou político – com a naturalização de uma imagem aviltada e desprezível, retomada no discurso social e oficial como a ‘natureza’, a ‘essência’ do feminino (SWAIN, 1995: 54).

O capítulo escrito por Claude D’Abbeville com o título *Da nudez dos índios tupinambás e dos seus costumes* havia diretas sobre a nudez e os adornos femininos, o que nos permite perceber um olhar definidor de sentido. O padre destaca justamente essas práticas entre os índios, por fugir da ordem estabelecida pela moral cristã, esses destaques faziam parte da estratégia dos padres em controlar o corpo feminino, foi sobre ele que recaiu o estigma do pecado original. O padre Abbeville (1975: 216-217), conta que era detestável ver os índios nus, mas, “perigoso o viver entre índias, mulheres e raparigas totalmente nuas”. De acordo com o religioso “tal costumes era horrível, desonesto e brutal”, tornam-se “tanto mais horríveis, quanto mais pintam o rosto e o corpo, na convicção de se embelezarem”, continua dizendo que é mais comum encontrar mulheres “segurando um espelho com a mão esquerda e com a outra manejando o pindó”, se pintam sozinhas o rosto “com a mesmo embevecimento das nossas mulheres nas suas pinturas”.

É justamente o estigma de Eva que legitima o controle das práticas e da circulação das mulheres indígenas quando os padres se instalaram no Maranhão. O mesmo padre registrou que uma índia havia sido proibida de participar de uma missa, pois, havia chegado nua para assistir à cerimônia na capela, diante dos olhares de quem estava na capela, os demais padres, alguns soldados franceses, a índia acabou por voltar para a casa para vestir-se, em seu retorno para a capela, novamente foi impedida de entrar, sendo autorizado somente a entrada de alguns líderes indígenas homens, entre eles o *Japiaçu* (ABBEVILLE, 1975: 101). O padre justificou que a nudez feminina era resultado da falta de discernimento do que seria o pecado e apontou que elas necessitariam de “instrução bíblica”, argumenta o missionário que somente o conhecimento fariam enxergar a

vergonha, pois, “a vergonha origina-se do conhecimento do pecado, a ciência do conhecimento da lei, diz São Paulo” (ABBEVILLE, 1975: 216).

Paulo de Tarso, também conhecido como São Paulo Apóstolo, foi sem dúvidas, um dos mais importantes disseminadores do cristianismo, suas palavras eram frequentemente utilizadas pelos clérigos. Nas cartas aos Coríntios, Paulo Apóstolo, orientou a instrução da mulher, ressaltando principalmente o perigo destas para a sociedade, caso não fossem dominadas: “eu não permito que a mulher ensine e domine o homem. Portanto que ela conserve o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que seduziu, pecou”. São Paulo, fundamenta ainda outra questão: “quero que saibam que a cabeça de todo homem é Cristo, que a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus”, em outro momento o apóstolo continua a estabelecer condutas ao universo feminino ao dizer: “mulheres, sejam submissas aos seus maridos, como ao Senhor. De fato, o marido é a cabeça da sua esposa, assim como Cristo, é a cabeça da Igreja”.¹⁵

Estes ensinamentos serviram de inspiração aos padres, no capítulo *Dos costumes dos índios Tupinambá e em primeiro lugar de suas casas e casamentos*, o padre Abbeville (1975: 223), cita que as mulheres deveriam viver seus casamentos, “sujeita a seu marido como se fosse seu senhor, temendo-o e respeitando-o como chefe, e o seu marido por sua vez amando sua mulher como Jesus amou a igreja”. O padre Évieux (2007: 62), faz referência que as mulheres indígenas deveriam trazer “nos olhos a vergonha e o pudor, que deve ter uma mulher, e ocultando com cuidado a imperfeição do sexo”.

A influência de São Paulo no que diz respeito às representações relativas ao feminino está em grande parte associada à preposição do casamento e na configuração de espaços sociais de homens e mulheres. Às mulheres era proibido o caminho ao sacerdócio, a possibilidade de reversão de um destino pecaminoso se efetivava a partir do casamento e da maternidade. Assim, a historiadora Michele Perrot reforça que (2008):

O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Ele detém o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento das virgens consagradas, a santidade. E o crescente prestígio da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval (PERROT, 2008: 43).

¹⁵ I Coríntios, 11, 3. Bíblia. Português. Bíblia Sagrada.

As mulheres só estariam salvas somente quando ocupavam os lugares destinados a elas pelo cristianismo, o de mães e esposas com o aval da Igreja materializado no casamento monogâmico abençoado por um sacerdote cristão. Se por um lado, elas foram expulsas da esfera do sagrado, representando o impuro, que favorece a desordem de uma lógica divina que tem o homem como o centro, por outro lado, seria a maternidade e o casamento uma forma de transcender essa imagem da Eva pecadora, identificando-as à Virgem Maria.

O ponto que nos chama atenção, é que nas narrativas dos padres capuchinhos as mulheres quando não eram representadas como pecadoras, eram registradas exercendo atividades “virtuosas” aos olhos dos clérigos, geralmente, quando estavam envolvidas nas tarefas evangelizadoras como mães e esposas. Sobre elas, os padres lançaram um olhar que esteve orientado pela exaltação de comportamentos “dignos”, aparecem honradas como mães, são desse modo engrandecidas no espaço materno associadas ao sagrado.

No contexto do projeto missionário no Maranhão, a maternidade e a conduta das mulheres de entregar os filhos aos missionários para serem catequizados indica ser uma saída do “pecado” e a aproximação do ideal esperado pelos padres. O capucho Claude D’Abbeville descreveu que algumas índias levaram seus filhos para receberem o batismo que segundo ele estiveram impulsionadas” por uma devoção inédita, vestidas de branco, à moda de França trouxeram a criança para ser batizada na nossa capela de São Francisco” (ABBEVILLE, 1975: 76). Uma índia chamada *Tave Avaetê*, manifestou em uma reunião o desejo de ter seu filho batizado pelos padres, que contentes com o pronunciamento da mulher, prometeram “batizá-lo no dia seguinte, domingo, 30 de setembro” ABBEVILLE, 1975: 79).

Os padres Claude D’Abbeville e Yves D’Évreux parecem de acordo com a presença de princípios que estabelecem a associação das mulheres com a maternidade e difusoras dos valores dos cristãos, uma espécie de saída e redenção às mulheres descendentes de “Eva” (DELUMEAU, 1989: 314-327). Comportamentos de tal natureza eram fortemente valorizados, e exaltados, principalmente por Claude D’Abbeville, que registrou casos “edificantes”, como norma a ser seguida por todas as mulheres. É esse modelo de mulher que os clérigos esperavam formar com o projeto de cristianização. Para Tania Swain-Navarro (1998), o cristianismo propagado pelos padres: reintroduz no imaginário a figura da deusa afastada do poder da criação através do culto a Maria que reúne, paradoxalmente, os ideais construídos para a mulher na ordem do pai: Virgem e Mãe (NAVARRO-SWAIN, 1998: 51).

A imagem de Maria e seus atributos como referenciais para as mulheres indígenas corresponde aos anseios dos padres, de produzir um feminino divino que não questione a ordem estabelecida, que com seu deus único, relegou às mulheres um papel secundário na sociedade, limitando seus espaços de atuação. Com base nesses parâmetros, os padres tinham a intenção de modificar o cotidiano dos índios a partir da implantação do casamento monogâmico, das atividades litúrgicas, pretendiam estabelecer uma hierarquização de gênero por meio de atividades específicas, lugares de circulação, como vimos, o exemplo da índia impedida de adentrar a capela – como estratégia para inserir as mulheres índias, nos espaços idealizados a mulher no pensamento europeu cristão (NAVARRO- SWAIN, 1998).

Na tentativa de eliminar as práticas indígenas, entre elas, os casamentos poligâmicos, e as alianças de hospitalidades realizadas por meio do matrimônio entre uma índia com um francês, os padres esforçaram-se em impor uma rotina aos índios e restringir os espaços femininos, por meio da instituição do casamento monogâmico cristão. Na compreensão do padre Évreux (2007: 43), tais práticas indígenas, “tem por fim mostrar a cegueira das almas cativas do espírito imundo, que não para de lançar imundices sobre imundices nas almas que o servem”. Em seus pronunciamentos aos índios, sempre aconselhava os índios com base no sexto mandamento “não pecar contra a castidade”, especialmente aos mais jovens, uma outra maneira de portar diante delas: “não devem desobedecer aos mandamentos”. O mesmo padre, dirigindo-se aos índios pronunciou um discurso em que enfatizava que era muito desonesto a relação que as índias mantinham com os adventícios: “caso eles desejassem ser filhos de Tupã, era imprescindível que abandonais todos esses costumes condenáveis e obedeçais aos dos verdadeiros filhos de Tupã”.

O matrimônio terá uma atenção especial por parte dos padres, consolidar o casamento monogâmico poderia representar o afastamento do pecado carnal. Na tentativa de tornar “eficaz” o projeto missionário de forma que os resultados atendessem as expectativas dos padres, era imperioso separar os homens do casamento poligâmico. Cabia não somente “cuidar da boa instrução dos adultos, mas ainda examinar todas as circunstâncias para que a falta de uma só não tornasse iníqua e censurável uma ação tão louvável e tão santa”, pois, embora estivessem instruídos, não poderiam batizá-los, principalmente, “aos que eram casados à sua moda, porque sendo-lhes proibida a pluralidade de mulheres, coisa muito comum” era indispensável “separar as mulheres do marido e este delas (como devíamos fazer ao batiza-los), tudo dentro das normas exigidas,

de receio que dá precipitação resultasse algo prejudicial à glória de Deus, à implantação do cristianismo e à salvação de todos, o que equivaleria a um perigo maior ainda” (ABBEVILLE, 1975: 99).

As atividades missionárias chocavam-se com as práticas ameríndias, e a forte participação feminina resultou em representações delas em diabólicas feiticeiras (BARSTOW, 1994). No imaginário dos padres, somente uma mulher com pacto com o demônio seria capaz de exercer funções sagradas. Uma índia anciã foi descrita realizando um ritual de cura para salvar a vida de uma criança, sobre sua aparição, o padre Évreux (2007: 293), narrou que a mulher: “fez suas invocações e feitiçarias diabólicas sobre o corpo do enfermo, fazendo aparecer visivelmente o seu demônio”. Ao classificar a atividade como demoníaca, o cronista enuncia os sentidos, baseados em uma perspectiva cristã, o papel de sacerdotisa entre os membros de seu grupo foi visto pelo padre como algo determinado por ordem do Diabo, a mesma imagem satânica inscrita na representação das mulheres que povoou o imaginário europeu no fim da Idade Média (DELUMEAU, 1989: 328). Assim, transferia-se a antiga representação das mulheres diabólicas para as índias, por sua associação com a desordem, com comportamentos e princípios opostos ao cristianismo.

Por outro lado, na escrita dos padres, as descrições do corpo, da nudez, misturam-se aos sinais da fé, eles manifestam que os indígenas possuem aptidões que possibilitam serem inseridos à Igreja – “estas pobres almas índias, eleitas e predestinadas, não são belas estrelas capazes da luz da glória?”. Os sinais da fé são destacados quando as mulheres aparecem nas atividades evangelizadoras como mães e acompanhadas dos esposos. As duas situações contraditórias, não caracterizam um desconcerto interno e sim duas propostas que buscam a mesma finalidade, a conversão. Essa ambiguidade que justifica a ação missionária foi característica da epistemologia ocidental, uma forma de ajustar o universo indígena a ordem cristã, estabelecendo as diferenças a partir da perspectiva dualista do mundo, o que desfavorece a pluralidade das diferenças (BUTLER, 2003). Neste imaginário ambíguo as mulheres aparecem sujeitadas ao seu corpo biológico, sobretudo a característica reprodutiva, sendo, portanto, limitadas, essencializadas e naturalizadas, já os homens, divinizados, seres culturais. Esses dualismos hierárquicos, estiveram na base do pensamento dos cronistas que haviam sido educados nos preceitos da cristandade (OLIVEIRA, 2006: 71).

2.3 O papel das índias em produções acadêmicas

Com a intenção de produzir conhecimentos sobre o passado dos povos Tupinambá, os/as pesquisadores se amparam, especialmente, nas narrativas dos cronistas. Todavia, é necessário ressaltar de que modo a historiografia vem utilizando essas crônicas. Isso porque, os viajantes coloniais escreveram sobre as sociedades indígenas a partir de sua visão ocidental, ou seja, a partir de suas ideias cristãs e colonialistas. O que se observa é que a historiografia tendeu a reproduzir o olhar eurocêntrico dos cronistas, sobretudo, na apreensão do universo feminino indígena. Sobre essa questão, as crônicas construídas nos primeiros séculos de colonização serviram de base à elaboração de produções historiográficas com uma visão fortemente androcêntrica.

Dos assuntos abordados pelos cronistas em seus relatos a respeito dos diversos grupos tupis, o que mais chamou atenção dos pesquisadores interessados no estudo dos indígenas foi o mito da *Terra sem Mal*, o aspecto guerreiro e antropofágico. Autores como Alfred Métraux, Renato Sztutman, Florestan Fernandes, Pierre Clastres, Hélène Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, só para citar alguns deles, que apresentaram em seus estudos a sociedade indígena de base Tupi com um domínio majoritariamente masculina. É presente na abordagem desses autores, por exemplo, o papel das mulheres aprisionado a reprodução, ao ambiente doméstico/servil, o que representa muito mais o que a sociedade colonial esperava delas, do que o papel que elas exerciam.

O etnólogo suíço-estadunidense Alfred Métraux, a partir de 1920, realizou de maneira pioneira uma análise sobre a religião e aspectos da cultura material dos grupos que chamou de Tupi-guarani através do levantamento das fontes dos primeiros cronistas a aportarem no Brasil. Métraux utilizava as fontes coloniais e comparava-as com os dados coletados de uma sociedade indígena do contexto contemporâneo. Vale ressaltar que já na primeira metade do século vinte, o alemão Curt de Nimuendaju já havia adotado a postura de utilizar as fontes e cruzá-las com dados coletados sobre grupos indígenas contemporâneos para criar um panorama sobre os deslocamentos e migrações dos índios remanescentes.

Métraux influenciado pelas profecias indígenas divulgadas por Nimuendaju, passou a dedicar-se ao estudo da religião destas sociedades, o que aparece em seu livro *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupis-guaranis*, de 1925. Nesse estudo apresenta o fenômeno das migrações dos grupos do tronco Tupi, entre eles, os Tupinambá e Guarani relacionado a questões escatológicas, movidos pela busca da

“Terra Sem Mal” (MÉTRAUX, [1925] 1973). Métraux sugeriu que a dispersão litorânea dessas sociedades era bastante recente, e que foi intensificado pelo processo da conquista colonial. A mitologia desses grupos “deja constância de uma tierra maravilhosa, llamada “La Tierra sin Mal”, a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiro después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivencia.” (MÉTRAUX, 1973: 07).

A Terra sem Mal, não era somente um lugar de abundância, era também um refúgio. Os profetas e messias eram personagens vistos como homens-deus, os arautos desse paraíso e se apresentavam “como los salvadores de su Pueblo” (MÉTRAUX, 1973: 5-8). Os indígenas ouviam sempre os messias e as prédicas sobre a necessidade de migrarem em busca de uma terra sem males, essa era a solução oferecida pelos projetas, xamas, pajés dos índios. A ameaça de desagregação da ordem tradicional, levava a migração, por isso, a frequente movimentação no período do contato. Alguns trabalhos posteriores, partindo do tema do messianismo inaugurado por Curt de Nimuendaju e Alfred Métraux, qualificaram esses movimentos de resistência indígena contra o poder colonial. Maria Isaura Pereira de Queiroz aproxima o messianismo dos grupos Tupi-guarani ao da tradição bíblica, as lutas do povo de Israel (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 26). Baseado em Max Weber, Maria Isaura destaca que os líderes eram essencialmente carismáticos e dotados de poderes.

Métraux descreve essas personagens como chefes religiosos que em contato com portugueses e espanhóis mesclaram temas indígenas e cristãos para resistir ao impacto do contato. Esses profetas foram apresentados associados ao universo masculino, detentores de respeito e prestígio entre os membros de suas sociedades, o que excluía as mulheres. Em *O profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, o antropólogo Renato Sztutman, com base nos estudos de Métraux reforçou que os profetas ou xamas eram “grandes homens”, personagens, assim como os guerreiros, tidos “como sujeitos magnificados, tornam visível o que todos os outros podem vir a ser, emprestando-se como horizonte, como destino possível ainda que não realizável” (SZTUTMAN, 2005: 152-153).

Para Métraux, os profetas, se revelavam líder espiritual de grande prestígio que conduzia certos ritos, nos quais fazia descer espíritos comunicando-se com eles seja para prever conflitos e antecipar os preparos para guerra, seja para curar moléstias através do transe. Nesse sentido, era o profeta que saía por entre as aldeias convocando gente para acompanhá-lo em busca da terra sem mal, à morada dos deuses, morada dos homens, sem

necessariamente precisar morrer (MÉTRAUX, [1925] 1950). Conforme Sztutman, eram os profetas os conhecedores “desses atalhos, aqueles que poderiam conduzir os outros para esses sítios, transpor a experiência temporal dada pela morte em experiência espacial dada pela mobilidade, sobrepondo tempo e espaço, impulsionando ao movimento” (SZTUTMAN, 2005: 329). No caminho aberto por Métraux, assim como, Renato Sztutman em *O profeta e o Principal*, a etnóloga Hélene Clastres publicou em 1978 sua obra intitulada *Terra sem Mal*, na qual apresenta suas impressões a respeito do mito, “um tema muito antigo, cuja presença já era atestada no século XVI entre os tupis-guaranis”, e que identificou também a existência de tal profecia entre os Guaraní do século XX (CLASTRES, 1978: 12).

A Terra sem Mal era lugar privilegiado, indestrutível em que a terra produz por si mesma, os seus frutos não há morte. É o local onde aqueles que bem se vingaram e comeram muitos de seus inimigos vão para trás das montanhas altas e dançam em belos jardins com as almas dos avós. É também um lugar acessível aos vivos aonde era possível, sem passar pela prova da morte, ir de corpo e alma (CLASTRES, 1978: 30-31).

Para a autora, cabia aos profetas ou *carais* revigorar a promessa: “não cuidem de trabalhar, não vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e nunca lhes faltará de comer, as flechas vão ao mato caçar, elas hão de matar muitos dos seus inimigos”. Reforça a autora que o mito não foi criado no período de colonização, explica que os levantes indígenas possuíam um forte conteúdo religioso e foram orientados não apenas contra espanhóis, portugueses e missionários, mas as revoltas dos pajés estiveram dirigidas pela oposição política aos caciques ou principais (CLASTRES, 1978: 31).

O mito profético de acesso à Terra sem Mal identificado por esses pesquisadores nas fontes coloniais comparando-as aos dados coletados das sociedades Guaraní contemporâneas colocava um problema: somente os guerreiros (chefes de malocas) chegariam à Terra depois da morte? As mulheres “desprovidas” de feitos guerreiros não teriam acesso a esse espaço? Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1992), o único meio das mulheres se aproximarem do status dos guerreiros e terem acesso a Terra sem Mal, seria através da preparação do rito antropofágico e da ingestão da carne humana. Conforme o mesmo autor, o abandono do ritual, consequência do contato colonial, representou uma “derrota da parte feminina da sociedade tupi” (CASTRO, 1992: 259). Como explicar a forte presença de mulheres envolvidas nos rituais xamânicos? Essa presença de índias nos relatos associadas ao xamanismo, comparadas pelo cronista Thevet às Amazonas da mitologia grega, foi interpretado, principalmente por Sztutman

como ajudantes dos grandes profetas, visto que sob o “transe emprestavam-se como veículos da palavra dos deuses” (SZTUTMAN, 2005: 330).

Dando sequência aos estudos iniciados pelo suíço-estadunidense Alfred Métraux, Florestan Fernandes iniciou suas pesquisas acadêmicas sobre os índios do Brasil no programa de pós-graduação na Escola de Sociologia e Política, onde produziu sua tese publicada em 1948 sob o título *Organização Social dos Tupinambá*. Posteriormente, defendeu outro importante trabalho acadêmico na Faculdade de Filosofia da USP na qual analisava o papel da guerra para a sociedade que ele considerou denominada como Tupinambá. Essa produção gerou a obra publicada no ano de 1951, sob o título *A Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Essas produções carregam consigo uma orientação funcionalista e culturalista americana que na época, possibilitava reconstruir aspectos da organização social de um povo considerado extinto.

Apesar das limitações (funcionalistas) da obra do autor, Florestan Fernandes, permanece, contudo, como um divisor de águas importante para o estudo da sociedade Tupinambá. Sem desqualificar o valor das obras de Florestan Fernandes, observa-se a não preocupação em discutir o potencial de “verdade” existente nos relatos que lhes serviram de fontes, ao contrário tratou a documentação como retratos fiéis da realidade, sem oferecer referências às suas condições de produção. Em suas próprias palavras:

[...], mas aqui surge um problema: deve-se proceder a uma minuciosa crítica dos documentos, ou é suficiente realizar um exame crítico do seu conteúdo etnográfico? Parece-me que a segunda orientação é a única recomendável em um ensaio da natureza presente. A crítica histórica (interna e externa) é uma tarefa que cabe aos historiadores (FERNANDES, 1970: 208).

O historiador Ronald Raminelli, alerta para o perigo do anacronismo, diante do posicionamento de Florestan Fernandes ao trabalhar com os relatos:

A análise da documentação quinhentista e seiscentista dedicada ao cotidiano indígena permite ainda repensar as pesquisas etnográficas sobre os antigos Tupinambá. Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro, entre tantos outros tupinólogos, leram os relatos deixados pelos europeus como homens do século XX, completamente alheio aos princípios da colonização [...]. Para os antropólogos, as narrativas sobre ritos e mitos escritas pelos primeiros exploradores tornam-se confiáveis quando encontram similitudes com as etnografias atuais, ou quando foram descritas por mais de um testemunho. Para os historiadores, os critérios apresentados pelos tupinólogos são frágeis, pois um mesmo evento pode expressar um determinado significado no século XVI e outro, tempos depois (RAMINELLI, 1994: 258).

Florestan Fernandes, em seus trabalhos sobre os Tupinambá, é quem demonstra, pela primeira vez, a centralidade da guerra para esses índios. Na concepção de Florestan era o sentido religioso da guerra que o grupo social se organizava e era ao redor dela que giravam as principais atividades da aldeia:

As descrições das ‘situações de vida’, enfrentadas pelos Tupinambá nessa época, mostram que os fatores externos dominantes (que não só davam sentido às ações sociais e às aspirações mais profundas dos indivíduos, mas ainda conformavam a própria manifestação e ordenação dos demais fatores), eram de natureza religiosa. Em torno das obrigações dos vivos para com os mortos, da vingança dos antepassados e da satisfação dos desejos antropofágicos dos espíritos, é que se polarizavam as vivências masculinas e os núcleos de condensação e de intensificação da vida social, especialmente dos homens (FERNANDES, 1970: 153).

Desse modo, a guerra era uma instituição subordinada ao sistema religioso que tinha como motor principal a vingança contra as afrontas praticadas contra os ancestrais. Por constituir a religião dos Tupinambá, conforme Florestan, o ritual da vingança era realizado diretamente pelos homens, pois, eram eles que participavam das atividades guerreiras, os outros membros participavam, indiretamente, entre eles, as mulheres. O autor centra suas análises em torno do universo masculino, das práticas guerreiras e das relações destes com os inimigos. Era quando os homens estavam entre os 15 e 25 anos que atingia a vida adulta e poderiam compor as expedições de guerra, sendo considerados guerreiros, somente quando “conseguissem aprisionar um inimigo e sacrificá-lo ritualmente” (FERNANDES, 1970: 143). A partir desses momentos, o indivíduo atingia uma nova categoria de *Avá* que era a mais importante da vida de um homem Tupinambá (FERNANDES, 1970: 275).

De acordo com Florestan Fernandes, nos informa que a formação da guerra ou os desencadeamentos para os conflitos, surgem de uma “atividade masculina”, podendo-se destacar que a guerra é provocada pelos homens ditos “militares” e não por mulheres. Eram os homens que tinham como papel fundamental com os prisioneiros, a execução dos rituais de recepção e as cerimônias antropofágicas (FERNANDES, 1970: 180). Na análise, Fernandes, também, destaca o papel do inimigo na vida do executor, que não se restringe ao momento em que o homem atinge o status social de *Avá*, mas se estende por todo o período em que o homem participa das atividades guerreiras, criando uma relação

de dependência do inimigo. Sem o inimigo capturado seria impossível estabelecer a comunicação com o sagrado, que nas palavras do autor:

Que garantia aos Tupinambá a aquisição de ‘nomes’ e a correspondente rotinização de carisma. Isso quer dizer que todo o processo social em que repousavam a agregação ao círculo social dos adultos e a objetivação diferenciadora de prestígio social estava, em certo sentido, subordinado às relações do senhor e do escravo (FERNANDES, 1970: 254).

Para o referido autor, a respeito do sistema de parentesco, a família Tupinambá possuía um caráter patrilinear e gerontocrática, em que os indivíduos mais velhos exerciam o controle sobre jovens e as mulheres. Segundo o Florestan Fernandes, eram os homens mais velhos os detentores de prestígio social, somente eles, poderiam ser guerreiros, grandes chefes, pajés e como recompensa tinham o maior número de mulheres, era a relação com as índias que determinava o lugar social e às oportunidades que os homens teriam nessa sociedade. Em a *Organização Social dos Tupinambá*, o autor interpreta que as relações do sistema de parentesco especificam certos direitos masculinos sobre a parentela feminina e que as mulheres não possuem os mesmos direitos, nem sobre elas, nem sobre seus parentes homens. O sistema de matrimônio para Florestan Fernandes, estava associado a posse de mulheres, por exemplo, a prática poligâmica é vista como uma prerrogativa da gerontocracia, a quantidade de esposas possuía relação com a posição na hierarquia desta sociedade, somente os guerreiros, *principais* e pajés detinham esse privilégio (FERNANDES, 1970).

A relação poligâmica é reduzida, pelo autor a exploração sexual e econômica dos homens sobre as mulheres, a poligamia seria um privilégio masculino, sem margem para a intervenção das mulheres envolvidas nessas relações (FERNANDES, 1963, 1970). Por outro lado, assinala que as mulheres eram as responsáveis pela maior quantidade de tarefas, desde plantar a produzir os alimentos, cuidados domésticos, criação dos filhos, ao analisar o “sistema de ocupações” assegura que a segurança contra inimigos eram atividades masculinas e estas teriam um peso maior (FERNANDES, 1963: 129). O autor, ainda, enaltece as tarefas de derrubada e queimada, processo denominado de coivara:

[...] o homem realizava a parte mais árdua do trabalho agrícola: a derrubada e a queimada. Quando a parte feminina, escrevia Abbeville: ‘é verdade que seu trabalho não é grande, pois sendo os galhos dessa planta (a mandioca) muito tenros, basta-lhes quebrá-los e fincá-los na terra’ (FERNANDES, 1963: 130).

Apesar de Florestan Fernandes ter elaborado grandes contribuições teóricas para a antropologia com sua metodologia funcionalista e etnográfica que demonstra o contexto intelectual em que foram elaboradas, ele não deixa de apresentar uma visão bastante universalista e androcêntrica das subjetividades e relações de gênero, ao identificar na sociedade Tupinambá desigualdades e hierarquias com base em diferenças sexuais. Na perceptiva do autor, as diferenças sexuais são tomadas como evidentes e naturalizadas, a divisão de poderes entre o feminino e o masculino, não é de todo igualitária. Ao se fundamentar nas crônicas, sem o devido estranhamento, o autor acredita na hipótese de que os homens guerreiros e mais velhos detinham o poder e a autoridade entre os Tupinambá. Aqui, a divisão de poder é universalizada, pois ao prescrever o status e a oposição dos indivíduos a partir do sexo biológico, acaba na reprodução das hierarquias e desigualdades.

Por sua vez, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro contribuiu e contribui com seus estudos para um melhor conhecimento a respeito das populações indígenas de origem Tupi. Professor de antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, ele é conhecido nacional e internacionalmente por seus estudos em etnologia indígena, seu ensaio “*Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*”, publicado no ano de 1996, recebeu traduções para diversas línguas e foi incluído em duas antologias britânicas, a primeira centrada na antropologia da religião, a outra dedicada à teoria antropológica geral. Em 2009, publicou na França o livro *Métaphysiques Cannibales*, no qual aborda questões filosóficas e políticas de suas pesquisas entre os povos indígenas brasileiros. Em 2002, seu livro mais conhecido *A Inconstância da Alma Selvagem*, foi publicado no Brasil, que engloba estudos escritos ao longo de sua carreira até então. Outros importantes trabalhos deste antropólogo é *Araweté: os deuses canibais* e o artigo *Vingança e temporalidade: os tupinambá*, escrito em colaboração com Carneiro da Cunha, (1986:56-78).

Em *Araweté: Os deuses canibais*, Eduardo Viveiros de Castro, propõe uma abordagem ampla da questão da guerra, do rito antropofágico e da vingança entre os povos Tupi, o que fez pensando as cosmogonias indígenas ligadas à prática antropofágica. Da mesma forma que alguns antropólogos já citados compara os dados das crônicas de viagens e vida social e religiosa de um povo Tupi-Guarani contemporâneo, no caso, os *Araweté* do médio Xingu (Pará). Em convivência com os *Araweté* durante onze meses, o autor elabora uma interpretação do complexo Tupi-Guarani da antropofagia ritual.

A execução do inimigo para Viveiros de Castro não tinha como propósito absorver a bravura ou outras qualidades do inimigo, mas criar uma relação com o inimigo. Essa relação era renovada na guerra e pela guerra e que funda, constantemente, a sociedade a partir do outro. Em *Vingança e Temporalidade*, Manuela L. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, concluem que os grupos inimigos se tornam guardiões da memória do grupo, e a memória do grupo (inscrita nos nomes que se tomou, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos) é uma memória dos inimigos. Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade tupinambá existe no e através do inimigo (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Como explica Eduardo Viveiros de Castro, durante o ritual antropofágico, a comunidade indígena, cujo corpo social era basicamente constituído pela antropofagia, encenava um devir-animal, onde “os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia” eram o matador e o que seria devorado (2002: 262). A antropofagia (execução) não é um resultado, mas um princípio. Não se trata de uma questão alimentar. O que se consome é o outro enquanto inimigo (“ponto de vista que é talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo”, nos lembra Viveiros (2002: 185)). Para os Tupinambá, conforme Viveiros de Castro, o fundamento da sociedade era a relação com o outro, não a coincidência consigo mesmo, mas, o desejo de ser o outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 195).

Do mesmo modo que Florestan Fernandes, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, acreditava que os Tupinambá tinham sua vida girando em torno da guerra e do ritual antropofágico. Esses eram essenciais na dinâmica social desses povos. As práticas guerreiras objetivavam vingar a morte de seus antepassados e, além disso, obterem honra, desse modo, as guerras motivadas apenas a vingança. Todavia, tais análises centraram-se nos matadores e cativos de guerra sacrificados para esse fim. A historiografia trata largamente do tema, fazendo descrições e análises acerca desse costume das populações Tupinambá, contudo, as questões de gênero são muito pouco exploradas, sendo, entretanto, encontrada nas fontes.

2.4 As índias na Nova História Indígena

Conforme vimos na Introdução, o caso específico das índias está ligado à invisibilidade de seus povos, a qual, se acrescenta a hegemonia da perspectiva masculina na Antropologia, História e Arqueologia. Muitos foram os estereótipos e papéis atribuídos às mulheres indígenas por escritores missionários no contexto colonial e,

também, por autores acadêmicos, que continua objeto de poucos trabalhos. Alguns estudos recentes têm demonstrado a multiplicidade de papéis exercidos por elas nos espaços coloniais – quando lançamos outras interpretações sobre suas ações, estas aparecem realizando inúmeras tarefas, atuações políticas que veremos no próximo capítulo.

Os anos de 1980 marcam o esforço de valorizar as mulheres como sujeitos históricos. Entretanto, só a partir de 1990 que começou a mudar, gradativamente, o quadro de estudos sobre as mulheres indígenas, porém há ainda um longo caminho a ser percorrido para que as imagens negativas das mulheres cedam lugar a um quadro mais complexo (JULIO, 2016; LASMAR, 1999). Nos últimos anos, a historiografia tem vivenciado algumas reflexões no que se referem à desconstrução dessas representações que foram lançadas às mulheres e ao questionamento das abordagens centradas na figura masculina, o que tem impulsionado uma significativa produção no âmbito do campo da História das Mulheres, possibilitando outros caminhos de interpretações.

A problematização dos estereótipos, aliás, parece ser predominante do campo da história das mulheres e de gênero, que tem evidenciado que a experiência das mulheres não comporta as imagens de submissas, estas representações relacionam-se com a tradição europeia cristã de inferiorização do gênero feminino, considerado incapaz de exercer funções de comando, por ser irracional, dentre outros motivos, tal incapacidade se justificava pela inclinação das mulheres à luxúria. Em contraste, aparecem figuras, como as mulheres Tupinambá, que possuía respeito dos demais índios em suas funções cotidianas, e os relatos, ainda, trazem indícios que diversas índias exerceram funções políticas importantes.

O combate aos estereótipos baseados em perspectivas essencializadoras, começam a ganhar espaço com o anúncio de Simone de Beauvoir, em 1949, em *O Segundo Sexo*, de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, que desencadeou em questionamentos dos determinismos biológicos e em problematizações sobre a diversidade das categorias de *mulher*, e, posteriormente, de *gênero*, que passaram a serem vistas como construções sociais. Beauvoir apregoeou, a necessidade de as mulheres serem analisadas como agentes diante de uma realidade com hegemonia patriarcal no qual elas por séculos, foram essencializadas de maneiras subalternas com relação aos homens. Seus pensamentos viriam a nortear nas mais diversas áreas e torna-se a tônica dos discursos políticos do feminismo.

A conquista de espaços de estudos e debates sobre as mulheres e sobre as relações de gênero se deu em diferentes momentos e lugares – enquanto objeto de análise passaram a figurar a partir de 1960, ampliando espaços ao longo de 1970, 1980 e 1990¹⁶. A consideração do feminino enquanto campo específico de análise teve início na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos na década de 1960, posteriormente na França em 1970, produções que tinham um caráter interdisciplinar em sua metodologia, características comuns aos estudos das mulheres, se apropriando de métodos e dados de outras áreas. Podemos destacar a aproximação entre a antropologia e a história, que possibilitou questionar a teoria estruturalista e marxista, proporcionando pontuar aspectos negligenciados. E ainda, a Nova História, com a sugestão de pluralidade dos objetos de pesquisa. Atrelado, temos o maior ingresso de mulheres nas universidades anglo-saxãs no período pós Segunda Guerra Mundial, o que favoreceu discursões nas produções acadêmicas e o questionamento da predominância masculina (RAGO, 1998; PERROT, 2008).

Michele Perrot (1988), é na historiografia considerada pioneira no enfoque das mulheres e de sua historicidade, buscou resgatar a mulher, discutindo suas trajetórias. Para esta historiadora, destacar as mulheres significa verificar que elas têm uma história, da qual são também sujeitos ativo, procurava afirmar a importância de indivíduos que permaneceram por décadas esquecidos, reivindicava junto com outros historiadores um espaço para homens e mulheres ignorados na produção. Seus trabalhos versaram sobre a participação política e dinâmicas sociais de grupos considerados inferiorizados/subalternos na França do século XIX com ênfase nas iniciativas cotidianas, distante da hegemonia social burguesa. Os primeiros trabalhos com esta perspectiva foram publicados entre metade de 1960 e ao longo de 1980, alguns foram reunidos e traduzido, *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros* (PERROT, 2008: 168-234).

De acordo com Perrot, a categoria mulher congrega universos femininos heterogêneos, abrindo caminhos para que outros historiadores e historiadoras construíssem abordagens sobre as mulheres e relações de gênero na história – este reconhecimento da multiplicidade do termo *mulher*, acreditamos ter sido crucial para o fortalecimento do campo da história das mulheres:

¹⁶ É possível encontrar estudos críticos aos papéis destinados às mulheres em produções do final do século XIX e início do XX, como o de Jules Michelet, *As mulheres da Revolução*, publicado em 1854 e o ensaio de Virgínia Woolf, *Um teto todo seu*, publicado em 1929.

Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. Na cidade, na fábrica, elas têm outras práticas cotidianas, formas concretas de resistência – à hierarquia, à disciplina – que derrotam a racionalidade do poder, enxertadas sobre seu próprio do tempo do espaço. Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar. Uma história outra. Uma outra história (PERROT, 2008: 212).

Outra reflexão crítica a respeito dos conceitos empregados pelos estudos acadêmicos sobre mulheres, sexualidade, patriarcado, foi proposto pela historiadora Joan Scott em seu trabalho, *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, publicado no Brasil em 1990, que coloca o uso do gênero como ferramenta de análise histórica. Na década de 1970, o gênero representou uma categoria de uso político para questionar o estatuto feminino na sociedade, porém, não era suficiente conceitualmente para questionar as categorias dominantes. Seus questionamentos abriram o debate para tomar o gênero enquanto uma categoria social e relacional, e não como sinônimo do termo mulher (SCOTT, 1990).

Ao analisar como categoria era utilizada, Scott assegura que uma análise descritiva do gênero “não se refere nada mais do que aos domínios – tanto estruturais quanto ideológicos – que implicam as relações entre os sexos”. Scott, tece considerações que possibilitam enxergar as limitações de diferentes perspectivas de historiadores das mulheres. Uma delas se refere à crítica da teoria do patriarcado, cumpre o propósito de questionar a desigualdade entre homens e mulheres, mas não contempla considerar as mulheres subordinadas aos homens devido às diferenças biológicas entre os sexos, o que leva, de acordo com Scott, a uma generalização universal e um significado imutável do corpo humano (SCOTT, 1990). Outra crítica feita pela historiadora é alusiva às investidas marxistas, as quais, apesar de fixarem as perspectivas históricas, se restringiam na exigência de uma explicação biológica para o gênero, resultando novamente na essencialização do corpo, que levaria à ideia de imutabilidade das relações entre as pessoas.

Com essas críticas Joan Scott, propõe aos historiadores, que em suas pesquisas, adotem o gênero, enquanto uma construção social e histórica, chamando atenção para outras formas de ver e conceber os acontecimentos relativos ao corpo, às subjetividades, e às relações entre homens e mulheres na história, o que desafia as relações entre indivíduos vistas como naturais e normativas. O uso do gênero como categoria auxiliou e vem auxiliando a produção historiográfica sobre as mulheres, porém, somente a

categoria não fornece instrumentos suficientes para a organização da narrativa historiográfica, sendo fundamental recorrer a outros métodos. A interdisciplinaridade resultante das transformações teórico-metodológicas que ocorreu na historiografia em 1980, foi o recurso utilizado para a consolidação do campo de história das mulheres, a apropriação de outros métodos, por exemplo, advindo da antropologia, permitiu o trabalho com os documentos na construção de uma narrativa que desse protagonismo às mulheres (SCOTT, 1990).

Sendo assim, o gênero enquanto uma construção, nos leva à complexidade das relações sociais para além do binarismo da característica biológica e da dicotomia entre dominadores e dominados e suas variações, possibilitando o questionamento da essencialização das experiências humanas, tributário da mentalidade binária com origens cristãs. A vitimização das mulheres vai aos poucos cedendo lugar ao seu protagonismo ante as mais variadas situações, sem desconsiderar a violência e opressão que as mulheres foram e são submetidas.

No contexto brasileiro, as décadas de 1970 deu início aos primeiros debates, impulsionados também pelos movimentos feministas, porém desconsiderava-se a parcela das mulheres indígenas, as influências da historiadora Joan Scott, viabiliza perceber as mulheres indígenas como agentes da história. Acrescentamos, também, a inserção da categoria de gênero para a chamada Nova História Indígena, às demandas dos movimentos de mulheres indígenas, objetivando dar visibilidade ao universo feminino.

A produção historiográfica abrangendo as mulheres na América colonial, pode ser considerada em fase de desenvolvimento diante do quadro composto por pouco estudos, apesar do impulso dado pelas décadas anteriores. Michele Perrot e Georges Duby na apresentação do livro *História das Mulheres no Ocidente* em 1988, já havia atestado a escassez de trabalhos sobre as mulheres na América latina, justificando que os estudos estavam em fase inicial de ampliação. Porém, a abordagem de fontes quinhentistas e seiscentistas foi aceito como desafio por alguns historiadores e historiadoras que se propuseram a questionar e tentar superar os estereótipos sobre as mulheres indígenas, envolvidas no contexto da colonização. A publicação do volume de História das Mulheres no Brasil, organizado por Mary Del Priore, divulgado pela primeira vez em 1997, neste é publicado o capítulo Eva Tupinambá de Ronald Raminelli que aprofundou às análises a respeito das mulheres indígena do grupo Tupi, avaliando a iconografia europeia, confrontar às representações a partir dos relatos, considerando que às nativas foram características da perspectiva misógina dos europeus (RAMINELLI, 2017).

No campo da Nova História Indígena no ano de 2003, o historiador e antropólogo João Azevedo Fernandes publicou naquele ano, o seu estudo intitulado *De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*, contribuiu para o alargamento do campo teórico da História das Mulheres, ao visitar fontes já trabalhadas, inclusive com diálogo e crítica a Florestan Fernandes, percebeu que as mulheres exerciam um papel ativo nas cerimônias antropofágicas – desde a recepção do cativo até a execução do mesmo, assim como, na produção de bebidas fermentadas e cerâmicas ornamentadas (AZEVEDO FERNANDES, 2003).

Historiadoras e historiadores da área como Elisa Frühauf Garcia, Almir Diniz Carvalho Júnior, Suelen Siqueira Júlio e Susane Rodrigues Oliveira¹⁷, entre outros, exemplos de que a renovação da Nova História Indígena, segue em curso, com a propostas de novos problemas, que a passo a passo, já começaram a surgir na historiografia brasileira.

¹⁷ O livro *As diversas formas de ser Índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa* de Elisa Frühauf Garcia, publicado em 2007; Almir Diniz Carvalho Júnior, *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)* de 2005; *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)* dissertação de mestrado defendido em 2015; *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o “império” Inca*, tese de doutorado da historiadora Susane Rodrigues de Oliveira, 2006.

CAPÍTULO III

DE PEITAN A UAINUY: os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas

Este capítulo é fruto da análise dos dois relatos redigidos nos primeiros anos do século XVII pelos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, o padre Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux que acompanharam a expedição liderada por Daniel de La Touche em 1612 como mencionamos no capítulo anterior. A partir desses relatos buscou-se produzir uma narrativa histórica quanto aos indícios de valorização da mulher indígena na sociedade Tupinambá. O objetivo central deste capítulo foi explorar, nessa mesma documentação informações sobre os papéis assumidos pelas mulheres dessas populações ameríndias, a partir de um diálogo com o campo da Antropologia das Mulheres.

Realizamos, brevemente, uma abordagem não exaustiva, a respeito da organização social dos Tupinambá, visto que, alguns aspectos culturais são fundamentais para a compreensão das atuações das índias que permitem contrastar com os estereótipos de gênero existentes na sociedade ocidental e, ainda, o enriquecimento da percepção das mulheres exercendo papéis políticos e religiosos, que em uma perspectiva androcêntrica consideraria “masculina”. Quatro aspectos do papel social das mulheres indígenas, que constituem em esferas de autonomia e poder, serão aqui considerados: (1) a contribuição econômica, (2) influência no casamento e presença nas reuniões políticas, (3) um papel significativo em rituais e, (4) na produção da cerâmica. A forma como as mulheres foram incorporadas nessas esferas é uma dimensão importante do seu papel na sociedade Tupinambá.

O caso da inexpressiva produção acadêmica a respeito das mulheres índias está ligado à invisibilidade dos grupos indígenas na memória nacional, a qual se acrescenta ainda a hegemonia da perspectiva masculina, em diversas áreas: História, Antropologia, Arqueologia e Filosofia. Os anos de 1980 marcam o esforço crescente de valorizar as mulheres enquanto sujeitos históricos, esforço esse estimulado pelo movimento feminista. A antropóloga Peggy Sanday (1993: 87), importante nome da Antropologia de Gênero, discutindo a constância daquilo que ela chama de “modelo patriarcal” de análise

antropológica, aponta que o caminho para superar o quadro é a construção de produções centradas em registrar detalhes da vida das mulheres, evitando ao máximo explicar essas experiências em termos universais.

3.1 Antropologia das Mulheres

O campo da Antropologia das Mulheres surgiu quando muitas antropólogas, entre elas, a já citada Sanday, observaram que os estudos antropológicos estavam voltados, quase que exclusivamente, sobre o que os homens realizavam, e uma evidente tendência a ver os trabalhos femininos através dos valores e atividades masculinas.¹⁸ Esta unilateralidade provém da insuficiência de registros sobre as atividades das mulheres, o que, como assinala Annette Weiner (1984: 28), acaba por circunscrever os estudos das mulheres à periferia das produções acadêmicas sobre “a sociedade”. O “tradicional” uso das teorias fundadas sobre um modelo masculino resulta em aceitar a dominação masculina como um fato universal.

Foi a partir da publicação de alguns trabalhos que as teorias constituídas pelo viés masculino começaram a serem desestabilizadas. Nessas publicações, buscou-se apresentar os diversos papéis e experiências sociais femininas e uma compreensão de como se dá a construção de gênero nos diferentes sistemas. Foi desta maneira que alguns estudos confrontaram o ideal de gênero ocidental presente nos estudos antropológicos, ao apresentarem fatos etnográficos, através dos quais os autores demonstraram a fragilidade da premissa que associava mulher e natureza de um lado, homem e cultura de outro, presente em muitos clássicos antropológicos (LASMAR, 1999).

Os estudos dos antropólogos Carol MacCormack e Marilyn Strathern, em *Nature, Culture e Gender*, Jean H. Bloch e Maurice Bloch, em *Woman and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century Thought* e Ludmilla Jordanova, em *Natural Facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality*, todos publicados em 1980, criticaram a tendência dos estudos antropológicos em ver os homens associados à cultura e as mulheres como próximas da natureza. Essa relação estrutural teria sido arquitetada e articulada desde Claude Lévi-Strauss, pois, é a partir de seus estudos, que o domínio doméstico é visto como um espaço inferior, marginal, e o domínio público como uma

¹⁸ O aparecimento destes estudos que buscam revisar os trabalhos antropológicos construídos com base em teorias masculinas, está intimamente ligado às lutas feministas dos anos sessenta, quando muitas mulheres procuraram na antropologia explicações para a desigualdades e a assimetria sexual.

rede de alianças, de poder político, e das negociações.¹⁹ De acordo com Collier & Yanagisako (1987), em *Gender and Kinship*, essa associação mulher/natureza X homem/cultura de Lévi-Strauss estaria na base teórica do parentesco de muitos estudos, principalmente, os da década de 1950 e 1960²⁰, e na base dos estudos de Florestan Fernandes que vimos no capítulo anterior. Essas antropólogas vêm argumentando que havia diferenças entre as experiências femininas e masculinas dentro da esfera doméstica, assim como na pública, e que estas diferenças se relacionavam com as diversas formas de organização cultural, política e econômica e concluem esclarecendo que – não devemos tomar a diferença (entre homens e mulheres), assim como, os espaços (doméstico e público) como um dado universal (COLLIER & YANAGISAKO, 1987).

Annette Weiner (1984, p. 25), em *Sexualite chez les Anthropologues, Reproduction chez les Informateurs*, propõe que analisar o cotidiano das experiências femininas seria uma das formas de questionar o viés masculino, uma vez que, grande parte das sociedades indígenas concebe mulheres e homens como duas entidades distintas, visível durante os rituais e na divisão sexual do trabalho. Em grande parte das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas e das terras altas andinas, principalmente, em sociedade agricultoras, algumas mulheres gozavam de expressiva participação econômica e política. Algumas eram influentes no seio familiar, no casamento, além da autoridade que possuíam na casa e fora dela, como é o caso das mulheres Tupinambá que veremos adiante. Esta autoridade da mulher, decorrente da sua ação fundamental como provedora do sustento familiar, estendia-se também a outras posições sociais da comunidade (PICCHI, 2003; SANDAY, 1993).

Lux Vidal, em *Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté* (1977), ao focar nas relações cotidianas, verificou que entre os Kaiapó-Xikrin a relação entre os gêneros era de oposição e complementariedade, através de atividades econômicas femininas e masculinas. Na sociedade Mebengokre (Kaiapó), Vanessa Lea, em seu artigo *Gênero feminino Mébengokre: novas questões para velhos fatos* (1992) evidenciam que a relação entre os sexos é assimétrica, mas com conotações

¹⁹ O domínio público nos estudos antropológicos inclui o espaço dos rituais.

²⁰ O termo “troca de mulheres” de Lévi-Strauss descrito em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949) – especifica que os homens têm direito sobre sua parentela feminina, sem que as mulheres tenham os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre sua parentela. Este pensamento contribuiu para o apagamento das experiências femininas, por ver as mulheres como “objetos de troca”. Entre alguns estudos, destacamos os trabalhos de Radcliffe-Brown sobre os aborígenes australianos, e a abordagem feita por Malinowski a respeito do parentesco entre os trobriandeses.

de complementariedade. Esta complementariedade pode ser vista nas atividades econômicas, onde as mulheres oferecem os tubérculos e os homens a carne.

Juracilda Veiga, em *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional* (1994), verificou que entre os Kaiapó e os Bororo existia a *Casa dos Homens* no centro administrativo da aldeia para realizarem suas reuniões políticas, onde a participação das mulheres é fundamental (VEIGA, 1994). As constatações da participação das mulheres nas decisões políticas nas aldeias, de acordo com Juracilda Veiga (1994), questionam o modelo de oposição entre centro/periferia e masculino/feminino. Ledson Kurtz de Almeida, em sua dissertação intitulada *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó – SC*, entre os Kaingang, as mulheres participavam das reuniões políticas, assim como dos rituais (KURTZ DE ALMEIDA, 1998).

Entre os Tupinambá, no século XVII, como veremos nos próximos tópicos desta dissertação, as mulheres anciãs participavam das decisões políticas na *Casa dos Homens* e dos rituais (ÉVREUX, 2007: 84). É nesta perspectiva que se inscreve a nossa análise a respeito das mulheres indígenas veiculadas nos relatos coloniais, seguindo o caminho proposto por Peggy Sanday, de nos voltarmos aos detalhes do cotidiano feminino distanciando-nos das interpretações universais. Deste modo, começaremos pela análise do parentesco e do casamento que são importantes janelas que dão acesso ao entendimento do papel social das mulheres indígenas e suas relações com os homens.

3.2 As índias Tupinambá no centro dos arranjos familiares

Sobre as regras de matrimônio, o padre Claude D'Abbeville informou que a idade que os índios contraíam o casamento variava entre os gêneros, os homens não tomavam mulheres antes dos 25 anos e a moça ainda muito jovem, a partir dos 15 anos já podia casar-se. O matrimônio era realizado sem equiparação de idade, entre um homem mais velho com uma mulher jovem, “são prometidas ainda crianças aos índios principais”, casam-se geralmente “com homens mais velhos” (ABBEVILLE, 1975: 143). As moças “preferem esposar um velho, especialmente quando é Principal” e que “muitas jovens de quinze a dezesseis anos”, eram casadas com velhos (ÉVREUX: 2007: 43). Nesses trechos, há uma possível constatação, de que as jovens não eram agentes inertes neste processo matrimonial, poderiam interferir na escolha do futuro esposo.

Os pais não poderiam possuir suas filhas, nem os irmãos as suas irmãs; nenhum outro grau de consanguinidade os impede de se casarem, e de tomar o número de mulheres que desejem. Havia entre eles, a possibilidade de dissolução dos casamentos, tanto o homem quanto a mulher poderiam encontrar novos pares, “e como o casamento é fácil, igualmente fácil é desmanchá-lo, bastando para tal a vontade recíproca dos cônjuges”. Se um homem deseja tomar esposa, depois de comunicá-lo à interessada, consulta seus pais ou irmãos sobre se consentem. Respeitam, portanto, os pais e parentes próximos. O marido pode expulsar a mulher; e se a mulher se sente farta do marido, e lhe diz não mais querê-lo ou desejar outro, responde-lhe: “*Eccoin*, isto é, vá para onde quiser” (ABBEVILLE, 1975: 223).

O padrão de residência entre os Tupinambá era uxorilocal. Os diversos autores que trataram do tema, principalmente Florestan Fernandes, Carlos Fausto e mais recente o antropólogo João Azevedo Fernandes, transcreveram como regra o tipo de residência matrilocal – o novo casal passaria a morar na família da mulher. O padre Yves D’Évreux, aponta que o genro deveria acompanhar e servir o sogro – em uma passagem ressaltou que uma índia chamada Ana, filha do principal *Japiaçu*, advertiu seu esposo a respeito do compromisso que ele possuía com seu pai: “não sabes que se ele me deu a ti foi com a obrigação de os auxiliares na velhice?” (ÉVREUX, 2007: 315).

O modo de residência matrilocal institui uma reciprocidade entre as parentas consanguíneas, neste sistema, as mulheres permaneceriam como membros efetivos de sua própria linhagem após o casamento, continuariam residindo com seus pais, sendo o cônjuge obrigado a mudar-se para sua residência – possibilitando espaços para o exercício do poder feminino, em que com o grande conjunto familiar, composto de filhas, netas, desempenhavam diversas funções, governadas pelas mais velhas (COLLIER, 1988; MARTIN e VOORHIES, 1975: 240-241). Era no âmbito familiar que as mulheres desenvolviam as atividades produtivas, ofertavam os rituais, entre eles, os maiores festins para consumo de bebidas fermentadas (SOUZA, 2002).

No modo de residência matrilocal, portanto, o papel das mulheres torna-se destacado, são elas que detêm os saberes da agricultura, da produção dos alimentos, da fermentação das bebidas, o que influencia a economia geral da sociedade. Uma exceção ao caso da regra uxorilocal seria o casamento poligâmico, neste a mulher muda-se para a casa do marido. A poligamia é uma das práticas indígenas, que sem dúvida, exigiram atenção por parte dos missionários enviados a América, na medida em que índios e índias

recusavam-se a abrir mão desses arranjos familiares, por serem a base sobre a qual se sustentavam seu poder e prestígio.

Ao implantarem o projeto colonial francês no Maranhão, os administradores e os missionários Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux se defrontaram com este costume e, apesar de reconhecerem a centralidade da prática na cultura Tupi, empenharam-se em diluir esses arranjos, e em fazer com que os índios entendessem que era lícito ter apenas uma mulher. Alguns trechos dos relatos dão subsídio de que o status entre os índios esteve diretamente relacionado à constituição de grandes famílias por meio da poligamia, o missionário Abbeville ao observar que: “a pluralidade de mulheres” era permitida; e que podiam “ter quantas desejem”, e que alguns praticavam a monogamia, destacou que “somente a fim de ganhar certo prestígio tomam muitas mulheres; são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais das aldeias” (ABBEVILLE, 1975: 222).

Para os indígenas, a manutenção da prática parecia ser importante por viabilizar as suas formações sociais – percebendo os padres e demais conquistadores que era por meio dos casamentos nativos que os índios reafirmavam seus costumes, logo, orientaram-se para modificá-los, especialmente aquelas práticas culturais que se mostravam conflitantes com a religião cristã. Em relação à intervenção missionária, Claude D'Abbeville registrou o discurso do senhor de Rasilly ao líder indígena *Japiáçu* e aos demais índios presentes: Se algum de vós deseja ser filho de Tupã e receber o santo batismo, é preciso que se resolva a deixar a pluralidade de mulheres permitida entre vós. A vós cabe decidir. (ABBEVILLE, 1975: 64).

A proibição da poligamia pelos padres levou muitos índios a esconderem e a negar que tivessem muitas esposas. Foi narrado pelo padre a execução de uma índia que havia cometido adultério a mando de *Japiáçu*, esta provavelmente era uma de suas esposas que havia sido desposada (ABBEVILLE, 1975: 132). A execução ocorreu logo após as leis de França terem sido estabelecidas entre esses índios, é possível que a decisão do índio tenha sido resultado da interação com os europeus que afetaram algumas de suas tradições, incluindo as relações entre os gêneros.

Os indícios do matrimônio poligâmico estariam relacionados com o tipo de moradia comunal. “Constroem quatro grandes habitações em forma claustro”, são “compridas e largas”, essas “grandes cabanas não têm separação alguma”, em cada “cabana vive cada chefe de família com suas mulheres, seus filhos, seus escravos e seus móveis” (ABBEVILLE, 1975: 222). A relação entre a existência de casas comunais e o

casamento poligâmico foi apontada por alguns pesquisadores como uma das características dos povos tupis. O arqueólogo José Proenza Brochado, destacou que:

Uma casa grande comunal que abrigava dezenas e mesmo centenas de pessoas, com chefia patrilinear. Os chefes exerciam um poder muito variável sobre o grupo local. As aldeias às vezes se confederavam debaixo de um único chefe sobre grandes áreas (BROCHADO, 1984: 78).

Florestan Fernandes (1970) referiu-se às grandes famílias organizadas dentro de uma aldeia em casas ou malocas, sem nenhuma divisão interna, as quais eram espaços sociais formados por aglomerados de pessoas ligadas por laços de parentesco. Essas extensas famílias habitando as grandes casas comunais, constituíam “matrizes que asseguravam a transmissão de uma parte essencial da vida social” e estiveram baseadas nas “relações de descendência” (CLAVAL, 1999: 119-120). O historiador e arqueólogo Francisco Noelli, em seu artigo *A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas* destacou que essas famílias numerosas eram reunidas em torno de uma liderança política e/ou religiosa, a partir de laços de parentesco que poderiam ser tanto sanguíneos, quanto políticos:

Nem a matrilocidade nem a patrilocalidade funcionavam como fator agregador, mas sim o prestígio de um líder com capacidade de organizar grupos guerreiros ou de trabalho, com qualidades de bom orador, guerreiro, agricultor, caçador, articulista político e provedor de grandes festas (NOELLI, 1999-2000: 248).

No escrito *De Cunha a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, publicada em 2003 por João Azevedo Fernandes, além de destacar a formação de extensas famílias, sugere que os Tupinambá eram uma sociedade que não se estratificam em classes socioeconômicas e o sistema de relações sociais e a organização de direitos e deveres individuais se expressa em maior ou menor grau através de práticas apoiadas em terminologias e laços de parentesco e afinidade. Neste modelo de sociedade, seria o casamento o responsável por regular privilégios, hierarquias e desigualdades.

A poligamia, para muitos autores, era um direito dos velhos, privilégios dos *principais*, guerreiros valentes que formavam o conselho de anciãos, estes eram responsáveis pela guarda das culturas, leis, tradições e religiosidades, em torno deles que eram reunidas as famílias numerosas (AZEVEDO FERNANDES, 2003: 35; FERNANDES, 1963: 149; NOELLI, 1999: 248). Para Florestan Fernandes, partindo da ideia da existência de uma gerontocracia masculina entre os Tupinambá, destacou a

importância dos homens velhos, que detinham prestígio social por serem feiticeiros, guerreiros, chefes e, assim, tinham acesso a um maior número de mulheres. Para este autor, são as relações com as mulheres que determinavam o lugar social e as oportunidades que os homens teriam no grupo (FERNANDES, 1963).

O antropólogo Carlos Fausto, em seu capítulo intitulado *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá*, publicado em 1992 no livro *História dos Índios no Brasil*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha, aponta que o acesso à chefia e seu exercício dependiam da constituição das unidades domésticas e das estratégias matrimoniais, deste modo, era exigido de um homem, nesta linha interpretativa, a capacidade em articular uma extensa parentela (FAUSTO, 1992: 383-386). A fuga da dívida ao sogro, associada à *uxorilocalidade* era possível somente através de “proezas guerreiras”, ou seja, participação em guerras e execução de inimigos em grandes rituais (AZEVEDO FERNANDES, 2003: 36).

Estas interpretações centradas nos homens anciãos são, por certo, uma abordagem provocada pela perspectiva masculina na Antropologia, e, também, em outros campos de produção do conhecimento, como a Arqueologia. Concentradas em temas como liderança, poder, guerra, troca de mulheres, evidenciaram uma supremacia masculina. E as mulheres apareceram, muitas vezes, nestes trabalhos, como personagens subordinadas. A organização social entre os índios são bem mais complexas do que pode parecer se nos vincularmos exclusivamente à compreensão patriarcal.

Em cada sociedade, a prática poligâmica possuía um sentido e significado, e entre os Tupinambá, podemos destacar obtenção de grande família que possibilitaria muitas lavouras, abundância de alimentos e bebidas fermentadas, conferindo assim, status social, visto que, a agricultura era o principal apoio alimentar destes índios, a base da economia vinha desta atividade e o labor agrícola era um saber dominado pelas mulheres. Nas aldeias, as unidades de produção constituíam-se em torno de um grupo de parentes, as mulheres possuíam uma relação direta com a terra, sendo elas de fundamental importância para a manutenção da família, da linhagem, tendo como papel principal cuidar das lavouras, produzir e distribuir os alimentos necessários ao grupo. As fontes dão indícios de que a mulher era um símbolo de riqueza/prosperidade e poder que podia ser representativo tanto para ela quanto para os homens de seu grupo familiar, marido, pai, irmão e filhos. Esta concepção pode explicar o fato de serem ofertadas aos aliados políticos, não como algo que as declinassem ou desvalorizassem, pelo contrário, com teor valoroso.

Claude D'Abbeville registra que “dão com muita facilidade o que mais prezam, suas filhas e suas mulheres” e ainda, que era comum “entre eles prometerem suas filhas ainda crianças aos principais da tribo, ou aos que tem em amizade”. O mesmo religioso, narrou a ida dos índios Tupinambá para estabelecer relações amistosas com outros índios que habitavam as margens do rio Mearim. Nesta oportunidade, pediram as filhas e mulheres dos principais “que obtiveram, junto com muitos outros enfeites, que só estes povos faziam muito caros e preciosos” (ÉVREUX, 2007: 43).

Entre os índios, por exemplo, parecem não compactuar com a possibilidade de viverem distante delas. Em uma passagem do relato de Claude D'Abbeville, descreveu que um índio chamado *Tecüare Ubuih*, havia manifestado o desejo de viver como os padres. Ao anunciar sua aspiração, uma criança indígena chamada *Acaiuy-Mirim* reforça a quase impossibilidade de viver sem as mulheres em sua sociedade:

Eu, (disse o índio *Tecüare Ubuih*), d'ora em diante desejo viver como os Padres, trazer um vestido pardo como elles, só possuir o mesmo que elles tem, andar com a cabeça baixa e olhando para o chão, como elles, não quero mais saber nem de raparigas e nem de mulheres, nem namorar com ellas, enfim quero viver e proceder como elle. Achava-se presente o menino *Acaiuy-Mirim* (de quem já falamos), e ouvindo estas palavras, atilado e com gravidade ou modéstia ordinária, disse imediatamente a *Tecüare Ubuih*: Dizes, que querer viver como os Padres, e que não cuidas mais de mulheres, como elles o fazem, porém não cumprirás tua palavra. Tu as deixarás por uma ou duas luas, mas quando ficares *angayuar*, (quer dizer- magro: não há moléstia que elles mais temam do que o emagrecimento), irás logo procurai-as como fazia antes (ABBEVILLE, 1975: 86).

As mulheres não eram agentes passivos neste processo matrimonial, referindo-se a poligamia, a pesquisa de João Azevedo Fernandes (2003), corrobora com a premissa de que o *status* das mulheres era expressivo e que o viés masculino dos cronistas, e de alguns antropólogos, subestimaram suas atuações. Sobre os casamentos poligâmicos, ressaltou ser um privilégio feminino e não somente masculino, pois a entrada de outras mulheres no grupo familiar, na condição de esposas, gerava uma hierarquia entre elas, a mais velha e primeira esposa, exercia poder. Desse modo, o casamento poligâmico, conferia privilégios e autoridade a mais velha delas, a liderança era de alguma forma, cumprida pelas mulheres (AZEVEDO FERNANDES, 2003: 135).

Em uma leitura cuidadosa das narrativas, é possível notar que a mais velha delas possuíam privilégios a partir da entrada de outras mulheres no grupo familiar. “Viviam todas em boa paz, sem ciúmes, nem brigas, sem disputas, sem dissensões de qualquer espécie”, vivem sossegados o marido e suas mulheres, e demostram “grande amizade, a

ponto de jamais se ouvir discussões, nem recriminações ou do marido ou das mulheres”. Uma é sempre mais querida, por isso, “governa as outras como uma senhora às suas servas” (ABBEVILLE, 1975: 223). Embora apareçam trechos em que os padres desprestigiam as velhas, como tentativa de desvalorizá-las, estes notaram que elas eram respeitadas por seu marido, filhos e pelas mulheres mais novas de seu núcleo familiar. As jovens eram governadas por elas nas residências, assim, como na execução dos rituais, o que aponta para a existência de uma hierarquia entre elas, evidenciando uma gerontocracia.

A historiadora Elisa Frühauf Garcia, em *Conquista, Sexo y Esclavitud en la Cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a Medios del Siglo XVI*, publicado em 2015, aponta para outros significados do matrimônio entre os indígenas e a importância política das mulheres nesta instituição. Conforme a autora, o casamento poderia constituir a afirmação de alianças entre diferentes grupos para a ampliação da área de influência (2015: 42-51). São inúmeras as passagens nos relatos que elucidam que a relação com as mulheres poderia ser sinal da aliança entre grupos étnicos diferentes. Nesse sentido, a influência dos homens dependia das redes de parentesco em que as mulheres estivessem inseridas e da habilidade delas para usar a seu favor (ALMEIDA, 2003; GARCIA, 2015: 42-46).

A instituição matrimonial da poligamia esteve estreitamente vinculada à instituição política do poder: a existência de várias esposas pode garantir e reforçar a posição política do marido, assim como a entrada de outras mulheres na estrutura familiar, podendo garantir posição política e maior prestígio a primeira e mais velha esposa, visto que, a autoridade doméstica confunde-se com a autoridade política. A poligamia seria, ainda, uma forma de perpetuar a gerontocracia não apenas masculina como pensada por Florestan Fernandes e outros antropólogos, mas também feminina. As jovens mulheres e os rapazes deveriam submeter-se à autoridade não somente do marido, como da mulher mais velha dentro do grupo doméstico.

As relações familiares, econômicas e religiosas não eram apartadas umas das outras. O poder econômico das mulheres é certamente um dos enigmas para a compreensão dos casamentos, especialmente o poligâmico, entre os índios Tupi. O papel de produtoras e fornecedoras de alimentos se dava a partir do matrimônio, no qual as relações de dependência dos homens sobre as mulheres se consolidavam (AZEVEDO FERNANDES, 2003; GARCIA, 2015).

3.3 O trabalho feminino na reprodução social (nutricional e simbólica)

No tópico anterior observamos alguns aspectos da organização dos Tupinambá quanto às uniões matrimoniais. Conforme a antropóloga Gayle Rubin (1975), as relações matrimoniais estão arraigadas aos arranjos políticos e econômicos em várias sociedades, entre elas, a Tupinambá. Muito além da questão sexual, a procura pelos enlaces matrimoniais com mais de uma mulher, possibilitava ao homem o acesso ao trabalho gerado por elas, as principais responsáveis pela produção, preparo e distribuição dos alimentos. Isto garantia às índias um significado poder político, pois os recursos produzidos eram essenciais para manter as relações de reciprocidade com os “principais” e com os adventícios europeus (AZEVEDO FERNANDES, 2003; GARCIA, 2015).

A atuação das mulheres índias em esferas domésticas, e a segregação sexual dos espaços, de acordo com Cristina Lasmar (1999) em seu artigo *Mulheres Indígenas: representações*, resultou na falta de interesse dos estudos antropológicos por um longo período, até aproximadamente 1980, dando um pressuposto implícito de desvalorização universal ao domínio doméstico. A historiadora Susane Rodrigues discute essa questão, apontando que o preparo e distribuição dos alimentos, que é para a sociedade ocidental atividades desprivilegiadas, para muitos grupos indígenas, entre eles, os Inca, por exemplo, era uma atividade sagrada (OLIVEIRA, 2012: 201).

Os subsídios fornecidos pelos cronistas, aliados aqui aos dados antropológicos e arqueológicos, permite-nos distanciar da habitual imagem de “passivas bestas de carga”, legado tanto da misoginia dos cronistas, quanto pela perspectiva masculina de algumas reconstruções históricas. É no labor agrícola e em outras atividades arroladas que permitem as mulheres participarem da reprodução das relações sociais Tupinambá. Nesse sentido, começaremos destacando alguns elementos culturais, que a nosso ver, apontam para a valorização das mulheres e constituem, ainda, no exercício do poder feminino (SOCOLOW, 2007).

A questão da organização do trabalho é de fundamental importância no entendimento da posição da mulher nas sociedades Tupi. Não iremos aqui apenas delimitar a contribuição feminina na economia da sociedade, mas o quanto as mulheres estão envolvidas em atividades além do domínio doméstico. A divisão das tarefas é estabelecida por ordem do sexo e faixas etárias, homens e mulheres tem suas funções bem definidas e demarcadas pelas relações de gênero. As mulheres, desde cedo, são encarregadas das tarefas necessárias para a reprodução social e cultural do seu grupo.

Exerciam tarefas agrícolas e em vários rituais, entre eles, o de consumo de bebidas fermentadas, a fabricação da cerâmica e o ritual antropofágico, que abordaremos mais adiante.

Analisando as informações cedidas pelo padre Évreux (2007: 73-84), podemos vislumbrar o panorama das relações entre os gêneros, e os papéis sociais reservados a homens e mulheres na sociedade indígena Tupi. De acordo com o missionário, o recém-nascido homem e mulher eram chamados de *peitan*, nesta fase são cuidados pelas mães que os carregam sempre e os levam para as roças, são alimentados, além do leite materno, por grãos de milho amassados em forma de caldo. O segundo grau compreende os sete primeiros anos, e a moça se chama *Kugnantin-myri*. Reside com a mãe, se empregam em imitar algumas atividades, fiar o algodão, amassam o barro para fazer os vasos. O terceiro grau, dos sete até aos quinze anos, as meninas se chamam *Kugnantin*, nesta fase aprendem todos os deveres de uma mulher: fiar algodão, tecem redes, trabalham com embiras, semeiam e plantam nas roças, fabricam farinha, fazem vinhos, preparam as carnes, guardam completo silêncio como os outros jovens nas reuniões na *Casa dos Homens*.²¹ O quarto grau, dos quinze aos vinte e cinco, chama-se *Kugnammucu*, são elas que cuidam da casa, tratam das coisas necessárias à vida da família, continuam fazendo as mesmas atividades/trabalho presentes na fase anterior. Algumas são destinadas a se casarem com índios escolhidos, ou com algum francês. Quando grávidas, não deixam de trabalhar. No quinto grau, dos vinte e cinco aos quarenta anos, recebem o nome de *Kugnam*, que significa “uma mulher que ensina”, pois nesta fase, ensinam as mais novas os saberes agrícolas, dos rituais, da fermentação da bebida, entre outros.

O sexto grau é o último que vai dos quarenta até o resto da vida, passam a serem chamadas *Uainuy*, gozam do privilégio de ser chefe de família, presidem rituais, entre eles o fabrico de todas as bebidas fermentadas. São líderes na *Casa dos Homens*, onde discursam, recebem os escravos e participam de todas as etapas do ritual antropofágico, onde eram incumbidas de recolher e dividir o corpo, cozinhar algumas partes em grandes panelas de barro. Em alguns rituais, as *Uainuy* produzem e as mais jovens são incumbidas de distribuírem/servirem, como o caso do mingau feito com as vísceras e as bebidas. São elas que ornamentam os corpos dos escravos, assim como, preparam os mortos para serem sepultados. Iniciam os choros tanto ao receberem um

²¹ Nas narrativas aparece registrado como Casa do Homens ou Casa Grande e tratava-se de um local, no centro da aldeia na qual os chefes e o conselho de anciãos debatiam assuntos de interesses da comunidade.

cativo de guerra, quanto ao recepcionarem um estrangeiro. E ainda atuam na formação das moças, ensinando-lhes o que aprenderam até chegar na categoria de *Uainuy*. São veneradas e respeitadas pelos maridos e filhos, especialmente, pelas moças.

Os filhos permaneciam aos cuidados direto das mães durante os primeiros anos de vida, ao atingirem por volta de cinco anos, as narrativas asseguram que as meninas acompanhavam as mães em suas tarefas e os meninos seguiam os pais, embora, apareçam as mães agindo e intervindo sobre a prole, a exemplo, das índias proibindo sua cria de irem residir com os padres, elas “não consentiam que seus maridos trouxessem consigo filhos para ver os padres e as Capelas de Deus” (ÉVREUX, 2007: 115). A ligação da filha com a mãe é mais consistente do que entre o pai e o filho, e nota-se também que a filha após o casamento se torna, economicamente mais próxima da família. Este aspecto que liga a moça com a família de seus pais é mais duradouro. Para as meninas, as diferentes fases da vida representam um processo de aprendizagem de habilidades/saberes manuais, numa espécie de escola de economia doméstica.

São inúmeras as passagens nos relatos que demonstram a predominância do trabalho feminino, o padre Abbeville registrou que as mulheres “têm maior número de ocupações”, cuidam da casa, “plantam batatas, ervilhas, favas, e toda espécie de raízes, legumes e ervas. Semeiam o milho, ou avati; o seu trabalho consiste, “em fincar o grão na terra dentro de buracos feitos com um pau”, “não se ocupam os homens de modo algum”, somente limpam as roças e queimam para o plantio.²² Colhem o algodão que desencaroçam e preparam para fiar, preparar as redes e faixas que carregam os filhos no pescoço. Carregavam a água necessária para as residências, e preparam a alimentação, produzem o azeite de coco, colhiam o urucu que transformavam em massa para ser usado como tinta. As mulheres fabricavam também muitos vasilhames de barro de todos os formatos, ovais ou quadrados; “uns semelhantes a vasos, outros a pratos, outros de feitiço de terrinas, todos muito lisos e polidos, principalmente por dentro”. Empregavam resinas “brancas e negras para vidrá-los por dentro e os enfeitam com figuras segundo a sua fantasia”. Essas são as diversas “ocupações diárias e domésticas das maranhenses, em geral mais ativas do que os homens”. Plantavam diferentes qualidades de mandioca,

²² Também conhecida por agricultura de corte e queima, a coivara é caracterizada pela derrubada e queima da matéria vegetal da floresta como forma de aproveitar os nutrientes disponibilizados ao solo na forma de cinzas, uma adaptação a solos relativamente pobres das áreas florestais. Depois do período de repouso, o solo volta mais favorável ao plantio. Além da preferência por cultivar mandioca, batata-doce e milho (FAUSTO, Carlos, 2010: 69).

depois de quatro meses colhiam. A mandioca, era o principal gênero plantado e a base da alimentação dos índios (ABBEVILLE, 1975: 242).

Por meio dos trabalhos das mulheres é possível verificar os alimentos produzidos a partir da mandioca. Sobre os hábitos nutricionais, parecia ser muito diversificado e composto por farinhas, cujo modo de preparo dependia da finalidade (LÉRY 1961: 140): uma menos cozida e macia *uí-púb* [Ouy-pou] – “farinha mole”, consumida no dia-a-dia e *u-íatã* [Ouy-entan] – “farinha dura”, conhecida como farinha de guerra, consumida nas longas viagens às guerras. Com uma maneira particular de preparar os alimentos desse tubérculo, as mulheres aproveitavam praticamente tudo, produziam farinha, mingaus, pães, bolos e bebidas.

Para preparar os alimentos usavam as mulheres, grandes e amplas panelas de barro, confeccionadas por elas, ralavam as raízes, espremiam entre as mãos: as raspas de raízes são “espremidas com as mãos dentro de um grande vasilhame de barro”. Com esse bagaço assim obtido “fazem enormes bolas que deitam a secar ao sol”. “Pilam-no então e o cozinham noutra panela de barro, remexendo sem cessar até que se transforme em pequeninos grumos”. Estes, bem cozidos, “parecem miolos de pão grosseiro. É um alimento muito bom, estomacal, nutritivo e de fácil digestão. Dão a essa farinha o nome de Uí” (ABBEVILLE, 1975: 323).

Alguns alimentos específicos eram produzidos para serem consumidos nas expedições guerreiras, eram diferentes das comidas habituais. Em uma passagem do relato de Yves d’Évreux, descreveu os preparativos de uma expedição militar, demonstrando a importância da alimentação para o sucesso da empreitada e a participação da mulher na preparação para a execução da guerra:

Em primeiro lugar, as mulheres e suas filhas preparam a farinha de munição, e em abundância, por saberem, naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa para um exército, por transformar os mais valentes em covardes e fracos, os quais em vez de atacarem o inimigo buscam meios de viver (D’ÉVREUX, 2007: 25).

Convém destacar que as atividades agrícolas e de produção dos alimentos, predominantemente oriundos da mandioca, carregavam consigo uma ampla gama de saberes e técnicas que permeavam o cotidiano feminino, que ao seguir os vestígios presentes nas narrativas, eram imprescindíveis na estruturação da vida econômica e religiosa indígena. Estes trabalhos, estiveram atravessados por um conjunto de

conhecimentos de propriedade feminina, que garantiam a elas, poderes, desde novas são ensinadas pelas mães e avós a dominarem tais tarefas.

3.4 Os saberes femininos da fermentação

O uso de bebidas fermentadas é uma tradição bastante comum entre diferentes sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas e das terras altas andinas, e que desempenhava importante papel dentro da estrutura social dessas distintas sociedades. A maioria dessas sociedades possui um modo específico de preparo das bebidas alcoólicas, geralmente a partir de frutas e raízes. Conforme as informações cedidas pelos cronistas coloniais, a bebida, era realmente alcoólica, fermentada por muitos dias, seguindo um complexo ritual realizado por ocasião da execução de um inimigo. Eram preparadas e depositadas em grandes potes de barro decorados, cabendo às mulheres sua produção.

O padre Yves D'Évreux registrou o apreço dos indígenas pela bebida fermentada *cauim*: “gostam tanto de vinho a ponto de a embriaguez ser considerada por eles, e até mesmo pelas mulheres, uma grande honra” (ÉVREUX, 2007: 70). O consumo era coletivo, chamavam parentes e os amigos de outras aldeias, a beberagem durava dias, até se esgotar o estoque da bebida, e servia para cumprir rituais bem marcados. O consumo de bebidas fermentadas acontecia por ocasião da colheita, guerras, ritos de nascimento, de passagem, cerimônias fúnebres e outras celebrações. “Os índios cauinam, bebem excessivamente, saltam, dançam e cantam por espaço de dois ou três dias” (ABBEVILLE, 1975: 339).

A preparação das bebidas atravessava a vida das índias, desde a infância. O preparo das bebidas e seu consumo possuía múltiplos significados, a ingestão proporcionava momentos sociais, que oportunizavam a conservação da memória do grupo, ademais, a perpetuação da cultura Tupinambá, já que, nas ocasiões reuniam-se jovens, homens e mulheres que rememoravam os feitos passados. Se faziam uso da bebida fermentada em rituais de xamanismo, como alimento ou divertimento (SZTUTMAN, 2012).

A preparação do *cauim* era marcada por atividades ritualísticas, havia uma divisão por classe de idade, apenas as mais velhas (a partir dos 40 anos), conhecidas *Uainuy*, eram as que presidiam as atividades e confeccionavam e decoravam os grandes vasos de barro para receber a bebida, as jovens *Kugnammu* (15 a 25 anos) mascavam os vegetais, procedimento para fermentar a bebida e servem primeiro aos anciãos presentes no ritual.

As jovens que mascam e servem são parentes dos que oferecem o festim (ÉVREUX, 2007: 82).

O padre Claude D'Abbeville descreveu com riqueza de detalhes os procedimentos para fabricação do cauim entre os Tupinambá, que poderiam ser feita de frutos ou raízes, na época dos caju que durava de quatro a cinco meses confeccionavam do sumo dessa fruta, que chamavam "*caju-cauim*, branco e excelente, forte como os vinhos regionais de França". Após fabricarem colocam dentro de grandes vasos de barro confeccionados para a solenidade, "cheios os recipientes, bebem sem cessar até esvazia-los". Produziam também da mandioca, que são colocadas para ferver, depois de cozidas, "juntam as mulheres em torno dos recipientes, tomam as raízes e as mastigam para cuspi-las" depois dentro de outros vasos. "Cobrem os vasilhames e guardam-nos até que se reúnam todos para cauinar" (ABBEVILLE, 1975: 321).

O grupo indígena dava muita atenção ao consumo de bebidas fermentadas, as narrativas dão indícios de que somente as grandes famílias, em que com a grande parentela, formada por filhas, netas comandadas pelas mais velhas, forneciam as maiores festas para consumo de bebidas, o status de uma chefe e de um principal muitas vezes estava relacionado à quantidade de bebida produzida. O cauim, ou melhor, a festa, constituía acontecimentos que permitiam recordações, um lugar de encontros, de relações sociais, um lugar de troca de ideias, pois o momento reunia jovens e anciãos, homens e mulheres, "depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar", comentam o que se passou durante o dia e "lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente" (ABBEVILLE, 1975: 346).

3.5 A agência das mulheres na produção da cerâmica

As narrativas históricas possuem muitas descrições de práticas culturais que nos permite pensar alguns aspectos do jeito de ser dos Tupinambá. Os cronistas, além das descrições sobre a organização das aldeias, a alimentação, a forma de cultivo, é possível encontrarmos descrições referentes a produção de vasilhames de barro que eram confeccionados pelas mulheres indígenas para serem utilizados no preparo e consumo de alimentos e também em contextos rituais.

Na América portuguesa que hoje chamamos de Brasil, a produção da cerâmica é feminina, ainda que, essa atividade possa envolver homens. Tania Andrade Lima (1987), ao fazer um estudo acerca da produção cerâmica indígena no Brasil, aponta que “Entre os indígenas do Brasil, a fabricação da louça de barro está ligada à área doméstica, constituindo-se em domínio quase que exclusivamente feminino” (LIMA, 1987: 173). Algumas exceções são apontadas como no caso dos Yanomâmi, e entre os Juruna e Tapirapé onde os homens são responsáveis pelo fabrico de determinados objetos cerâmicos. Berta Ribeiro comenta, com base em observações feitas por Orlando Vilas Boas, que entre os alto-xinguanos o barro é moldado pelas mulheres (RIBEIRO, 1989: 52). A arqueóloga Fabíola Andreia Silva (2000), aponta o fabrico das coisas de barro como atividade feminina no povo Karajá e Assurini.

A respeito da cerâmica nas crônicas, aparecem os termos vasos, potes, panelas, alguidares, pratos, frigideiras, vasilhas ou vasilhames para designarem o utensílio produzido a partir da queima da argila, esses recipientes surgem em diversos trechos, em atividades domésticas, assim como, associados a importantes contextos da cultura deste grupo. Sobre o fabrico da cerâmica os cronistas são unânimes em descrever a atividade de fazê-la como uma tarefa feminina. A produção e a utilização de vasilhames cerâmicos ligam-se, diretamente às atividades alimentares, necessidade básica de sobrevivência, envolvendo e entrelaçando os indivíduos do grupo em seu convívio social. No universo cosmológico, a cerâmica demanda uma forte carga simbólica, pois os cerimoniais e rituais que fortalecem a unidade mítica entre os indivíduos são mesclados por artefatos específicos de cerâmica (ABBEVILLE, 1975).

As crônicas que utilizamos como fontes não forneceram informações que pudessem complexificar a produção da cerâmica, não sabemos, por exemplo, quais eram as figuras pintadas na superfície dos vasos. Ponderando as variações entre as narrativas míticas dos grupos de índios, um importante caminho, vem dos escritos do padre Fernão Cardim, que esteve em convívio com grupos Tupi na Bahia, em 1583. Nas suas observações, refere-se a uma cobra chamada pelos índios de Manina, a pele desta cobra motivavam as pinturas indígenas: “a cobra anda sempre na água, é ainda maior que a sobredita [Sucurijuba], e muito pintada, e de suas pinturas tomaram os gentios deste Brasil, pintaram-se; tem-se por bem-aventurado o índio a que ela se amostra” (CARDIM, 1980: 88). Esse fragmento pode ser uma alusão importante para pensarmos um ponto de vista sobre a cosmologia dos tupis. Vários grupos indígenas remetem seus grafismos, cores, padrões a espécies da flora e da fauna, geralmente a pele de cobras, ou a escamas

de peixe, aplicando-os a superfícies de objetos, tais como, a cerâmica, assim como aplicado ao corpo humano (NAVARRO, 2016: 112).

Como fonte de estudo para os pesquisadores, a cerâmica é de vital importância: primeiro, por ser um dos principais sinalizadores de sítios arqueológicos pré-coloniais; depois, porque permite a análise e a compreensão da dinâmica social e cultural dos grupos antigos no território por eles ocupado. A cerâmica conforme Patrícia Schneider:

Corresponde ao reflexo do comportamento social do grupo que as produziu, sendo, inclusive, uma delimitadora funcional na medida em que são as mulheres que as produzem. Produção e utilização do vasilhame ligam-se diretamente às atividades alimentares, necessidade básica de sobrevivência, envolvendo e entrelaçando os indivíduos do grupo em seu convívio social. Em um universo mitológico, a cerâmica demanda uma forte carga representativa, pois os cerimoniais e rituais que fortalecem a unidade mítica entre os indivíduos são mesclados por artefatos específicos de cerâmica (MACHADO, P. SCHNEIDER, F. SCHNEIDER, 2008: 17).

Em muitos casos, a relação dos Tupinambá com as cerâmicas que as mulheres indígenas produziam foi central para a interpretação das dinâmicas desses grupos pela América do Sul, tanto antes como depois do contato com o europeu. Foi por meio do estudo dos fragmentos cerâmicos que muitos arqueólogos chegaram à conclusão de que a economia desses grupos era baseada na agricultura, e que a mandioca era a principal planta cultivada. Além da agricultura, eles viviam da coleta, da caça e da pesca. As aldeias eram, segundo os estudos da cultura material, localizadas em topos de morro, com quatro a oito casas dispostas em torno de uma praça central (NOELLI, 1996, 1998, 2008).

As cerâmicas encontradas em escavações arqueológicas associadas a tais grupos, foram representados arqueologicamente pela Subtradição Tupinambá, seriam descendentes de antigas populações do tronco Tupi que teriam se expandido a partir da Amazônia central. Nesta região, assim como por quase toda a calha do rio Amazonas e por alguns dos seus principais afluentes, esses antigos grupos Tupi produziram vestígios materiais ligados à Tradição Polícroma Amazônica (TPA). Nesta perspectiva, e do ponto de vista arqueológico, as Subtradições Tupinambá e Guaraní seriam identificadas ao longo do litoral atlântico, nas áreas de mata atlântica, nos vales do sul do Brasil e no entorno deste, e em algumas outras regiões (NOELLI, 1996, 1998, 2008). Tais

agrupamentos possuiriam uma cultura material semelhante, o que permite falar em uma Tradição Tupiguarani²³.

Os estudos produzidos pelos arqueólogos André Prous, José Brochado e Francisco Noelli são importantes por evidenciar a complexa tecnologia empregada no fabrico e a decoração utilizada na superfície dos vasos, que no geral, apresentam um elaborado padrão decorativo, fundo/engobo branco, e com grafismo nas cores preto e vermelho (PROUS, 1992, 2006; BROCHADO 1984). André Prous (1992) apontou que os vasilhames cerâmicos Tupinambá eram confeccionados a partir da técnica de roletes²⁴. Quanto à forma, possuem formatos mais abertos de boca retangular, circular e elíptico, podendo alcançar 75 cm de diâmetro com profundidade que varia entre 9 e 15 cm (vasilhas abertas); outro formato comum são os vasos fechados e carenados²⁵ de boca elíptica, frequentes em coleções do Rio de Janeiro e da Bahia, nessas o ombro está sempre decorado por ungulações²⁶; outro contorno são as talhas igaçabas, essas eram levadas ao fogo, pelo menos para à preparação da bebida fermentada, apresentam ombro reforçado.

Em relação aos vasos abertos é predominante na superfície interna uma decoração pintada seguindo o mesmo padrão em várias localidades, também foram encontrados vasos com decoração externa, porém com menor frequência. O lábio recebe um tipo de decoração e a parte central recebe outra, conforme figura abaixo.

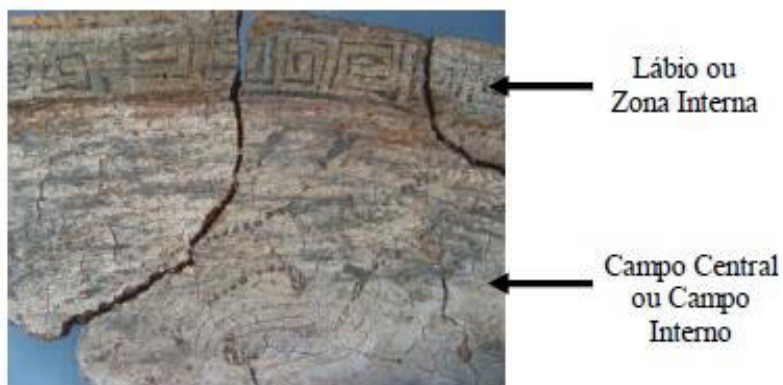
²³ A respeito da tradição Tupiguarani, Brochado aponta: (...) o que se denominou impropriamente como tradição Tupiguarani são na realidade duas extensões distintas da tradição Policrômica Amazônica no leste da América do Sul, dividida em duas sub-tradições que representam as cerâmicas produzidas pelos grupos Tupi: Guaraní e os Tupinambá, os quais tiveram histórias totalmente separadas durante os últimos dois mil anos (BROCHADO, 1991: 85).

²⁴ Técnica de confecção da cerâmica que consiste em superpor roletes de pastas de comprimento variável, em sentido circular até construir as paredes do vaso (CHMYZ, 1966: 07). Talvez 99,5% ou mais, da cerâmica do sul do Brasil foi confeccionada com esta técnica (Ribeiro, 1977: 50).

²⁵ Forma de bojo que se apresenta com um ângulo agudo na parte central do vaso (CHMYZ, 1966). “É uma característica da cerâmica pintada Tupiguarani.” (RIBEIRO, 1977: 51)

²⁶ “Tipo de decoração composta de incisões produzidas pelas unhas sobre a superfície cerâmica” (CHMYZ, 1969: 20).

Figura 3 Características decorativas das cerâmicas abertas. Fonte: OLIVEIRA, Kelly de. Estudando a cerâmica pintada da tradição Tupiguarani: a coleção Itapiranga, Santa Catarina. Porto Alegre, 2008: 45



Alguns vasos abertos com o mesmo padrão estilístico foram encontrados no Maranhão em 2005 pelo arqueólogo Deusdedit Leite Filho em escavação em bairro de São Luís chamado Vila Conceição. Os recipientes localizados apresentam dimensões variadas, e são decorados na parte interna com motivos em forma de arabesco, labirintos e volutas nas cores vermelhas sobre fundo branco, e destaque nas bordas com faixas na cor preta ou vermelha (LEITE FILHO, 2010: 13).

Figura 4 - Vasilhas encontradas em São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada. Foto: Karen Cristina. Acervo: Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão



Outros vasos em formato retangular, também, foram encontrados em escavação no Maranhão e associados aos Tupinambá como fabricantes. Esses grandes vasilhames foram considerados como urnas funerárias, pois nelas foram encontrados restos de esqueletos. Em outros potes que estavam juntos a urna, a superfície interna pintada apresentava padrão característico da tradição arqueológica Tupiguarani. Todas essas foram descobertas no município de Icatu próximo a São Luís (LEITE FILHO & LEITE, 2005). Essas coleções cerâmicas encontram-se no Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão.

Figura 5 - Vasilhas encontradas em Icatu próximo a São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada. Foto: Karen Cristina. Acervo: Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão



A tecnologia que envolve o fabrico e a presença de um padrão decorativo nas cerâmicas traz à tona o papel da produção feminina na perpetuação da cultura indígena, visto que, esses objetos são portadores de uma significação social, de uma locução das mulheres sobre a sua sociedade na qual elas estão inseridas. No entanto, grande parte dos estudos, sejam eles de origem antropológica ou arqueológica, ocultaram os sujeitos que produziram as cerâmicas que são abundantes em contextos arqueológicos, tal postura por parte de muitos profissionais produtores de conhecimento acerca da cultura indígena, acabou por silenciar o papel das mulheres na produção da cultura material no Brasil.

Esse ocultamento da agência das mulheres na produção da cerâmica tem relação com a abordagem positivista e descritiva da Arqueologia brasileira marcada pela definição e classificação de vestígios em fases e tradições arqueológicas, sem problematizarem a favor da ligação entre as evidências materiais e as populações indígenas, mais especificamente as mulheres indígenas que são as produtoras de muitos dos achados arqueológicos. Por outro lado, o que se percebe é que mesmo a documentação escrita indique uma forte presença feminina nas produções das cerâmicas, ainda é recorrente o emprego em estudos, principalmente, em grandes manuais que norteiam as análises dos fragmentos cerâmicos, a utilização do masculino neutro para se

referir as pessoas que produzem essa natureza material, o que invisibiliza o feminino (WICHERS, 2017).

3.6 As índias nas guerras e nos repastos antropofágicos

Com o intuito de estabelecer novos olhares sobre a guerra e o repasto antropofágico, as fontes apontam que as mulheres exerciam um papel ativo nos procedimentos que antecediam a prática da guerra e nos rituais posteriores. A participação feminina é demonstrada principalmente como guerreira, no preparo e no carregamento dos alimentos. As características guerreiras das índias foi a condição para a construção da alteridade do feminino selvagem, da subversão da moral e da ordem²⁷.

O antigo mito greco-romano das mulheres amazonas ganhou vida na América. Ao longo do século XVI são várias as representações textuais e até iconográficas que empregam essas características místicas às índias. Colombo, Vespúcio, Carvajal, e mesmo, o padre Yves D'Évreux descreveram a respeito da presença das Amazonas no Novo Mundo. Com a chegada dos europeus, essa representação se estendeu as índias envolvidas em expedições guerreiras, hábeis no manejo com as flechas (ORL-SWAIN, 1999, 2014; OLIVEIRA, 2012: 81).

O padre Évreux (2007: 29), referiu que as Amazonas habitavam numa ilha muito grande, “cercada pelo grande rio do Maranhão, ou das Amazonas, que está em uma foz de 50 léguas de largura e que essas amazonas eram no passado mulheres e filhas dos tupinambá”, que se retiraram da companhia e do domínio deles “seduzidas e guiadas por uma delas”; que, internando-se por aquelas terras ao longo deste rio, descobriram afinal uma linda ilha, onde se reconheceram, e em certas épocas do ano “aceitam por companheiros os Acaiús, os homens das habitações mais próximas”. Se tiver um menino, ele pertence ao pai, que cuida dele logo depois de desmamados; se, porém, é menina, fica com a mãe em casa. “Eis a voz geral comum”. Este trecho se assemelha as descrições das Amazonas da antiguidade grega, a existência de lugares longínquos e imprecisos, onde

²⁷ Conforme a historiadora Tânia Navarro-Swain: “A imagem das Amazonas assombra o imaginário social em sua negação absoluta da norma e incorporação progressiva ao domínio do ilusório e do mítico assegura cada vez mais uma ordem patriarcal, masculina e heterossexual, onde os valores e as qualificações do feminino se centralizam a reprodução, logo, a maternidade. A exclusão das Amazonas do campo do racional e do conhecimento retira do imaginário sua existência enquanto brecha na ordem do falo e da dominação masculina contribui, desta forma, à instauração de práticas normativas e institucionais de polarização de gênero, baseadas no conceito “natural”, do biológico determinante” (NAVARRO-SWAIN, 1999: 117-133).

existiam grupos de mulheres autossuficientes que rejeitaram as convenções femininas tradicionais, elas eram hostis, viviam isoladas dos homens (embora elas os usassem para ter filhos), elas mostravam uma reputação militar e habilidades físicas masculinas.

Conforme o padre, o termo Amazonas foi imposto por alguns portugueses e franceses a algumas índias “devido à semelhança que elas tinham com as antigas amazonas por causa de sua separação dos homens”. Porém, alerta que existem algumas diferenças, “não cortam a mama direita”, mas vivem como todas as outras indígenas, “ágeis e destros no manejo do arco, e nuas se defendem dos seus inimigos como podem” (ÉVREUX, 2007: 29).

O atributo guerreiro dos índios é considerado a força determinante mais expressiva de sua cultura, responsável por moldar, inclusive as relações entre os gêneros, vários cronistas destacaram o costume, entre eles, Abbeville (1975: 229) informa que “não existe debaixo do céu nação mais bárbara e cruel que a dos índios do Maranhão e circunvizinhanças”. Évreux (2007: 24), afirma que “não a nação alguma mais inclinada à guerra e a viagens pelo desconhecido como estes selvagens. Quatrocentas ou quinhentas léguas nada são para eles quando vão atacar os inimigos e fazê-los escravos”.

Ao analisar a função social da guerra entre os Tupinambá, Florestan Fernandes (1970), o considerou elemento básico na reprodução social do grupo. Dava sentido e coesão social: a preparação e o ritual antropofágico envolviam não apenas os membros da aldeia, como também os aliados. Era por meio dela que homens e mulheres confirmavam seus prestígios no grupo.

As guerras eram a base das relações entre os grupos indígenas, e se decidiam pelos conselhos que reuniam os anciãos. “Em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos velhos que em seu tempo mostraram-se valentes na guerra”. Nas reuniões, primeiro “preparam o cauim e fumam à vontade.” Depois, escutam os anciãos e “aceitam sem discussão tudo o que os velhos resolvem a favor da paz ou da guerra”. Escolhem um chefe para comandar a expedição, o escolhido “vai de cabana a cabana exortando homens e, com grandes gritos, dizendo-lhes como se devem preparar para a guerra” (ABBEVILLE, 1975: 229). Posteriormente, iniciavam os preparativos para a guerra, o padre Yves D’Évreux, demonstrou a importância dos saberes femininos, principalmente os nutricionais para o sucesso do empreendimento:

Em primeiro lugar, as mulheres e suas filhas preparam a farinha de munição, e em abundância, por saberem, naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa para um exército, por transformar

os mais valentes em covardes e fracos, os quais em vez de atacarem o inimigo buscam meios de viver (ÉVREUX, 2007: 25).

As índias eram capazes de construir grandes quantidades de alimentos transportáveis e duráveis, visto que, os indígenas não podiam passar longos períodos da guerra sem se alimentarem, podendo comprometer o resultado final do confronto. A guerra, assim como todo o modo de vida desse povo, repousava no trabalho feminino, o que poderia elevar o status delas no grupo (CAIRES, 2012). Em outras passagens, elas ainda surgem como as incentivadoras da guerra e do rito antropofágico. No capítulo intitulado *Da vinda dos Tremembés, como foram perseguidos, suas habitações e seus procedimentos*, o padre Évreux descreveu o confronto dos Tupinambá com os Tremembé que moravam no litoral maranhense. Na ocasião as índias se engajaram, principalmente as “mães e mulheres, que insistiam pela vingança”, se organizaram e fizeram um acampamento para aguardar o melhor momento para atacar, nesse intervalo elas levaram água, providenciaram o fogo e prepararam comidas (ÉVREUX, 2007: 147).

As fontes informam que a principal motivação para a guerra era o ritual da vingança, que implicavam na captura de inimigos e a execução. “Não fazem guerra para conservar ou estender os limites de seus pais”, e nem para enriquecer, “mas, unicamente pela honra e pela vingança”. Sempre que são ofendidos pelos grupos inimigos ou “sempre que se recordam dos seus antepassados ou amigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos”, a fim de “vingar a morte de seus semelhantes” (ABBEVILLE, 1975: 229).

Ainda que questionada a existência da prática de repastos antropofágicos, diversas passagens das narrativas descrevem as atuações das mulheres no ritual o que merece destaque neste estudo. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, no artigo *Imagens de índios do Brasil no século XVI*, em relação às referências à prática antropofágica nas narrativas, ressaltou que decorreriam de uma construção tramada ao longo do século XVI, para a autora as menções da prática foram arquitetadas pelo imaginário da Idade Média dos cronistas, não sendo esse costume existente entre os índios.

O historiador Ronald Raminelli abordou as primeiras impressões acerca das mulheres indígenas na América portuguesa, tendo como fontes relatos de conquistadores e missionários. Ao analisar gravuras dos ritos antropofágicos em fontes do século XVI e XVII, percebeu nas representações de rituais a forte presença feminina, principalmente das mais velhas, no entanto, acredita que o destaque dado às mulheres estaria mais para um indício da misoginia europeia e cristã do que a realização dessa expressão sociocultural indígena (RAMINELLI, 1994).

O antropólogo e historiador João Azevedo Fernandes em *De Cunha a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, publicada em 2003, ao analisar as fontes quinhentistas a respeito dos Tupinambá, destacou a participação da mulher, principalmente as anciãs. Porém, contesta as conclusões de Raminelli no que concerne ao destaque dado às mulheres no ritual antropofágico sejam fruto dos olhares misóginos. Tais imagens contrariam o predomínio masculino nas guerras de vinganças, declarando que os historiadores que defendem o ponto de vista lançado por Raminelli, “ainda não lançaram um olhar crítico sobre as reconstruções “androcêntricas” da sociedade Tupinambá” e ainda “considerar que os cronistas mentiram a respeito da antropofagia é um ato claramente etnocêntrico” (2003: 47).

Com ponderações, vale repensar a afirmação de João Azevedo Fernandes de que as práticas revelam a forte participação das mulheres no ritual antropofágico. Após a captura, uma série de procedimentos são tomadas pelos membros da aldeia até o dia que o corpo será sacrificado e comido por todos (com exceção do seu executor), em uma celebração “eucarística”, com o ato, a unidade do grupo era preservada (NAVARRO e LIMA, 2012: 143).

Os inimigos capturados no confronto eram levados em triunfo para a aldeia, “onde as mulheres, e principalmente as velhas, os recebem com imensa alegria, batendo com a mão na boca e dando gritos”. Se entre os prisioneiros jovens, “libertam-nos e os alimentam muito bem para que engordem; e dão-lhes suas filhas e irmãs por mulheres” (ABBEVILLE, 1975: 230). E assim vive até o dia em que deve ser morto e comido (ÉVREUX, 2007: 46).

Quando chegava o dia de execução do cativo, homens e mulheres cumpriam suas funções na trama da vingança, os homens “enfeitam-se com penas e outros adornos feitos de penas vermelhas, azuis, verdes, amarelas e de diversas cores vivas que sabem admiravelmente combinar”, enfeitam a cabeça e colocam seus colares de plumas. As moças usam ligas, “sem penas”, com fios de algodão retorcido, “de um dedo de comprimento, ligando certos frutos do tamanho de nozes”. Costumavam esvaziar esses frutos e encher com pequenas pedras, de modo que assim se tornam barulhentos (ABBEVILLE, 1975: 219).

As mulheres pintavam o corpo do cativo todo com variedades cores e o enfeitam de penas. “Para não serem julgados cruéis, dão-lhe então comida e bebidas à vontade. Passeiam-no em seguida pelas casas, choram-no e fazem-no dançar e saltar até faltar-se”. Enquanto isso, os índios bebem, dançam e cantam por espaço de dois a três dias, depois

as índias conduzem o prisioneiro, sempre amarrado pelo ventre, até o local em que deve ser massacrado (ABBEVILLE, 1975: 231). O que o capturou o inimigo na guerra é o que irá sacrificá-lo após longo discurso, “dá-lhe finalmente uma ou duas cacetadas atrás da orelha e quebra-lhe a cabeça, fazendo cair os miolos no chão”. Aproximam-se então às mulheres, “agarram o cadáver e lançam-no ao fogo até queimarem-se todos os pelos”. Depois de bem limpo, “abrem-lhe o ventre e retiram-lhe as entranhas. Cortam-no em seguida em pedaços e moqueiam ou assam-no”. Para isso usam uma espécie de grelha de madeira a que dão o nome de *bucan*, moquém. Deitam fogo em baixo da grelha sobre a qual colocam todos “os pedaços do pobre corpo estraçalhado: cabeça, tronco, braços e coxas, sem esquecer pernas, mãos, pés, inclusive entranhas ou parte delas, ficando constantemente os pedaços para bem assá-los”. Tudo bem cozido e assado, comem “os bárbaros essa carne humana com incrível apetite. Os homens parecem esfomeados como lobos e as mulheres mais ainda. Quanto às velhas, se pudessem se embriagar de carne humana de bom grado o fariam” (ABBEVILLE, 1975: 233).

Após a execução, os índios faziam escoriações em seus corpos, com a diferença única de que os homens se cortam por todo o corpo, e as mulheres se cortam do umbigo até as coxas, que fazem com um dente de cutia, muito agudo, e uma espécie de goma queimada, reduzida a carvão, aplicada sobre a chaga; e essas incisões nunca se apagam. As incisões representavam o protesto de vingança, sinal de força e valentia, quanto mais estigmatizados mais valentes e corajosos são reputados, no que também são imitados pelas mulheres de iguais qualidades (ÉVREUX, 2007: 45).

As descrições do ritual demonstram uma forte confirmação do prestígio de homens e mulheres junto ao grupo. Ambos têm seu valor inegável, e há uma consciência clara de que todo o grupo necessitava das atividades desenvolvidas por homens quanto por mulheres indígenas. Há ainda, a sugestão de que as velhas, as *Uainuy*, por meio do domínio de alguns saberes, possuíam um desempenho essencial, sobretudo na relação com o “inimigo”. A passagem por descrições, do preparo e consumo do cauim, da produção da cerâmica, da guerra e ritual antropofágico revelam o papel central que elas possuíam ao comandarem esses rituais.

O principal objetivo do capítulo foi trazer à tona os indícios que despontam que os Tupinambá guardavam em sua sociedade (religião, cosmologia etc.), outras significações para o universo feminino, que não coincidem com os estereótipos forjados pelos europeus. Ainda que nem sempre seja possível identificar todos os papéis exercidos pelas indígenas, é possível perceber que o corpo biológico e a suposta fragilidade

feminina não impediram que elas exercessem diferentes funções, muitas dessas prestigiosas e indispensáveis para os membros de seu grupo (JULIO, 2017). O que sugerimos era que havia capacidades e modos de poderes e agências especificamente masculinos e femininos nas sociedades indígenas. Mesmo que houvesse assimetria entre os gêneros, as índias eram educadas desde a infância para cumprir funções que asseguravam um papel central na economia, e em todo o conjunto de valores a elas associados que proferem uma representação da identidade feminina.

Sem dúvidas que a relação com o Velho Mundo, através dos projetos coloniais resultou em profundas mudanças nos papéis de gênero, as funções passaram a serem, rigidamente, definidas e as mulheres foram sendo relegadas a um papel subalterno. As esferas que antes conferiam relevância a elas foram atingidas, entre outras razões, pela transformação na organização do espaço ocasionada pelo contato com a cultura cristã ocidental, embora as mulheres indígenas tenham adaptado suas próprias tradições culturais para resistir à imposição dos europeus.

CAPÍTULO IV

De feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionária: as ações e reações das mulheres indígenas Tupinambá frente ao empreendimento franco-ameríndio

Neste capítulo, o caráter histórico da experiência das mulheres indígenas será analisado através das diferentes atuações das índias: auxiliando os padres nas atividades missionárias, manejando relações de concubinato com os franceses, e, sobretudo, resistindo contra a imposição civilizatória empreendida pela empresa colonial francesa no Maranhão. Ao abordar esses casos, pretendo demonstrar como a situação de contato com os franceses no Maranhão forneceu oportunidades para a atuação política e religiosa de algumas indígenas, aproveitadas por elas, independentemente, da posição na hierarquia colonial, pois, diferentes táticas foram desenvolvidas por elas naqueles espaços em construção, cabe aqui mencionar, que elas não reagem de forma semelhante em relação às suas demandas frente ao colonizador, mas por motivos distintos, de acordo com suas expectativas e posições.

4.1 Táticas femininas no cotidiano colonial franco-ameríndio

Aprofundar as considerações acerca dos estudos sobre o cotidiano se mostra de grande importância para a reflexão em torno das formas de resistências femininas. Muitas vezes, é na vida de todo dia, que os historiadores encontram o caminho de entendimento do conhecimento histórico produzido pelos indivíduos nas relações sociais. Sobretudo, num ramo da História onde as experiências de vida são fundamentais para compreensão da mesma. Acerca destas considerações, as ponderações feitas por Michel de Certeau (1994: 41), no livro “A invenção do cotidiano” é essencial. O autor argumenta que os mecanismos de poder, regulamentação e disciplinamento da sociedade que tentam regular e controlar a vida dos homens e mulheres, podem ser burlados através de práticas, táticas e estratégias de sobrevivência que os indivíduos criam na dinâmica cotidiana. A vida social torna-se espaço de negociação dentro de um cotidiano improvisado, sempre possível de ser reinventado.

As mulheres indígenas, por exemplo, vendo seus espaços de poder limitados pelas normas implantadas pelos colonizadores àquela sociedade, precisaram agir de forma a

identificar as fragilidades dentro da lógica social na qual se inseriram ou foram inseridas pelos franceses. Por consequência, a experiência adquirida nestes espaços possibilitava a criação de outras lógicas que, na maioria das vezes, divergiam daquelas colocadas pelos colonizadores, ou seja, os sujeitos em interação assimilam o espaço e lhes atribuem novos significados a partir de suas ações cotidianas.

As ações elaboradas pelas mulheres indígenas no cotidiano colonial, refletem aquilo que Certeau denominou de táticas. Acerca do conceito de tática, o autor explica:

[...] chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo” [...] e no espaço por ele controlado (CERTEAU, 1994: 33).

As índias possivelmente desenvolveram várias estratégias, bem como diversas táticas para melhor sobreviver ao panorama colonial. Ao usufruírem dos espaços de atuação política disponibilizados a elas, as índias, defendiam os seus interesses e do grupo das quais faziam parte. Conversões ao cristianismo superficiais, relações concubinatos com os franceses, etc. eram algumas das táticas utilizadas por elas. Subvertiam as estratégias dos colonizadores e as consumiam, beneficiando-se. Nas palavras de Certeau:

[...] subvertiam-nas a partir de dentro – não as rejeitando ou transformando-as (**isto acontecia também**) – mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização [...] Eles metaforizaram a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros no sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificando-o sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante (CERTEAU, 1994:35).

Era por meio da lógica de interação com o poder dominante, na qual elas estavam inseridas, que resistiram e conseguiram posicionar-se de forma criativa. A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida em *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, ao dialogar com a Antropologia observou as respostas ativas e criativas dos indígenas diante da colonização, e destacou que as sociedades nativas participaram ativamente das relações com os europeus, aproveitaram da oportunidade de fazer alianças, o que permitia a certos grupos indígenas destacarem-se de modo singular.

4.2 *As moças de boa cepa: as esposas e filhas dos principais*

Como vimos no primeiro capítulo, as lideranças indígenas eram fundamentais não somente pela representação de seus iguais, mas também pelas relações políticas que estabeleceram com os colonizadores franceses, eram índios e índias valorizados pela necessidade de manutenção do projeto colonial, indispensáveis nas guerras contra potências europeias e, principalmente, por reprimir grupos indígenas que ameaçavam o empreendimento. As chefias nativas, por sua vez, souberam obter vantagens ao se apropriarem dos códigos culturais para fortalecer sua própria liderança e garantir o atendimento dos interesses de sua parentela. Ambas as partes possuíam interesse na aliança franco-ameríndia.

A situação de proximidade com as autoridades francesas forneceu oportunidades, ainda que limitadas para a atuação de algumas mulheres da parentela dessas lideranças, porém devemos levar em consideração que estas índias estavam sendo inseridas numa sociedade patriarcal que as subalternizavam, enquanto mulher e índia. Mas, elas ainda possuíam mais opções para negociarem melhores condições de sobrevivência pelo fato de pertencerem a essas famílias das chefias tradicionais do sexo masculino, caso contrário, seriam como a maioria das índias que viviam em situações de extrema fragilidade social, as nativas escravas capturadas nos confrontos bélicos e de muitas outras que tinham sua mobilidade bem mais restringida, por exemplo. A condição de filhas e esposas dos índios *principais* garantia algum tipo de reconhecimento.

Num contexto em que diversos destes índios e índias haviam vivenciado a escravidão nas proximidades de Pernambuco e em que se buscava atraí-los como aliados e vassalos, observamos alguns limites da aplicação das leis francesas na colônia. Buscando manter a ordem, os capitães Daniel de La Touche, Nicolau Harlay e Francisco Rasilly instituíram leis com o intuito de conservar o bem-estar e a segurança da colônia, entre as normas, além da proibição do adultério com as mulheres dos índios sob pena de morte, proibiam práticas desonestas com as filhas dos nativos:

Ordenamos e proibimos a todos que não pratiquem qualquer ato de desonestidade com as filhas dos índios, sob pena, pela primeira vez, de servir o delinquente como escravo na colônia por espaço de um mês, pela segunda de trazer ferros aos pés por dois meses e pela terceira vez, trazidos a nossa presença mandaremos infringir o mandamento que for justo (ABBEVILLE, 1975: 195).

Do mesmo modo, o padre Yves D'Évreux mencionou que os escravos não podiam tocar na esposa do *principal*, sob pena de serem flechados, e a mulher morta ou pelo menos bem açoitada, e devolvida aos pais. Com a implantação das leis francesas, os capitães recomendavam que conduzissem os adúlteros ao Forte de São Luís para serem punidos. O mesmo padre descreveu o adultério cometido pela esposa do *principal* Uirapirã, e um escravo. O *principal* expôs o ocorrido aos padres e ao senhor de Pesieux que respondia no Forte na ausência de Daniel de La Touche, que, tendo ouvido a denúncia, mandou colocar ferros nos pés do escravo, na ocasião o líder indígena pediu a morte do cativo; respondeu-lhe o capitão, que Deus tinha ordenado em sua lei que deveriam morrer tanto o homem como a mulher adúltera, no entanto o *principal* não concordava com a morte da esposa, alertava ele que por questão de segurança da ordem e em “virtude de ela ter muitos parentes” que se vingariam dos franceses (2007:49).

O tratamento conferido a estas mulheres revelam que tanto os padres quanto os capitães optaram pelos cuidados para evitarem problemas que pudessem colocar em risco o projeto colonial. A aproximação entre as autoridades e os principais e seus filhos e filhas, bem como o tratamento dispensado as suas esposas, sem dúvidas, demonstra as limitações das ações políticas dos padres e capitães que em diferentes situações tiveram que recuar e optar pela adoção de abordagens mais brandas. Cabe lembrar que tais tratamentos tinham como base a situação fronteiriça que se encontrava a região que oportunizou negociações mais cautelosas.

Embora, respeitadas como aliadas e consideradas livres e em condições mais favoráveis em contraste com a vulnerável condição social que viviam muitas índias, no entanto, devemos ponderar a ideia de liberdade concedida a elas. Conforme coloca Verena Stolke (2006) em *O enigma das intersecções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI e XIX*, a concepção de liberdade não correspondia a igualdade, uma vez que estavam mergulhadas em uma sociedade rigidamente hierarquizada onde o gênero, raça e condição influenciaram seu lugar nesse novo ordenamento. Ao passo que, a liberdade não satisfazia a autonomia destas mulheres que precisavam, primeiramente, abdicar de seus costumes tradicionais e se mostrarem aptas a aprenderem os códigos culturais da sociedade envolvente que passaram a serem importantes para elas administrarem suas posições.

Nas aldeias os padres passaram a conviver diariamente com estas mulheres, porém silenciaram na maioria das vezes seus nomes, suas funções e principalmente

resistem em mencioná-las como suas auxiliares. No entanto, pode-se ler nas entrelinhas elas auxiliando os padres de diversas formas. Por acreditarmos que as mulheres não ficaram restritas ao âmbito doméstico segundo os anseios dos religiosos, pode-se deduzir, em certa medida, que para a concretização dos objetivos do empreendimento era imprescindível os trabalhos destas mulheres, esperava-se delas auxílio nas obras públicas, bem como na manutenção e na realização dos trabalhos missionários através do fornecimento dos alimentos e da colaboração nas atividades catequéticas. Nesse sentido, quais as ações das mulheres possibilitaram o projeto colonial francês?

A permanente necessidade de manutenção das aldeias missionárias e de todo o projeto colonial nos conduz aos trabalhos das mulheres, cuja efetivação do domínio francês dependia, em certa medida, da atuação delas. Nesse sentido, podemos enxergá-las principalmente alimentando os padres, capitães e o exército de homens (franceses e Tupinambá) destinado as expedições de reconhecimento do território. Os padres reconheceram as dificuldades de sobreviverem naquelas terras sem o auxílio alimentar, informou o padre Claude D'Abbeville que enquanto esteve entre os Tupinambá os alimentos eram ofertados a ele e aos demais padres em abundância: “cuidavam as mulheres em trazer-nos farinha, frutas, carne, peixe assado (isto é, tostado), e outras coisinhas, apenas sabiam da nossa chegada” (ABBEVILLE, 1975: 107). Os alimentos provinham dos trabalhos femininos, em outro momento o mesmo padre mencionou que todas as manhãs vinham as mulheres trazer “seos paneirinhos, feitos de folhas de palmeira, contendo. peixes apanhados durante a noite, e mais outras coizas para nossa alimentação” (ABBEVILLE, 1975: 67).

Percebemos algumas referências a atuação delas na organização das expedições que, em alguns casos saíam da fronteira colonial. O capitão Daniel de La Touche e seus auxiliares organizaram algumas expedições que possuía distintos objetivos: obter escravos, examinar gêneros que pudessem dar lucros, aproximar-se de grupos indígenas mais distantes oferecendo-lhes proteção e mercadorias em troca de apoio ao projeto colonial, sustar conflitos existentes entre os Tupinambá e alguns grupos que ameaçavam o empreendimento etc. Antes dos empreendimentos haviam os preparativos, tais como a fabricação de canoas pelos índios mais jovens e a produção dos alimentos que seriam levados na viagem. Eram as mulheres e suas filhas que principiavam a cozinhar os alimentos para serem levados nas viagens. As índias acreditavam na premissa que: “soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa num exército,

por transformar os mais valentes em fracos e sem animo, os quais em vez de atacarem o inimigo buscam meios de sobreviver” (ÉVREUX, 2007: 25).

Além do auxílio na produção dos alimentos necessários para o funcionamento do projeto, as mulheres trabalharam nas obras públicas, entre elas a construção do Forte de São Luís para a defesa dos indígenas e franceses naquelas terras. Em uma passagem sobre a construção da fortificação, o padre Évreux destacou a participação delas nos trabalhos:

Não trabalhavam somente os homens e sim também as mulheres e meninos, aos quais eles davam pequenos cestos para carregar terra conforme suas forças. Vi muitos meninos, com apenas dois ou três anos de idade, enchendo de terra pequenos cestos, com as mãozinhas, por não terem forças para usarem pás outros instrumentos para ajudá-los (ÉVREUX, 2007: 20).

Os trabalhos femininos para além das atividades referentes a sobrevivência dos grupos tornou-se imprescindível para que o modelo de missão pensado para aquelas aldeias funcionasse na prática. Os aspectos do cotidiano delas tiveram maior espaço nas crônicas quando estiveram relacionados com o andamento da conversão, quando estas aparecem executando tarefas ajustadas aos ideais dos padres de moralidade, obediência e castidade. Nesse sentido, alguns trechos dão indícios de que o prestígio destas índias foi utilizado pelos padres para a conversão de outros índios e índias. Em diferentes momentos dos relatos foi narrado o envolvimento de algumas mulheres com as atividades catequéticas. Contudo, as descrições não deixam de sinalizar o ideal de mulher esperado pelos padres, mas também podem indicar mudanças de condutas, visto que são apresentadas em alguns momentos como devotas.

Chamam, especialmente, atenção os registros que narram algumas índias envolvidas nas atividades catequéticas e sobretudo solicitando aos padres que batizassem seus filhos. Sobre essa questão o padre Claude D’Abbeville narrou o seguinte caso:

O mesmo aconteceu a outras do Maranhão, e todas ellas, cheia de natural devoção, vestidas de branco, trouxeram seos filhos, á maneira de França, para serem baptisados na nossa Capella de S. Francisco, como o foram, em presença de muitos velhos, e de outras pessoas, índios e francezes, com geral satisfação de todas as testemunhas de tão bonitas ceremonias, sendo estes os primeiros baptisados, que ahi se fizeram solenemente (ABBEVILLE, 1975: 104).

Há ainda o registro que se refere a uma moça chamada Tave Aauété. O padre Abbeville narrou que quando visitava a aldeia de *Januarem*, os padres reuniram-se com os *principais*, anciãos, homens e mulheres para reforçarem a necessidade da instrução e

do batismo para tornarem-se filhos de Deus, após a reunião uma jovem índia manifestou-se pedindo que sua filha fosse batizada, na mesma semana recebeu o sacramento:

Acabada a reunião, uma rapariga índia por nome Tave Auaété nos rogou para baptisarmos seo filho, com idade ele 2 annos, e lhe e promettemos fazel-o no dia seguinte, domingo, 30 de setembro. [...] depois de cantarmos o Veni Creator, e outras orações baptisamos a criança, que era uma menina, a quem demos o nome ele Maria (ABBEVILLE, 1975: 108).

O ritual do batismo do ponto de vista do catolicismo, era o reconhecimento dos indivíduos como parte da Igreja, e no contexto colonial, como parte do projeto colonial e religioso, e ainda, era o ritual, capaz de criar laços entre grupos distintos. Ao batizar os membros de algumas famílias, os padres buscavam tanto a aproximação com essas famílias, quanto conceder distinções a eles e suas crianças – a fim de que seus pais e mães, contribuíssem e influenciassem os demais índios a permanecerem envolvidos nas ações catequéticas e como vassalos do Rei de França. O que teria sido as motivações que levaram índios e índias a solicitarem o ritual do batismo aos missionários? Nesse contexto, o processo de constituição dos ditos indígenas em aliados e protegidos dos franceses começava pelo ritual do batismo, antes de ser um sinal da conversão era, possivelmente, para os nativos o passaporte de acesso as negociações com os padres e capitães, além de ter sido um dos meios encontrados por eles para adquirir distinção naquela sociedade.

Em uma festa para consumo de cauim que ocorria na aldeia chamada *Maioba*, os filhos do *principal* desta povoação estavam embriagados e se desentenderam e um deles foi ferido no ventre pelo outro. O *principal* sabia que o filho que agrediu e matou o irmão seria penalizado pelo ocorrido, imediatamente, foi ao Forte conversar com os capitães franceses em favor do vivo e foi orientado pelo filho ferido antes da morte que procurasse os padres, pois como haviam sido batizados por eles, possivelmente eles iriam interceder por pelo pai e pelo irmão, no Forte, para que não fosse morto pelos capitães (ÉVREUX, 2007: 57). Nesse momento, é perceptível que essa família utilizou da proximidade e da influência dos padres adquirida pelo batismo para atender suas necessidades. O que indica que o processo de conversão esperado pelos padres estava em andamento, mas não nos padrões esperado pelos religiosos.

Do mesmo modo que alguns índios souberam utilizar da influência dos padres para alcançar seus objetivos, os missionários também souberam aproveitar a posição e

habilidades das índias para a operacionalização da evangelização. Como só eram quatro padres e um deles faleceu, foram necessários auxiliares para catequisar os índios e índias, visto que eram muitas aldeias para poucos missionários. Além dos intérpretes franceses, algumas índias auxiliaram na missão. A esposa do *principal* Japiáçu, por exemplo, surge na narrativa auxiliando os padres, era ainda filha de importante *principal* chamado *Suassuac* que foi catequisado por ela (ABBEVILLE, 1975: 109). Outro caso mencionado foi o de Ana, filha de *Japiáçu* que, assim, como sua mãe também exercia atividades de instrução catequética entre os índios. Claude D' Abbeville mencionou que Ana “era a mais instruída no conhecimento de Deus”(1975: 102).

Essas situações podem indicar um certo grau de inserção desses índios e índias no mundo colonial movendo instâncias para melhor sobreviverem neste novo ordenamento. De certo modo, houveram mudanças de condutas, mas não o apagamento de práticas indígenas, nem tampouco a permanência de práticas antepassadas intactas. Nos comportamentos indígenas as permanências e mudanças se confundem. Ao passo que reconstituem códigos de valores de percepção do mundo no qual os indígenas estão inseridos.

Sobre essa questão, o padre Yves D'Évreux registrou o comportamento de uma índia, pertencente à família “das boas linhagens da Ilha”, que foi nas terras de Pernambuco, ainda bem pequena vendida como escrava a D. Catarina Albuquerque, sobrinha do vice-rei das Índias Orientais, a menina índia “educou-se tão bem a civilização que, se a vestissem à portuguesa, não se poderia facilmente dizer qual a sua origem, se portuguesa, se selvagem”, trazendo nos olhos “a vergonha e o pudor, que deve ter uma mulher, ocultando com cuidado a imperfeição do seu sexo” (ÉVREUX, 2007: 62).

Em contrapartida, nem todas couberam nos padrões esperados pelos padres, tampouco auxiliaram em suas atividades evangelizadores. Nesse sentido, Yves Évreux fez referência a uma índia que tinha certa proximidade com os padres e que morava na aldeia de *Eucatu*, era casada com um índio chamado de *Capitão*, meio-irmão do *principal Januare-Uaetê*, que quer dizer Cachorro Grande, referenciado pelos padres como “grande amigo dos franceses” (ABBEVILLE, 1975: 144; ÉVREUX, 2007: 32). Um certo dia a esposa do índio Capitão informou aos padres que seu marido desejava ser cristão, os padres lhe deram atenção pelo conteúdo da mensagem que ela foi levar, depois de alguns meses a mesma índia foi pedir as vestes (os parâmetros sagrados) dos padres, o que havia sido negado. A negação do pedido deixou o casal de índios insatisfeitos, o que levou o esposo da indígena a espalhar pelas aldeias que os franceses pretendiam escravizar os

Tupinambá e por isso todos deveriam abandonar a ilha, muitos chegaram a mudar-se para aldeias mais distantes (ÉVREUX, 2007: 33).

Em outra importante passagem foi registrado o discurso de uma índia Camarapim que não estava relacionada com o fato de ela constituir as famílias bem conexas aos franceses. Pelo contrário, ela pertencia a um grupo que havia guerreado em outros momentos com os Tupinambá e seus aliados adventícios, que merece ser aqui destacado, por ser ela o canal de comunicação no confronto bélico, entre o seu grupo e o exército formado por membros de diferentes aldeias tupis. Este exemplo, em que a mulher atua como mediadora, apesar da importância da função que exercia, não estava necessariamente numa posição de prestígio. Este trecho encontra-se no capítulo *Da partida dos franceses para o Amazonas em companhia dos selvagens* presente no relato de Yves D'Évreux, na ocasião a índia argumentou aos Tupinambá e franceses:

Por que trouxestes estas bocas-de-fogo (falava dos franceses por causa da luz, que saía das caçoletas de suas armas) para arruinar-nos, e apagar-nos da Terra? Pensas contar-nos no número dos teus escravos? Pois aqui estão os ossos dos teus amigos e aliados, cuja carne comi, e ainda espero comer a tua e a dos teus [...]. Jamais nos entregaremos aos tupinambás, eles são traiçoeiros. Eis aqui os nossos principais, que morreram vítimas dessas bocas-de-fogo de gente que nunca vimos. Se for necessário morreremos todos, voluntariamente, como fizeram nossos grandes guerreiros. Nossa nação é grande, e vingará a nossa morte (ÉVREUX, 2007: 31).

Atentando para outros contextos, em um trabalho sobre a Amazônia portuguesa, Almir Diniz Carvalho Junior escreve sobre a importância dos mediadores indígenas. O autor demonstra através do relato do padre jesuíta Felipe Betendorf (1625-1698), uma índia chamada Maria Moacara, e “principaleza dos tapajós” pelo jesuíta, esposa de um *principal*, que atuava nas alianças com os colonizadores e ganhou destes, distinção de seu poder e liderança de seu povo. Maria Moacara teria se convertido aos padrões morais cristãos, porém, entre os tapajós era consultada em tudo como um “oráculo”. Conforme, as informações complementares de Almir Diniz, era uma mulher entre mundos, surgiu no contexto colonial, era diferente de outras mulheres por possuir um poder que a fazia detentora de certos benefícios. Sobre essas mulheres, Almir Diniz, ainda ressalta, que o controle sobre essas mediações não era absoluto, uma vez que também agiam segundo as suas prioridades, que nem sempre coadunavam com as dos conquistadores. Nesse sentido, na condição de mediadoras no interior da ordem que se delineava, elas podiam ou não auxiliar os missionários. Podiam continuar ainda, suas funções como “feiticeiras,

curandeiras e advinhas – todas encontraram no mundo colonial um espaço para seu enquadramento” (CARVALHO JR. 2005: 267).

Outro exemplo de liderança exercida por uma mulher indígena foi Catarina Paraguaçu, que atuou como intérprete e mediadora, era filha de um principal Tupinambá, casou-se com Diogo Álvares, chamado de Caramuru, nome recebido pelos índios, nasceu em Viana no norte de Portugal, e desembarcou nos primeiros anos de colonização na Bahia, seus contatos datam dos primeiros encontros de portugueses e indígenas. Caramuru e Paraguaçu tiveram papel fundamental no processo de implantação do projeto colonial português. A índia destacou-se pelo papel de matriarca, pois sua descendência, através de relações matrimoniais, formaram as principais famílias baianas (CAPELATO, 1999).

A historiadora Suelen Júlio, desmitifica o papel que antes era atribuído as mulheres como reprodutoras e escravas. Ela afirma, que na Capitania de Goiás, algumas índias possuíam prestígio no contexto colonial por serem parentes dos caciques e afilhadas de colonos. Tais condições permitiram que elas assumissem papéis políticos como intérpretes e mediadoras de conflitos entre as autoridades e os indígenas, cita a caiapó Damiana, uma liderança política, neta de cacique e afilhada de governador, no início do século XIX, que comandava expedições de descimentos e era respeitada pelos caiapós, se moveu com sucesso entre a “sombra da cruz” – o mundo dos conquistadores – e os caiapós (JULIO, 2017: 154).

4.3 Práticas de concubinato: mecanismos de ação política das *Marias* indígenas

Os indígenas Tupinambá se apresentam no contexto estudado como peças fundamentais para a funcionalidade do projeto colonial francês, onde sem a existência de relações de reciprocidades, favores e alianças não teria vingado o empreendimento, a França Equinocial, tal percepção, se demonstra no discurso do comandante francês François Rasilly aos índios:

Este facto tão triste de tal sorte commoveo a coragem do meo Rei, que elle me mandou em companhia de outros para vos auxiliar, tanto com o meo procedimento como por minha coragem e pelo valor dos bravos f'rancezes que eu trouxe [...] Quanto ao auxilio, que tu e os teos nos prestam para dificar nossa fortalezas, receberemos para tua e nossa segurança, e o nosso estabelecimento será o benefício e a riqueza do vosso paiz de vossos vindouros, iguaes d'ora em diante a nós saberão o que nós soubermos (ABBEVILLE, 1975: 76-77).

Como é percebível no trecho, não bastava aos índios querer mercadorias e o auxílio dos soldados franceses contra seus inimigos, havia alguns fatores para que o acordo ocorresse, destarte, o batismo e o casamento monogâmico eram elementos centrais para a inserção dos indígenas ao mundo cristão. Era importante para os padres o controle sobre o modo de vida das populações indígenas. Com o intuito de monitorar os índios e ser um instrumento de vigilância surgia o casamento monogâmico como uma orientação ideal a ser seguido por todos. É a partir desta estratégia que as autoridades coloniais francesas a serviço do Coroa pretendiam vigiar as práticas tradicionais indígenas e principalmente restringir a circulação das mulheres e silenciar suas funções e relevâncias no cotidiano das aldeias (MENDES, 2013).

Tal estratégia pretendia varrer das aldeias o “concubinato”, a “poligamia” e “sodomia”²⁸. A concubinação esteve no rol das transgressões morais mais presentes no cotidiano da Ilha do Maranhão e em outras realidades coloniais o que dificultava as tentativas de difusão do modelo matrimonial católico nestes espaços. Os padres enviados para enfrentar a tarefa de catequizar dos índios, em diferentes passagens evidenciaram preocupação com a prática do concubinato nas aldeias, destacando que o costume era antigo e que persistia as tentativas de cristianização.

Preocupação essa que, muitas vezes, visava mais as mulheres. O incentivo ao casamento monogâmico e a estigmatização de outras formas de arranjos familiares visava entre outras coisas, controlar a circulação feminina, alvo de preocupação das autoridades coloniais. Os motivos alegados como justificativa para a vigilância feminina eram a preocupação moral em torno da mulher que se devia, principalmente, à prostituição. Em uma reunião com os índios, o padre Yves D’Évreux alertou que a prática não era bem vista por *Tupan*:

Quanto aos outros cristãos, que são seos Filhos pelo baptismo, Deos lhe concede liberdade de se cazarem, se lhes apraz, porém com uma mulher só e unicamente, e as mulheres consentem também que tenham um só e único marido sem nunca poder deixa-lo: si por ventura se separam marido e mulher, não podem buscar outra união, por que os homens, que tem muita mulheres e as mulheres muitos homens não são verdadeiros filhos do grande Tupan, porém servos de Jeropary, que é o diabo [...]. É deshonna para vó a prostituição de vossa filhas, e o entregarem-se ellas a quem quer que seja, como fazem, bem mostrais que sois filhos de Jeropary si desejais evitar os tormentos, que elle vos prepara, convém deixar todos este' mau costume e serdes verdadeiros fillos de Tupam (ABBEVILLE, 1975: 80).

²⁸ O concubinato também conhecido por amancebamento ou mancebia é a relação conjugal estabelecida sem o sacramento do matrimônio.

Porém, ao avaliarmos os desdobramentos da catequização dos padres, nem sempre os planos civilizatórios ocorrem de acordo ao esperado, pois no cotidiano colonial havia a manutenção da organização social dos nativos, os inúmeros casos registrados de relações de concubinato nos relatos evidenciam a sobrevivência do costume matrimonial nativos. Tal cenário, nos permite especular as interligações entre o concubinato e os arranjos familiares indígenas, assim como sobre possíveis sobrevivências de práticas de parentesco ou de modos de fazer alianças dos respectivos grupos étnicos. Por trás das relações de concubinato que tanto perturbavam os missionários, possivelmente, existia a maneira como as famílias indígenas e principalmente às mulheres negociavam seus casamentos.

Os acordos matrimônios entre algumas famílias indígenas e os franceses eram realizados sem o consentimento dos padres, fugia ao controle da administração colonial, ou seja, prevalecia os interesses desses sujeitos (francês, índias e suas parentelas), prevalecendo a conservação das formas de organização social dos nativos. Como funcionava as relações de concubinato entre os franceses e índias chamadas pelos padres de *alianças de hospitalidade*?

Entre os Tupinambá existiam os casamentos consanguíneos, em que o casal era formado por parentes próximo, geralmente a preferência era o matrimônio avuncular nada mais é o nome que se dá ao (casamento entre tio materno e sobrinha, ou seja, entre parentes colaterais em terceiro grau). Além deste, existia mais duas por contrato: uma quando a família entregava a jovem a alguém, geralmente um *principal* ou quando se recebe uma moça para casar com seu filho. No entanto, com a chegada dos franceses os padres observaram que o contrato da *aliança de hospitalidade* com os franceses tornou-se muito comum, conforme o padre Yves D'Évreux: “lhes dão suas filhas para concubinas” (ÉVREUX, 2007: 87).

Sobre o acolhimento que as famílias faziam aos franceses recém-chegados, o padre Évreux mencionou que os indígenas recebiam em suas residências e eram excelentes hospedeiros:

Se há nação no mundo que goste de fazer bom acolhimento aos seus amigos recém-chegados, e que os receba em suas casas, sem dúvida alguma os tupinambás ocupam o primeiro lugar à vista de como procederam com os franceses”. Logo que avistam um navio que trazia os franceses, anunciavam alguns índios a notícia da chegada dos franceses por todas as aldeias: “*Aurt Navire suay*” “aí vêm os grandes navios de França”. Imediatamente tomam

suas roupas, e principiam a falar uns aos outros por esta forma: Aí vêm navios da França, e eu vou ter um bom compadre, ele me dará machados, foices, facas, espadas e roupa; eu lhe darei minha filha, irei pescar e caçar para ele, plantarei muito algodão, dar-lhe-ei gaviões e âmbar, e ficarei rico, porque hei de escolher um bom compadre que tenha muitas mercadorias. [...] os mais impacientes vão em suas canoas a bordo do navio, ancorado na enseada, indagar se vieram seus velhos Chetuassaps, e avaliar qual é o francês que traz mais gêneros para lhes oferecer seu compadrio, sua casa e sua filha. (ÉVREUX, 2007: 216).

Segundo o padre havia um interesse por parte da família e da própria índia. Em um trecho o padre menciona que os franceses recém-chegados deveriam ter muito cuidado na casa de seus hospedeiros e alerta-os: “não vos deixeis prender pelos afagos das filhas dos vossos anfitriões, ou de outras, pois não vos faltarão carícias se souberem que tendes mercadorias” (ÉVREUX, 2007: 214). Outra passagem fica evidenciado que os enlances passavam também pelos critérios femininos, principalmente pela aprovação das mães das índias:

As mulheres e filhas o lamentam e depois dão-lhes bons-dias e responde-lhe o francês Pá, “sim”, resposta que quer dizer “sim, de todo o coração: eu te escolhi para morar contigo, e para ser meu compadre, e do número de tua família. Te dei preferência porque te estimo e por me pareceres bom homem”. (ÉVREUX, 2007: 217).

Ainda com relação aos familiares das índias, o missionário registrou o empenho em conseguir a aliança de hospitalidade logo quando o francês desembarcava:

Apenas salta o francês, é logo rodeado por eles: homens e mulheres mostram-se prazenteiros, presenteiam-no com víveres, convidam-no para compadre, oferecem-se para levar-lhe sua bagagem, enfim fazem o que podem para contentá-lo e ganhar sua boa graça. Não tem inveja um do outro por estar um francês em casa de outro; o que primeiro se apresenta é que leva o hospede, sem o menor problema, e nem por isso se insultam (ÉVREUX, 2007: 216).

O francês que aceitava a aliança e passava a viver com a índia era chamado pelo pai e mãe da esposa de *Taiuuen*, “genro”, *Chéraiuen*, “meu genro”, *Tuassap*, “compadre”, ou *Ché-tuassap*, “meu-compadre”, e às vezes *Chéaire*, “meu filho”, ou ainda *Chereiuen*, “meu filho”, quando um índio tinha sua filha concubina do francês (ÉVREUX, 2007: 88). Quando os índios estimavam os franceses, em assembleia decidiam por qual nome iriam chama-los, geralmente a designação era a mais apropriada a fisionomia, o gênio, ou a maneira de viver:

Por exemplo: entre os franceses, um foi chamado *Beijo de Sargo*, porque tinha o beijo inferior puxado para diante como os peixes chamados pargos. Um

outro foi chamado *Garganta grande* porque nada o saciava; um outro de *Sapo-boi*, por estar sempre intumescido; um outro de *Cão pirento* pela sua cor ruim, um outro de *Periquito* porque vivia a falar; um outro de *Lança grande* por ser alto e esguio, e assim por diante (ÉVREUX, 2007: 217).

As índias que possuíam a aliança de hospitalidade com um francês passaram a serem chamadas de Maria, tendo por sobrenome o do francês, para sinalizar a união:

Esta hospitalidade, ou compadrio, é entre eles muito íntima, porque estimam seus hóspedes como se fossem seus próprios filhos; enquanto lá estiverem morando vão caçar e pescar para eles, e segundo seu costume, entregam as filhas aos compadres, ao qual passam logo a ser chamada de Maria, tendo por sobrenome o do francês, para tornar clara a ligação, de sorte que, dizendo-se Maria de Tal, sabe-se logo de quem é concubina. Não sei com certeza o porquê que davam este nome às concubinas. Mostrei um certo dia a um selvagem a imagem da Mãe de Deus, e lhe disse: Koai Tupan Marie, eis a Mãe de Deus, e ele respondeu: Ché aí Tupan Arobiar Marie, creio e conheço, que Maria é a Mãe de Deus, e Maria chamamos nossas filhas que damos aos caraíbas (ÉVREUX, 2007: 18).

Uma questão que se chama atenção a respeito dessas passagens dos relatos do padre Yves D'Évreux, foi como as mulheres indígenas e suas famílias fizeram uso dos casamentos com os adventícios neste período. Se analisarmos as informações sobre as relações dos indígenas com os franceses, verificamos uma ausência da utilização do casamento monogâmico de acordo com os valores cristãos que havia sido imposto pelos missionários, ou seja, não havia um interesse de grande parte dos índios e índias, com exceção de algumas famílias dos *principais*, de inserção na sociedade colonial por meio do sacramento do batismo e do matrimônio, e sim de manutenção de uma interação que restringia os franceses, prevalecendo as formas de organização social, entre elas, a poligamia, e a compreensão dos indígenas sobre as uniões matrimoniais.

Um ponto a ser discutido é acerca do perfil dos cônjuges desses enlaces, visto que em alguns momentos os interesses de ambos os lados se mostravam convergentes com os planos do projeto colonizador, porém cada grupo possuía sua própria motivação. É plausível de se especular que os primeiros a terem as alianças de hospitalidade com os indígenas, ou seja, a união matrimonial com as índias foram os franceses chamados de *truchements*, de modo geral, foram os primeiros a chegar na região e eram encarregados de estabelecer relações amistosas com os indígenas para o funcionamento do regime de feitorias (economia de escambo), assunto trabalhado no primeiro capítulo desta dissertação.

Uma prática comum dentre os franceses, na época, consistia em enviar meninos e jovens, provavelmente das regiões próximas aos portos da Normandia, para que integrassem às sociedades indígenas, isso provavelmente ocorreu ainda na primeira metade do século XVI. Quando os navios aportavam na costa maranhense vindo da França eram os *truchements* que operacionalizavam o comércio com os índios e serviam de interpretes aos marinheiros franceses. A penetração na tessitura social Tupinambá ocorria por meio das alianças via matrimônio com as índias, o que garantia no primeiro momento a eficácia das relações comerciais. Com o tempo, essas relações acabaram por gerar uma alastrada mestiçagem através dos *truchements* (DAHER, 2002: 74). Quando o padre Yves D'Évreux chegou na região em 1612, *as alianças de hospitalidade* já estavam ocorrendo, aproximadamente, há uns cinquenta anos, registrou que naquelas terras haviam muitos mestiços que eram filhos de uma mãe Tupinambá e um pai francês que eram queridos pelos seus parentes, é plausível que esses arranjos familiares que instituíram as ascendências dos mais antigos moradores do Maranhão colonial:

Os bastardos de um francês e de uma índia Tupinambá são muito queridos, tanto pela mãe quanto por seus parentes, e se devemos falar esta palavra, é a honra da família, e a esperança, e a espera de mercadorias que o francês, pai da criança deve lhes dar. Além do mais, eles têm por opinião que todos os franceses os devem amar, por esta razão, e os têm como meio aliado deles por meio deste bastardo. Pois eles equiparam seus costumes ao dos franceses, porque as diversas famílias entre os Tupinambá recebem de algum modo uma meia aliança por intermédio de um bastardo (ÉVREUX, 2007: 90).

No entanto, os *truchements* não foram os únicos possíveis esposos das mulheres indígenas. Nos relatos, os soldados da tropa de Daniel de La Touche que chegaram nas terras do Maranhão em 1612 também podem ser possíveis cônjuges. Com a proibição desse modelo de enlace matrimonial pelos padres, os casos podem ter ocorrido às ocultas:

Este costume de receber as filhas dos selvagens foi proibido aos franceses, e não é mais praticado, a não ser às ocultas, e os próprios selvagens, que no princípio desta proibição do costume de darem suas filhas desconfiaram, logo que ficaram sabendo que Deus só permitia a posse da mulher por meio do casamento, e que os padres, mensageiros de Deus, assim o pregavam e proibiam por ordem do Maioral, mostraram-se escandalizados por verem os franceses fazer o contrário (ÉVREUX, 2007: 18).

Por mais que houvesse uma proibição dessa prática, os padres tiveram que se habituar e passaram a não insistir no desmonte desses enlaces, possivelmente esses acordos garantia a perpetuação e manutenção do projeto de colonização, fortalecendo a

povoação francesa. Outra questão que precisa ser levada em consideração são as motivações dos franceses em se comprometer com as índias, levando em conta seu papel de mediador cultural, pois acreditamos que foi junto deles que as lideranças indígenas manifestaram o desejo de instalação do projeto que chegou até a Coroa francesa. Possivelmente, esses homens tinham interesses nesses enlaces, afim de fortalecer sua influência sobre a população nativa e garantir seu acesso ao uso da força de trabalho que era majoritariamente feminina entre os Tupinambá. Como afirma John Monteiro: “conferiram aos adventícios prestígios dentro das estruturas indígenas” (1994: 34).

Acerca da facilidade do acesso ao trabalho feminino, o padre Claude D’Abbeville, mencionou que os afazeres agrícolas eram tarefas femininas, assim como o preparo dos alimentos, a produção dos diferentes tipos de farinha, o transporte dos alimentos nas expedições guerreiras, o fabrico dos utensílios de cerâmica para o armazenamento de gêneros e bebidas. Todas essas tarefas eram realizadas pelas mulheres após o casamento, tal como os Tupinambá, os franceses dependiam totalmente do trabalho feminino.

Desse modo, foi por meio do casamento com os brancos que muitas índias foram exploradas, através do árduo trabalho que gradativamente se encaminhava para o sistema agroexportador, possivelmente gerou-se uma forte dependência do trabalho delas. Visto que, durante os séculos XVI e XVII, as atividades econômicas que poderiam prover de algum ganho o projeto colonial francês e mais tarde o português nesta região, eram dependentes da força de trabalho indígena, principalmente a feminina.

Além da exploração do trabalho feminino, esses enlaces matrimoniais trouxeram consigo consequências não convenientes com os costumes indígenas, entre elas, a subordinação das mulheres indígenas devido a sociedade patriarcal colonial. Mesmo que não houvesse simetria entre os gêneros, muitas funções femininas e a maneira como passaram a ser tratadas sofreu profundas alterações com a estrutura patriarcal. Sobre essa questão, a antropóloga Debra Picchi (2003), observou que entre os indígenas Bakairi do Brasil central, a presença europeia levou a marginalização e sublinhou o decréscimo da intervenção feminina nas decisões nas aldeias, onde anteriormente elas pareciam deter mais o poder do que os “líderes tradicionais”, do sexo masculino.

Essa questão das relações entre europeus e nativas foram abordadas por alguns estudos historiográficos, não iremos sublinhar detalhadamente sobre cada um deles, mas pontuamos que entre esses trabalhos estão os de Francisco Adolfo de Varnhagen e Carl Friedrich Philipp von Martius que não se dedicaram a fazer comentários sobre as mulheres indígenas, contudo transparece a visão das indígenas como objetos sexuais,

progenitora e o europeu como essencial impulsionador do processo histórico de nossa sociedade, as mulheres índias são marginalizados ao desempenharem os papéis de coadjuvantes em relação à ação principal do sangue europeu que absorveu os demais²⁹.

A produção de Gilberto Freyre produzida na primeira metade do século XX, tem servido para o conhecimento da formação cultural do Brasil, assim como Varnhagen e Martius, destacou a imagem das mulheres relacionada a reprodução e principalmente, a disponibilidade para o sexo. No capítulo intitulado *O indígena na formação da família brasileira* em sua obra *Casa Grande & Senzala* de 1933, o autor destacou a mestiçagem resultante dos encontros étnicos, em relação as raízes indígenas, referiu-se à conotação sexual das mulheres indígenas:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. Os europeus saltavam em terra escorregando em índia nua, os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. Às mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um saco de espelho (FREYRE, [1933] 2003: 92).

As contribuições dos autores mencionados cooperaram para a cristalização do estereótipo da mulher indígena inclinada a práticas sexuais, ocultando as ações femininas no processo de colonização. No entanto, essa visão não se sustenta diante da complexidade da questão matrimonial entre os indígenas, podemos inferir que a mulher nessa sociedade se constituía no bem de prestígio para os acordos com grupos aliados estabelecendo a reciprocidade entre as partes, isso se explica pelo seu valor econômico e ritual entre os Tupinambá.

Conforme a historiadora Elisa Garcia (2015), o matrimônio entre os muitos grupos indígenas de base Tupi, esteve relacionado à circulação de mulheres, que entre outras coisas, servia para a ampliação da área de influência delas e de suas famílias. Esse sentido de reciprocidade não foi compreendido pelos missionários que reconheciam a prática apenas como ausência de moral. A aliança entre diferentes grupos indígenas ocorria por meio dos matrimônios, principalmente através da união de uma jovem índia com algum *principal*. Em um trecho, o padre Yves D'Évreux mencionou que os trâmites para a reconciliação entre os Tupinambá e os Mearinenses, os primeiros foram até as

²⁹ VON MARTIUS, Karl Friedrich, e José Honório Rodrigues. “Como se deve escrever a história do Brasil”. Revista de História de América, no. 42 (1956): 433 – 458. VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, Nilo Odália, e Florestan Fernandes. Varnhagen: história. Vol. Coleção Grandes cientistas sociais: História. 9 vols. São Paulo: Ática, 1979.

proximidades do rio Mearim pedirem as filhas e mulheres destes últimos o que segundo o padre, facilmente obtiveram. Nessa mesma ocasião, o missionário registrou que as índias mearinenses queriam as relações com os Tupinambá, principalmente com os *principais* (ÉVREUX, 2007: 43).

Nessa mesma linha de interpretação, o estudo produzido pelo historiador e antropólogo João Azevedo Fernandes (2003), intitulado *De Cunha a Mameluca*, evidenciou que a forma de aliança entre grupos indígenas, entre eles, os Tupinambá, se dava por meio do casamento, era deste modo que os dois grupos se solidarizavam, se aliavam. Ao invés de “ofertar” a mulher, a família da esposa conquistava um aliado que passava a servi à parentela (FERNANDES, 2003).

Desse modo, o ato não se tratava de uma corrupção do sacramento do matrimônio, mas uma prática sócio-política nativa que promovia uma interação cultural entre grupos distintos e tornou-se bastante comum no contexto colonial. A relevante busca por esses enlaces no contexto da interação com os franceses deve ser compreendida como escolhas que estavam condicionadas pelas conjunturas e circunstâncias desse processo de colonização. O contexto histórico que se vivenciava nas aldeias da Ilha do Maranhão nos anos iniciais do século XVII pode explicar a busca por alianças de algumas índias e sua parentela com os franceses.

Os diversos grupos denominados de Tupinambá que haviam chegado a essa região nos fins do século XVI, já tinham testemunhado catastróficas mudanças em seu modo de vida, e agora, acompanhadas das incertezas e riscos desse novo projeto de colonização, onde haveria a imposição de um modelo de civilidade que tinha como objetivo expurgar práticas entre os indígenas, entre elas, a produção da bebida fermentada, o rituais xamânicos de cura, o controle sobre suas roças, a elaboração das cerâmicas, em que as mulheres eram centrais, mas não se restringia somente a essas, sendo o matrimônio cristão um dos meios para retirá-las dessas esferas de poder feminino.

Nessa sociedade, em que as hierarquias sociais organizavam o cotidiano, os inúmeros registros de mulheres que tiveram relações com os adventícios poderiam representar suas astúcias? É imaginável sugerir que a *aliança de hospitalidade* pareceu ter sido a janela de oportunidade para que as índias pudessem sobreviver dentro de uma sociedade que se transformava e afetava seus espaços e práticas culturais. A questão que se coloca é: quem são essas índias e seus familiares? Apesar do papel de mediadoras que exerciam, não necessariamente essas pessoas tinham posições de prestígio dentro do grupo, como as já mencionadas famílias dos *principais*. O que chama atenção que apesar

da posição, essas mulheres e seus familiares (não vinculadas a uma liderança indígena) parecem ter manejado os enlaces de concubinato enquanto tática, principalmente uma tática feminina, em virtude de os relatos evidenciarem que as índias, incentivadas por suas mães que queriam esse tipo de aliança para garantia de sobrevivência ao processo de colonização.

Não é possível afirmar ao certo quais as motivações que levaram muitas índias a optarem por pelos enlaces com os franceses. Reiteramos que essas mulheres vivenciaram genocídios e escravidão, além da perseguição de suas práticas culturais identificadas pelas autoridades coloniais e, também, não estavam numa posição de destaque dentro do grupo, tal situação demonstra que elas decidiram tirar proveito da presença francesa nessas terras, seja para facilitar o acesso de sua parentela as mercadorias vindas dos portos de França, mas também enquanto garantias de proteção contra grupos inimigos, de sobrevivências de suas práticas culturais e sociais, ou ainda, medida para colocá-las em melhores condições nas negociações com as autoridades coloniais.

É claro que, não podemos perder de vista, que muitas delas foram exploradas e muito menos as restrições sociais vivenciadas por elas devido ao seu gênero e por serem indígenas. Por outro lado, iteramos que elas manejaram os casamentos para resistirem contra a imposição civilizatória empreendida. Mesmo em relação assimétrica com o francês, não perderam por completo o vínculo com os referenciais da cultura tradicional, permaneceram realizando rituais nas aldeias. O que demonstra que foram capazes de compreender o ambiente no qual elas estavam inseridas e a partir de aí avaliarem suas possibilidades de negociação, mesmo em posição adversa.

4.4 As ações das guardiãs da cultura Tupinambá

Não há como afirmarmos quanto a outros povos indígenas têm a mesma relação com os seus anciãos, mas, entre os indígenas que conviveram com os franceses havia uma tendência de maior valorização dos mais velhas e velhos que eram os depositários da memória dos grupos. Por meio das descrições das faixas etárias e funções dos índios e índias em cada uma delas foi possível perceber uma sociedade Tupinambá hierarquizada. Segundo o padre Évreux: “quando chega a estação da velhice são honrados pelos que têm menor idade” (ÉVREUX, 2007: 78).

Conforme a descrição do mesmo padre havia distinções de tratamentos e funções divididas por idades e gêneros, cada faixa etária foi denominada pelo missionário de

graus, o que torna evidente que esses graus correspondem as etapas e sobretudo os aprendizados que deveriam ser adquiridos para os índios e índias tornarem-se prestigiosos a partir de 40 anos para constituírem o Conselho de Anciãos e executarem tanto funções políticas quanto religiosas. Nesse sistema, a desigualdade estava entre os casados e solteiros e sobretudo, entre os mais velhos e mais novos. Desse modo excluía os índios e índias mais jovens que eram mais desprestigiados.

Em todas as empresas esses indígenas “guiam-se pelos conselhos dos mais velhos” (ABBEVILLE, 1975: 226). Não somente os velhos, mas também as velhas possuíam tal relevância. Em uma passagem, percebe-se a indignação do padre Yves D’Évreux ao ter que falar sobre o respeito que o grupo tem pelas mulheres indígenas mais velhas:

Elas não guardam asseio algum quando atingem a idade da decrepitude, e entre os velhos e velhas nota-se diferença de serem os velhos veneráveis e apresentarem gravidade e autoridade, ao contrário das velhas, encolhidas e enrugadas como pergaminho exposto ao fogo; apesar de tudo são respeitadas pelos marido e filhos, especialmente pelas moças e meninas (ÉVREUX, 2007: 84).

Ao mesmo tempo que aborda o prestígio destas mulheres e reconhece a importância delas perante o grupo, buscam ridicularizá-las, o mesmo padre descreve o seguinte ao se referir a essas mulheres:

Usam de más palavras, e são mais despudoradas que as moças e meninas, e nem me atrevo a dizer o que elas são, o que vi despudoradas que as moças e meninas, e nem me atrevo a dizer o que elas são, o que vi e observei, sendo também verdade que vi e conheci muitas boas, honestas e caridosas. Existiam no Forte de São Luís duas boas senhoras tabajaras que não se cansavam de trazer-me presentinhos, e quando me ofereciam, sempre choravam e desculpavam-se de não poderem dar melhores. Não espero muito destas velhas: o superior nada tem a fazer senão esperar que a morte o livre delas (ÉVREUX, 2007: 84).

Como observado até agora, era muito difícil as mulheres indígenas serem mencionadas pelo nome, somente algumas esposas e filhas de *principais* foram aludidas por suas designações, e ainda assim, aquelas que tiveram contatos mais próximos dos padres. Nos escritos produzidos pelos missionários, quando as mulheres estão exercendo seu protagonismo ao discordar deles, elas, geralmente, não eram nomeadas, em virtude da sua função de autoridade e, muitas vezes, por serem mulheres mais velhas, são descuidadas de forma depreciativa, na qual fica evidente a indignação em lidar com essas mulheres.

As depreciações que o padre fez das anciãs, nos casos acima, associando-a à feiura, à indecência e, conseqüentemente, ao pecado. Tais representações demonstram a lógica dos padres da negação do outro, pode-se inferir que essa foi a maneira de rejeição encontrada pelos agentes coloniais. Negar a relevância de tais mulheres é também uma forma de silenciar o enfrentamento delas com as autoridades francesas que acaba por evidenciar que não teriam muitas dessas anciãs se adequado à lógica colonial, ao ideal de mulher com mais idade no Ocidente. Para os religiosos o lugar feminino deveria ser a reclusão ou o espaço doméstico e essas mulheres parecem não ter se encaixado nos padrões esperados.

Com a omissão de suas designações e a forma depreciativas na qual foram descritas pelos padres, torna difícil e insegura a identificação dessas mulheres. Algumas informações rápidas a respeito delas proporcionam algumas pistas de como estas indígenas poderiam estar presentes. Mesmo sem ter a sua vinculação familiar mencionada, os relatos fornecem subsídios para corroborar que entre os grupos indígenas denominados de Tupinambá, as mulheres anciãs possuíam poder de intervenção nas decisões nas aldeias, pareciam deter o poder tanto quanto os “líderes tradicionais”, do sexo masculino.

No relato do padre jesuíta João Daniel da Companhia de Jesus que esteve na Amazônia entre 1741 e 1757, no contexto temporal posterior ao trabalhado por essa dissertação, observou que muitos grupos indígenas alimentavam veneração pelas anciãs e acreditavam em várias “crenças” comandadas por elas. O padre ainda ressaltou que muitos, tanto nativos quanto os brancos, recorriam aos seus serviços de adivinhações e cura, eram consultadas como verdadeiros “oráculos”. Por conta de seus feitos, conseguiam respeito, veneração e temor entre os índios. Ao passo que mencionava sobre sua relevância entre os indígenas e os adventícios, deixou transparecer que as ações das anciãs e a influência que exerciam sobre as índias mais novas dificultavam os trabalhos de catequização. Nas palavras do padre: “estas senhoras somente atendiam a suas conveniências, servindo-se das meninas como escravas, pouco se importando com sua honestidade e com sua doutrinação” (João Daniel, 1975: 269).

O jesuíta Antônio Blasquez³⁰ que esteve na América portuguesa em 1553, através de uma carta escrita ao Provincial de Portugal e da Bahia em 1557, retratou a seus superiores a relevância das índias mais velhas, pela informação do clérigo percebe-se que

³⁰ Antônio Blasquez, castelhano, veio ao Brasil em 1553, junto com Padre Luís da Grã. Em 1565 foi enviado em Porto Seguro empenhando-se na educação das crianças indígenas.

elas regiam as aldeias e eram consultadas antes dos empreendimentos guerreiros o que corrobora com o registro feito por João Daniel:

As aldeias regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais que viessem a doutrina, sem dúvida se fizesse mais proveyto e ouvera mais número de índios, mas hé tudo polo contrário, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e sigão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quase em vão (Antônio Blasquez *apud* FERNANDES AZEVEDO, 2003: 33).

Apesar dos poucos informes podemos inferir que os anciões do sexo masculino e feminino eram consultados pelos índios e índias antes de tomarem decisões coletivas. Em um trecho do relato do padre Claude D'Abbeville sobre os Tupinambá do Maranhão informa que os mais novos eram aconselhados em importantes ações pelos anciãos:

Em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos antigos que em seu tempo se mostraram valentes na guerra. Antes, porém de deliberar, preparam um cauim e fumam e bebem à vontade. Depois de bebidos, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem a favor da paz ou da guerra (ABBÉVILLE, 1975: 309).

Devido o prestígio de fala das anciãs, mensageiras da palavra, representavam uma ameaça à missão dos padres, em muitos casos não conseguiam pôr fim os hábitos dos mais novos de consultarem e de estarem na companhia delas. Em torno das anciãs que aconteciam as ocasiões sociais que permitiam a perpetuação da memória cultural dos indígenas, os próprios padres identificam nelas os suportes na conservação da tradição e da manutenção do modo de viver desses grupos. A memória tornava-se um dos principais alvos da preocupação dos padres que procuravam maneiras de enfraquecer as bases sobre as quais esses grupos sustentavam suas memórias, ou seja, objetivavam o enfraquecimento da memória social do grupo, que era veiculada através do discurso dos mais velhos.

Conforme o padre Évreux (ÉVREUX, 2007: 84), as mulheres a partir dos quarenta anos eram chamadas de *Uainuy* e estas gozavam de prestígio entre os seus, eram chefes de família, participavam da formação das índias mais moças e organizavam alguns rituais, além de participarem das decisões públicas. Distantes das ações catequéticas dos padres, as *Uainuy* persistiram com seus afazeres tradicionais, eram através de suas ações que os indígenas permaneciam ligados à memória coletiva.

Eram das anciãs que as índias mais novas recebiam os saberes necessários para a manutenção dos cerimoniais indígenas, que ainda dava sentido e coesão social ao grupo indígena, esse contato entre jovens e velhos, impulsionava a persistência dos ritos tradicionais. Oferecendo resistência à evangelização, as índias mais velhas se tornaram inimigas dos colonizadores que as acusaram de feiticeiras, no entanto, por trás desse rótulo eram conhecedoras dos saberes de cura. Em uma passagem é previsível que elas realizavam atividades xamânicas, contrariando a visão acerca dos Tupinambá que evidenciam a função de “pajé” e “xamã” ao universo masculino, e necessariamente a um guerreiro (o que excluía as mulheres do título):

Havia na Ilha uma feiticeira que se guardava muito em segredo, era muito apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas moléstias incuráveis. Quando todos os feiticeiros já não sabiam o que haviam de fazer, ela era convidada e trazida com segurança, porém sempre oculta. Um dia, segundo o que me disseram alguns franceses, ela veio a *Usaap* para fazer uma cura, já sem esperança, e antes de começar fechou-se numa casa, isolada no meio da praça da aldeia, e aí fez suas invocações e feitiçarias diabólicas sobre o corpo do enfermo, fazendo aparecer visivelmente seu demônio (ÉVREUX, 2007: 293)

O trecho acima evidencia que as mulheres podiam tanto incorporar os espíritos quanto fazer uso de práticas mágicas para realizarem a cura. O curandeirismo atrelava o conhecimento de ervas e procedimentos rituais que objetivava curar doenças e ainda desfazer feitiços. Os indígenas acreditavam que algumas anciãs com poderes de cura e de romper sortilégios, poderiam também poderiam causar malefícios, sobre essa questão, o padre Yves D'Évreux registrou que um índio chamado Capitão se desentendeu com ele e em retaliação o Tupinambá disse as seguintes palavras:

Eu, eu, eu sou furioso e valente. Eu, eu, eu sou grande feiticeiro. Fui eu, fui eu, fui eu que matei os padres, etc. Fiz morrer o padre que está enterrado em Yuiet, onde mora o Pagy Uaçu, o grande Padre a quem enviei todos os males que ele tem sofrido, e a quem matarei como o outro. Atormentarei os franceses com moléstias, e lhes darei tantos bichos de pés e nas pernas que eles se verão obrigados a regressar à sua pátria (ÉVREUX, 2007: 33).

Os procedimentos de cura foram mencionados pelos padres em diversos momentos dos relatos, porém apenas na passagem mencionada que destacaram a presença das anciãs, ao contrário dos pajés ou xamãs que incorporam espíritos por forças mágicas, os curandeiros que entre os Tupinambá poderiam ser tanto mulheres como homens, nem sempre precisam da incorporação, geralmente acumulavam múltiplas funções como as de

médicos, de sábios e sacerdotes, receitam banhos, ervas medicinais para cada enfermidade e defumadores (PIERONI, 2006). As mulheres tendiam a cuidar de seus próprios corpos e dos demais para prevenir doenças, estes cuidados provinham de saberes que haviam herdado de seus antepassados. Ao utilizar ervas, benzeduras, etc., para tratamentos, por essas ações, estas mulheres passavam a ser vistas como feiticeiras. As mulheres com seu vasto conhecimento a respeito das plantas adotavam práticas consideradas mágicas para a cura.

O padre Yves D'Évreux, por exemplo, observou o constante uso de uma erva chamada *petun* e descreveu as suas propriedades que serviam tanto para o tratamento de problemas gástricos até para causar efeitos alucinógenos. Ao continuar falando sobre os usos da erva *petun*, o padre menciona que são “os feiticeiros que servem-se desta planta a serviço do “demônio” (ÉVREUX, 2007: 118). Sobre o uso informou que:

Trazem na boca a erva do *petun*, cujo fumo expõem pela boca e narinas com intenção de secar as unidades do cérebro e às vezes o engolem para limpar o arto. Apenas acabam de comer, fumam o *petun*, e o mesmo praticam pela manhã e à noite, quando se levantam e deitam-se. A propósito de *petun* devo contar a ideia supersticiosa, que fazem desta erva e da fumaça. Creem que a fumaça os torna sensatos, judiciosos e eloquentes, de forma que jamais começam algum discurso sem usar dela. [...] creem também que, engolindo o fumo, ficam alegres e joviais, prevenidos contra a tristeza e melancolia, que os poderão assaltar (ÉVREUX, 2007: 117-118).

Nas aldeias os padres e demais franceses se viram necessitando utilizar dos saberes dos anciões para a cura de algumas moléstias. Em diferentes momentos do relato o padre Évreux mencionou o uso de plantas medicinais por ele e seus companheiros. O padre relata sobre o *petun*:

Eu mesmo a experimentei, e reconheci que a sua fumaça desanuviava o entendimento, dissipando os vapores dos órgãos do cérebro, fortalece a voz secando a umidade e escarros da boca, permitindo assim facilidade à língua para bem exercer suas funções. Na verdade, é fácil experimentar isso com moderação e por tempo conveniente, porque o uso imoderado e continuado dela não me parece bom e saudável aos que se alimentam de bebidas e carnes quentes, porém é sadio aos que têm úmidos e frios o estomago e o cérebro (ÉVREUX, 2007: 117).

Outro importante papel desempenhado pelas *Uainuy* era no rito de saudação lacrimal observado por diferentes cronistas em contextos espaciais e temporais distintos. O choro alto entoado pelas mulheres mais velhas e posteriormente acompanhado por suas filhas e demais mulheres parentes que moram na mesma residência vêm sendo estudado por alguns pesquisadores por se tratar de um ritual cultural que se fazia presente em diferentes momentos da vida dos

indígenas. Greg Urban, antropólogo americano, especializado em povos indígenas da América do Sul, fez um importante estudo a respeito da saudação lacrimosa, em seu trabalho de campo com os Xoklêng. O choro representava um exemplo de meta-afetividade para o autor, isto é, o desejo de aceitação e integração social por parte da mulher. O choro, entre os índios estudado por Urban, marcava outros momentos, o de separação ou perda, como a morte: “O choro ritual está, nesse caso, bem próximo de uma pura expressão de sociabilidade. Ele é usado para comunicar aos visitantes um desejo de sociabilidade, sinalizando-se a tristeza que foi causada por sua ausência” (URBAN, 1988: 393).

Em 1563, o jesuíta José de Anchieta havia observado que em meio as orações e em diferentes situações, as mulheres mais velhas entoavam choros. O próprio Anchieta descreveu que o rito se fazia mais presente nas ocasiões de recepção ou despedida dos estrangeiros e parentes e observou que as mais velhas eram as primeiras a começar o choro: “têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta” (1984: 46).

Outro registro importante é o de Fernão Cardim que pertencia ao quadro de dirigentes da Companhia de Jesus, nomeado como secretário do visitador Cristóvão de Gouveia em 1583, assumindo posteriormente o cargo de Reitor do Colégio da Bahia. Em sua estadia na Bahia pôde observar os costumes dos moradores indígenas daquela localidade, dentre os inúmeros hábitos que registrou em seu relato, observou com perplexidade a saudação lacrimal. Conforme o padre: “é cousa não somente nova, mas de grande espanto, ver o modo têm de agasalhar os hospedes, os quaes agasalhavam chorando por um modo estranho” (CARDIM, 1980: 153).

O cronista português Gabriel Soares de Sousa que se estabeleceu na Bahia em 1569, localidade que montou um engenho, a mando da administração lusa percorreu diversas localidades do atual nordeste brasileiro e conviveu com grupos indígenas Tupinambá, Caetés e Potiguar nas proximidades do rio São Francisco. Toda a sua experiência foi registrada no seu relato denominado *Tratado descritivo do Brasil, em 1587*. Nessa narrativa informa Gabriel Soares de Sousa informa que muitos índios ao retornarem de suas expedições em suas residências, as índias mais velhas: “põem-se em cocaras diante dele a chorá-lo em altas vozes” (SOUSA, 1971 [1587]: 315).

Tais trechos mencionados acima, corrobora com os registros feitos pelo padre Évreux, o que evidencia a centralidade feminina no acolhimento dos hospedes e parentes

com cantos e choros. Sobre o retorno de uma viagem que os índios e franceses fizeram ao Mearim em busca de fazerem as pazes com os índios Mearinenses, o padre destacou que todos foram recebidos pelas *Uainuy* com muitos aplausos, choros e danças o dia inteiro (ÉVREUX, 2007: 38). O seu companheiro de missão, o padre Abbeville informou que era habitual quando os amigos ou estrangeiros chegavam, as índias irem logo providenciar sua rede e em seguida com as mãos sobre os olhos choravam segurando as pernas do recém chegado, gritavam com exclamações maravilhosas, o que conforme o missionário era um dos mais “evidentes sinais de cortesia que costumam testemunhar a seus amigos”, junto ao choro, falavam “mil palavras de elogios, dizendo-lhe que é bem-vindo” o estrangeiro (ABBEVILLE, 1975: 227).

O choro ritual também se fazia presente em momentos de separação ou perda, como a morte. Era no âmbito dos funerais que o papel cerimonial das mulheres, notadamente das velhas, mais se sobressaía. O fato de as *Uainuy* ocuparem posições centrais nos ritos funerais acabou por gerar desencontros e enfrentamentos entre os padres e elas, principalmente em virtude de os missionários insistirem em realizar os sepultamentos a seu modo católico e restringir a presença delas, o que não intimidava as ações das anciãs.

Sobre o ritual funeral dos indígenas, o padre Yves D'Évreux informa a presença do choro copioso e a disposição de objetos junto ao corpo do falecido na hora do sepultamento:

Quando chega a hora da morte, reúnem-se todos os seus parentes, e geralmente todos os seus concidadãos, cercam o leito do moribundo os parentes mais próximos, depois os velhos e velhas, e assim de idade em idade: não dizem uma só palavra, olham-no com toda atenção, banham-se de lágrimas copiosas; mas apenas a pobre criatura exala o último suspiro, dão berros e gritos, em lamentações compostas por uma música de vozes fortes, agudas, baixas, infantis, enfim de todo o gênero, que infalivelmente entenece todos os corações, apesar de serem naturais todas essas dores e lágrimas, sem conhecimento do bem e do mal, que poderá desfrutar esse espírito desprendido do corpo morto. [...] Já tendo encerrado choro e discurso, tomam o corpo, já repleto de penas na cabeça e nos braços, uns o vestem com um capote, outros lhe dão um chapéu e, se há, trazem-lhe o macinho de petun, seu arco, flechas, machados, foices, fogo, farinha, carne e peixe, e o que em vida ele mais apreciava (ÉVREUX, 2007: 131-132)

Percebendo as índias *Uainuy* diretamente envolvidas na organização dos funerais, os padres começaram a criar meios para afastarem elas dessas cerimônias. O mesmo padre narrou algumas histórias que revelam a insistência das *Uainuy* em velar, enterrar e visitar as covas dos seus parentes. Dizia o padre que enterraram um bom velho em distância de 50 passos da Capela de São Francisco, durante a noite depois que todos haviam se

recolhido, as anciãs retornaram, “todas juntas, e principiaram a gritar na cova” (ÉVREUX, 2007: 133).

Outro caso narrado pelo mesmo missionário, corresponde a morte de um índio que foi enterrado na estrada perto da Capela de São Francisco, no Forte de São Luís. Antes desse índio falecer havia sido batizado, porém, o padre reclamou que não conseguiu enterrar o índio, pois as índias não permitiram. Conforme o padre em desacordo com a prática das índias ressaltou que: “enterraram-no aí e com as cerimônias que já descrevi. Zanguei-me um pouco com isto e ralhei”. Ao passar pelo local em que havia sido enterrado, o padre encontrou a mulher do índio falecido sentada sobre a sepultura, chorando amargamente, e espalhando nela “algumas espigas de milho”. O padre indagou o que fazia, ela respondeu que estava perguntando ao marido se ele já tinha partido, “porque receava haverem amarrado muito as pernas e os braços quando foi enterrado e não lhe tinham dado a faca, pois havia levado consigo apenas o machado e a foice, e que lhe trazia o milho para comer e partir no caso de já não ter mais provisões” (ÉVREUX, 2007: 133).

A terceira história é a de um menino de uns dois anos, que morreu de diarreia duas horas depois de batizado. O padre Évieux e o senhor de Pesieux, e outros franceses foram amortalhá-lo num lençol de algodão. Ao chegarem no local, encontraram o corpo cercado por muitas velhas, que conforme o missionário elas “faziam uma algazarra de choros e gritos capaz de quebrar uma cabeça de aço, carregado de miçangas, pequenos grãos de vidro que os franceses lhes dão, e de muitos búzios, que usam nos seus adornos e enfeites para as grandes festas”. Mesmo com a presença dos padres, não conseguiram convencer as índias a tirarem os ornamentos do cadáver, e sendo assim mesmo conduzido por um francês, fizeram o seu funeral à maneira da Europa, levando-lhe o corpo para a capela do Forte de São Luís, onde repousou, na ocasião, os padres recitaram as orações prescritas pela Igreja para esse fim, porém, seguiram as índias de bem perto, “se meteram entre os franceses, umas trazendo fogo, água, farinha, para colocar ao lado do menino, para ele se servir em sua viagem”, o que o padre retirou escondido delas. Em seguida, recolheram-se todos às suas casas, onde as velhas “se fartaram de chorar” (ÉVREUX, 2007: 133-134).

Como vimos, estas e outras práticas tradicionais com a presença das anciãs aconteciam no contexto de interação com os franceses e principalmente em meio as ações catequéticas empreendidas pelos missionários. A analogia da murta e do mármore é pertinente para a compreensão das condutas das anciãs frente aos ensinamentos católicos,

enquanto a catequese do missionário é demorada e delicada como esculpir o mármore, contudo assim que finalizada é permanente; já as nativas, assim como a murta é facilmente aprendiam facilmente os ensinamentos catequéticos, porém voltavam a transgredir e desobedecer ao que foi recentemente apreendido com certa frequência. O que nos faz especular que os saberes indígenas femininos atuaram na conservação de traços da cultura desses grupos nativos, embora, ressignificados em virtude das relações antigas com a catequização, o que demonstra os limites do projeto colonial francês no Maranhão. Conforme o historiador João Azevedo Fernandes (2003) as anciãs constituíam um grupo bem caracterizado e detentor de privilégios, toda a organização dos índios estava baseado no papel central que ocupavam, não somente elas, mas também os índios (AZEVEDO FERNANDES, 2003).

Um aspecto a ser considerado diante das ações de anciãs e demais índias, é que não é possível pensar a construção dos espaços coloniais apenas através dos caminhos da cristianização e da dominação colonial, como sugere Gruzinski a presença destas práticas gentílicas evidencia que o universo colonial, abrigava ações construídas pelo encontro de universos culturais distintos (GRUZINSKI, 2001). Sobre essa questão, Maria Regina Celestino Almeida (2003) destaca que embora, as autoridades coloniais valorizassem a “conversão ao cristianismo”, as índias não estavam caminhando para o abandono de suas práticas culturais, era nas aldeias que conseguiam reelaborá-las para obter algum tipo de ganho. Os indígenas ainda buscavam, em seus pajés, anciãos, e nas índias *Uainuy*, os seus referenciais para se reestruturarem. Os elementos culturais Tupinambá, ainda alimentavam sua visão de mundo, não como espectro que permaneceram “puros”. As mudanças e as reconfigurações comportamentais e de crenças foram a mola propulsora que impulsionou o processo de constituição destes índios, nesse espaço (ALMEIDA, 2003).

É presumível que tiveram sem dúvida, o seu prestígio diminuído com a perseguição dos missionários aos ritos antropofágicos e das restrições dos espaços às mulheres. Principalmente, devido haver na tradição europeia, a inferiorização do feminino, considerando-as incapazes, por exemplo, de exercer de mando por serem entendidas como frágeis e menos racionais. A perda de autonomia em virtude das restrições à ocupação de posições de liderança estava entre as modificações ocorridas em muitas sociedades indígenas. Conforme Debra Picchi a respeito dos índios Bakairi do Brasil central, as índias idosas, muitas delas que costumavam exercer funções de líderes e curandeiras, com o contato e principalmente com as ações dos missionários, essas

mulheres tiveram suas atuações nas aldeias diminuídas, em muitos grupos a prática xamânica tornou-se até restrita aos homens (SILVERBLATT, 1987; PICCHI, 2003; PETRULLO, 1932).

Mesmo com uma margem de manobra reduzida, as *Uainuy* tentaram reforçar os seus papéis. Podemos afirmar que elas fizeram o que estava ao seu alcance e que, em alguma medida, contribuiu para a sobrevivência da cultura dos Tupinambá. Estas mulheres, propiciaram a manutenção do vigor da memória coletiva, pintando com grafismos os seus corpos e dos demais, enterrando os seus mortos, recebendo os estrangeiros com saudações, produzindo bebidas para os rituais, confeccionando cerâmicas. Nesse sentido, Jacques Le Goff (1992: 429), fala da existência de homens-memória, que são verdadeiros especialistas na memória, “genealogistas”, guardiões da cultura, com o importante papel de manter a coesão do grupo. Nessa perspectiva, consideramos que as *Uainuy* assumem o papel de homens-memória, ou melhor, mulheres-memória, cabendo-lhes, portanto, a tarefa de agentes educativos na socialização dos costumes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação pretendeu-se demonstrar a construção histórica das relações entre as mulheres indígenas e os adventícios franceses na costa norte, nos séculos XVI e XVII. Esta região tradicionalmente foi tratada pela historiografia tradicional como uma área marginal, isolada ou atrasada em relação as dinâmicas que ocorriam no Atlântico Sul assentadas no tráfico negreiro e no sistema agroexportador escravista. Ao contrário da ideia de uma costa abandonada, as documentações consultadas evidenciaram complexas relações que muitos grupos indígenas mantinham com adventícios de nações concorrentes de Portugal.

Gostaríamos de retomar algumas questões abordadas ao longo desta dissertação. A primeira delas, conforme esperamos ter ficado demonstrado no capítulo inicial, os indígenas denominados pela documentação de Tupinambá não eram originários da costa norte, fugidos da expansão colonial portuguesa e do sistema agroexportador escravista, se estabeleceram no Maranhão, possivelmente entre os anos de 1560 e 1609, e passaram a monopolizar as relações com os franceses. Em contato com os francos, estes grupos indígenas transformaram suas estratégias em função do novo contexto de negociação e comércio e constituíram-se numa etnia política como estratégia para obter ganhos. Logo, entendemos que a presença de mercadores de Dieppe e de capitães de Paris naquela costa, representava um pacto franco-ameríndio que visava, entre outras questões muito extensas para serem aqui apresentadas, a manutenção daquela região diante do avanço português.

Entendemos que o posicionamento destes grupos indígenas refletia a consciência do valor de seus papéis nos meandros geopolíticos da época: os Tupinambá se reconheciam enquanto grupo étnico e colocavam-se enquanto diferentes, a partir deste reconhecimento negociaram conscientes de que os portugueses eram inimigos dos franceses e, de modo igual, ao dialogarem com as autoridades normandas acerca da trágica experiência que tiveram com os lusos, demonstraram reconhecer sua importância naquele contexto de tensões políticas.

Os indígenas não surgem como sujeitos passivos à elaboração do projeto colonial francês, tentamos mostrar ao longo da dissertação que a aliança franco-ameríndia foi produto também do protagonismo indígena naquela fronteira. Os chamados Tupinambá se apropriaram do lugar de “aliados” para tirar as vantagens possíveis nos contextos nos quais se encontravam, e ao longo destas situações, reformulavam-se constantemente. Visto que, com a expulsão dos franceses do Maranhão, logo aliaram-se aos portugueses.

Outro ponto que gostaríamos de retomar é que a manutenção do empreendimento francês funcionou em um movimento de reciprocidades entre indígenas e franceses. A aceitação do empreendimento, a adoção do batismo, o fornecimento de alimentos e de escravos aos franceses, dentre outras ações, sugerem uma leitura consciente dos indígenas daquela conjuntura, o que estava em jogo, diz respeito a manutenção de alguns aspectos centrais na cultura e, não necessariamente sinais de uma conversão consolidada, mas um processo de transcendência de colonialidades, uma superação de um modelo de sociedade cristã e mercantil que a empresa França Equinocial objetivava implantar.

Os casamentos entre índias e franceses nos moldes nativos resultou em processos de mestiçagens e interdependências entre as partes em interação. As narrativas históricas utilizadas como fontes demonstraram que os Tupinambá, assim como outros grupos indígenas praticavam a chamada “reciprocidade protelada” com a exterioridade. Este tipo de relação servia para assegurar vínculos e benefícios com outros grupos que não possuíam laços de consanguinidade. Pelas várias situações encontradas durante a pesquisa e analisadas ao longo desta dissertação, sobretudo no quarto capítulo, sugerimos que uma das formas que algumas mulheres indígenas encontraram para resistir a imposição do casamento monogâmico cristão foi por meio dos enlaces nativos com os franceses.

O casamento entre os indígenas servia para ampliação da rede de influência, assim como para regular privilégios e hierarquias, nesse sentido o poder masculino dependia das redes de parentesco em que as mulheres estivessem inseridas e da habilidade delas para usar a seu favor. Possivelmente, a maioria das mulheres indígenas estudadas ao longo da dissertação, exceto algumas filhas e esposas dos *principais*, fizeram acordos com os franceses por meio de enlaces matrimoniais, não apenas quiseram, mas sim porque se encontravam em uma situação onde seus espaços de autonomia estavam sendo ameaçados, em virtude do projeto evangelizador, lançaram mão desta possibilidade, a qual nem sempre trazia os ganhos esperados.

Desse modo, as mulheres eram essências nas negociações políticas, muito além da questão sexual, visto que, uma índia ou índio ao ofertar a sua filha para ser esposa de um adventício, possibilitava a parentela, entre outros benefícios, a proteção contra inimigos, o acesso a mercadorias, uma certa autonomia, e por outro lado, garantia ao noivo o acesso ao trabalho gerado pelas índias que eram as principais responsáveis pela produção agrícola, o que garantia a elas um certo significado poder político, pois os

recursos produzidos eram fundamentais para manter as relações de reciprocidades entre seus familiares e os franceses.

Consideramos que o contato com os franceses forneceu oportunidade para a atuação de mulheres indígenas, aproveitadas por elas, independentemente da posição na hierarquia colonial, pois, diferentes formas de resistências foram desenvolvidas por elas naqueles espaços de acordo com suas demandas frente ao projeto colonial, agiram conforme suas expectativas e posições. Em algumas passagens foi possível perceber que as filhas e esposas dos *principais* receberam um tratamento diferenciado pelas autoridades coloniais. A permanente necessidade de manutenção das aldeias missionárias e de todo o projeto colonial nos conduziu aos trabalhos destas mulheres, cuja efetivação do domínio francês dependia, em certa medida, da atuação delas, para além da produção dos alimentos. Elas tornaram-se imprescindíveis para a efetivação do modelo missionário pensado para aquelas terras e seu prestígio foi utilizado pelos padres para a conversão de outros indígenas.

Os padres por meio da pregação sobre o casamento monogâmico e a devoção religiosa tentaram impor às mulheres Tupinambá sua concepção estereotipada do lugar da mulher no ocidente cristão, mantendo-as distantes de espaços que conferiam relevância a elas na organização social Tupinambá. Apesar apresentarem-se ansiosas para aprender os ensinamentos cristãos, a rapidez com que voltavam a seus antigos costumes era algo de assustador aos padres. No artigo *O Mármore e a Murta*: sobre a inconstância da alma selvagem, publicado pela Revista de Antropologia, em 1992, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro pontuou que os missionários jesuítas encontraram sua maior dificuldade na "inconstância" apresentada pelos indígenas. De modo parecido, a analogia da murta e do mármore é conexa para a conduta das indígenas no contexto da França Equinocial. Elas apresentavam-se dóceis, fáceis de torná-las devotas, porém logo voltavam a transgredir, empregavam o que era aprendido de forma diferente ao esperado pelos capitães e padres.

Por fim, resta duas perguntas: o que elas queriam ao auxiliarem os padres nas atividades missionárias? O que elas queriam nos casamentos com os franceses? A aceitação em colaborar em atividades catequéticas possuía outro significado, uma aceitação de troca, hoje colaboro, mas espero retribuição futura, estabelecendo uma relação de reciprocidade. O gesto de colaboração com a missão em alguns momentos, pode bem ser associado a um processo de socialização onde o que menos importa são as coisas em si, mas a dívida contraída e a relação de interdependência instituída. A colaboração

indígena girava em torno da lógica de reciprocidade, os índios e índias contribuía, mas esperavam serem amparados em suas necessidades e na possibilidade de manutenção de algumas práticas tradicionais, como o ritual de bebida fermentada.

As mulheres indígenas haviam vivenciado os horrores do projeto colonial português, além da perseguição de suas práticas culturais e violências sexuais que não estiveram ausentes em contato com os franceses. Os enlaces matrimoniais poderiam representar uma escolha circunstancial das mulheres para resistirem contra a imposição civilizatória empreendida. Assim, reiteramos ainda que estas mulheres possivelmente manejaram os enlaces enquanto garantia de sua sobrevivência não somente física, mas cultural, como maneira encontrada para manter seus espaços de poder na estrutura indígena, espaços que garantia o modo coletivo de produção de seu povo, visto que elas surgem nas narrativas coloniais, exercendo papéis centrais na cultura Tupinambá, bem como na produção do cauim, da cerâmica decorada, das pinturas corporais, dos enterramentos, entre outros, no seio da França Equinocial.

FONTES

BARROS, João de. *Ásia: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do oriente – Primeira Década*. [1539?]. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1988, t.1. (Fac-símile da 4.ed. rev. e pref. por BAIÃO, Antônio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932).

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos do Estado do Maranhão*. São Luís: Alumar, 1988.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

D'ÉVREUX, Yves. *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1612 e 1614*. Tradução de César Augusto Marques, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 95, v.1-2, 1975.

GÂNDAMO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil* [1975]. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1858. Disponível: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf>

LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: em que se trata do descobrimento do Brasil, costumes dos naturais*. [1627]. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889. (Edição digital disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=156)

SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação sumária das cousas do Maranhão dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*. São Paulo: Siciliano, [1624] 2001.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. 4. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora Usp, 1971.

STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903.

REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>. Acesso em 20/05/2018.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó - SC*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. 1998.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARRUDA, Ângela. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro – Negociando a diferença. In: _____. *Representando a alteridade*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1998.

BANDEIRA, Arkley Marques. O povoamento da América visto a partir dos sambaquis do litoral equatorial amazônico do Brasil. *Fundamentos: Revista da Fundação Museu do Homem Americano*, n. 7, p. 430-468, 2008.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006.

BARTH, Frederick. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-67.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

BLOCH, Jean; BLOCH, Maurice. Women and the dialectics of nature in Eighteenth Century French thought. In: MACCOMARK, Carol; STRANTHEM, Marilyn. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 25-40.

BRANDÃO, Wether Vilela. Os franceses em Alagoas no século XVI. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Maceió, v. XXXIV, p. 11-64, 1978.

BROCHADO, José P. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. 1984. 574 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Illinois, Urbana Champaign. 1984.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, Disponível em pp.56-72. ISSN 1413-7704. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200005>. Acesso em 15/02/2018.

_____. Etnogénesis mapuche: resistência y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, *Baltimore*, v. 79, n. 3, p. 427-461, 1999.

_____. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación Y Mestizaje em Tiempos de Globalización. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 08 fev. 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>. Acesso em 14/02/2018.

_____. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 23, p. 56-72. Maio de 2007. Disponível: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v12n23a05.pdf. Acesso em 14/02/2018.

BORGES, Jóina Freitas. *Os Senhores das Dunas e os Adventícios d'Além-mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na costa Leste-Oeste (séculos XVI e XVII)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2010.

BONNICHON, Philippe. *A França Equinocial: A invasão*. Parte I. Ministério da Marinha. História Naval brasileira. V. 1. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975, p. 525-552.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Alírio Carvalho. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338, 2011.

_____. *Maranhão na monarquia hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)*. 2012. 436 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História Medieval, Moderna, Contemporânea y de América, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

CARVALHO JR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407 f. (Doutorado em História) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. In: *Cultura com aspas*. Org. Manuela Carneiro da Cunha, 2009. São Paulo, Cosac Naify.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 1992.

CAIRES, Daniel Rincon. A imperfeição do sexo: questões de gênero nos relatos de Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville. *Revista de História*, 4, 1 (2012), p. 32-43. Disponível em: file:///C:/Users/LARQ%20MESA/Downloads/28133-98357-1-SM.pdf. Acesso em 04/04/2019.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Tempo* [online]. 2013, vol.19, n.35, pp.65-82. Disponível em: <https://doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173505>. Acesso em 03/07/2018.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: *Repensando o Estado Novo*. Organizadora: Dulce Pandolfi. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999. 345 p.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 97-102.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo, Brasiliense, 1978.

COUTO, Márcio Henrique. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017.

COLLIER, Jane & YANAGISAKO, Sylvia. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In: Collier, J. & Yanagisako, S. (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward an Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 14-50, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro Da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras. (org.), 1992.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706*. (Tese de Doutorado), Cambridge, Sidney Sussex College, 2005.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

COLLIER, Jane F. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stafor: Stanford University Press. 1988.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. *Para aumento da Conquista e bom governo dos moradores: o papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668)*. (Tese de doutorado). Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2011.

DAHER, Andrea. A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 37-65, 2004.

_____. *O Brasil Francês. As Singularidades da França Equinocial 1612- 1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. Do selvagem convertível. *Topoi* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 5, p. 71-107, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992. p. 381-96.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.

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

_____. *Função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

FERNANDES. João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitaria, 2003.

FERGUSON, R. Brian. *Blood of the Leviathan: Western contact and Warfare in Amazonia*. *American Ethnologist*, 17 (2), pp. 237-257, 1990.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. 48ª ed., São Paulo: Global [1933] 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. In: *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p. 125-171.

_____. “Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI”. *Americanía: revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*. 2015, n. 2, p. 39-73. Disponível em: <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498/1257>. Acesso em 03/02/2019.

_____. Mulheres Brasileiras: as índias e a conquista do Brasil (Século XVI). In: REGO, André de Almeida; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. (Org.). *Novas Histórias dos povos indígenas no Brasil: territorialidade da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena*. Saga Editora. 1ª ed. Salvador, 2018, p. 80-102.

GODOIS, Antônio Barbosa de. *História do Maranhão: para uso dos alunos da Escola normal*. São Luís: Typ. Ramos d’alemeida, 1904.

GINZBURG, Carlo. Estranhamento: pré-história de um procedimento literário. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

HARNER, Michael. 1972. *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, NY, Anchor Press Doubleday.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

HILL, Jonathan D. Introduction: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992. In: _____ (ed.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. p. 1-19.

HULSMAN, Lodewijk; GUZMAN, Decio. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). *Revista Estudos Amazônicos*, v. VI, n. 1, p. 178-202, 2011.

JORDANOVA, Ludmilla. Natural Facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality. In: MACCOMARK, Carol; STRANTHEM, Marilyn. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 46-78.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da Cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. 1. ed. Niterói: Eduff, 2017.

LANGFUR, Hal. *The Forbidden Lands*. Stanford: Stanford University Press, Stanford Califórnia, 2006.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.7, n.1 e 2, 1999.

LEA, Vanessa. *Gênero feminino Mébengokre: novas questões para velhos fatos*. Belo Horizonte, Trabalho apresentado na Associação Brasileira de Antropologia, 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. *A oleira ciumenta*. Trad. José António Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LIMA, Tânia Andrade. Cerâmica Indígena Brasileira. In: RIBEIRO, Darcy (Editor). *Suma Etnológica Brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Rio de Janeiro: Vozes, 1987, pp173-229.

LOPEZ, Adriana. *Franceses e tupinambás na terra do Brasil*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001.

MARTIN, Kay M.; VOORHIES, Barbara. *Female of the Species*. Nova York: Columbia University Press. 1975.

MARINHO, Dayse. *Das trevas da ignorância à civilização: os Capuchinhos e a educação pela fé na França Equinocial (1612 – 1615)*. 2008. 77f. Monografia (Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão), São Luís.

MEIRELES, Mario. *França Equinocial*. São Luís: SECMA, 1982.

MAIA, Lígio de Oliveira. *Cultores da Vinha Sagrada: índios e jesuítas na missão da Serra de Ibiapaba (Século XVII)*. Natal, RN: EDUFRN, 2017.

MARCHANT, Alexandre. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas entre portugueses e índios na colonização*. São Paulo: Nacional, 1980.

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais Tribos Tupiguarani*. Coleção Brasileira, série 5ª, vol. 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

MENDES, Isackson Luiz Cavilha. *As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da província do Paraguai (1609-1768)*. 2013. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2013.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

_____. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: _____. *Tupi tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (livre docência), Unicamp, Campinas, 2001.

_____. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 242.

MOISES, Beatriz Perrone. *O mito do bom francês: imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios do Brasil e do Canadá*. Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1996. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/perronemoisesbomfrances.pdf>. Acesso em 27/06/2018.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 2015.

NAVARRO, Alexandre Guida; LIMA, Marcos Melo de. Eucaristia antropofágica: o caso Hans Staden. *Politeia: História e Sociedade*. Vitória da Conquista. v. 12 n. 1 p. 137-149 2012, 137-149.

_____. Alexandre Guida Navarro; João Costa Gouveia (org.). *A escrita e o artefato como texto: ensaios sobre história e cultura material*. Jundiaí, Paco Editorial. 2016.

NAVARRO-SWAIN. Tânia. Amazonas Brasileiras: impossível realidade? *PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*, Brasília - Centro Universitário de Brasília (UnICEUB), FACJS, vol.2, n.1/07, p. 81-95. 1999. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/pade/article/view/148>. Acesso em: 14/01/2019.

_____. Tânia. Histórias feministas, história do possível. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane; ZANELLO, Valeska. *Estudos Feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014. Disponível em: <<http://www.coloquiofeminista2014.com>>. Acesso em: 26/02/2018.

_____. De deusa à bruxa: uma história de silêncio. In: *Revista de Humanidade*. Brasília: Edunb, v. 9, nº 1, 1995.

_____. A construção imaginária da História e dos Gêneros. In: ALMEIDA, Jaime (org.) *Caminhos da História da América no Brasil: Tendências e Contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998.

NETO. Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 199, p. 313-328.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e notas de expansão dos Tupi, *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.

_____. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas - 1872-2000. *Revista USP*, (44), 218-269, 1999-2000. Disponível: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p218-269>. Acesso em 10/10/2018.

OBERMEIER, Franz. Documentos Inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho Yves D'Évreux Suite de l'histoire. *Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi*, sér. Ciências Humanas, Bélem, v. 1 n, p. 195-251, jan-abr. 2005.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As crônicas espanholas do século XVI e a produção de narrativas históricas sobre a América e seus habitantes. *Revista Em tempo de Histórias*, Brasília, v. 5, ano 5, 2002.

_____. *Por uma História do Possível: representações das mulheres Incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial: 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos contínuos. *Mana* v.4 n.1 Rio de Janeiro, p. 48-77, 2004.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista. Discursos do Confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Unicamp, Cortez, 1990.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2ª ed. São Paulo: Pontes, 1987.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2008.

PICCHI, Debra. *Unlikely Amazons*: Brazilian indigenous gender constructs in a modern context. *History and Anthropology*, 2003, p. 23-39.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. *Ilha*, Florianópolis, v. 1, n.0, p. 139-167, 1999.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Editora UnB. 1992.

POMPEU SOBRINHO, Thomas. *Protohistória cearense*. 2.ed. Fortaleza: Edições UFC, 1980.

_____. Introdução, notas e comentários. In: FIGUEIRA, Luís; MORENO, Martins Soares; BECK, Mathias. *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1976, p. 3-157.

POLONIA, Amélia. European seaports. In *the Early Modern Age: concepts, methodology and models of analysis*. *Cahiers de la Méditerranée*, n. 80, 2010, dez. 2010.

_____. Mestres e Pilotos das Carreiras Ultramarinas (1596-1648): Subsídios para o seu estudo. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, Série II, vol, XII, p.271-353, 1995.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 11.ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.

PORTUGAL, Ana Raquel. Hurtado, Liliana Regalado de. *Representações culturais da América indígena*. – 1ª edição – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminina, gênero e história. PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (org.) – *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1994.

_____. Eva Tupinambá. In Mary Del Priore (org.) *História das Mulheres no Brasil*. Coordenação de texto: Carla Bassanezi Pinsky – 10. Ed., 4ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2017.

RIBEIRO, Berta G. *Arte Indígena, Linguagem Visual*. IndigenousArt, Visual Language. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1989.

REUNIÃO Brasileira de Antropologia, I. Rio de Janeiro, 1953. Convenção para a grafia dos nomes tribais. Assinada pela maioria dos participantes. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 150-152, dez. /dez. 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616540>. Acesso em: 14/05/2019.

RODRIGUES, Aryon. A classificação do tronco linguístico Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 12, n. 1-2, p. 99-104, 1964.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In: REITER, Rayna R. *Toward an Anthropology of Women*. New York/London: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

SANDAY, Peggy R. A reprodução do patriarcado na Antropologia feminista. In: GERGEN, M. *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Edunb, 1993.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O Sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 211-253, dez. / dez.2002.

SOCLOW, Susan Migden. *The Women of Colonial Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2007.

SANDAY, Peggy R. A reprodução do patriarcado na Antropologia feminista. In: GERGEN, M. *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos/Edunb, 1993, p. 70-90.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, Sertões do Grão – Pará, c.1755 – c. 1823*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2001.

SERRÃO, Joaquim V. O Rio de Janeiro no Século XVI. II - *Documentos dos Arquivos Portugueses*. Lisboa: Ed. da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, pp. 26-27.

STRATHEM, Marilyn. No Nature, No Culture: the Hagen Case. In; Strathem, M. & MacCormack, C. (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge; Cambridge University Press, 174-222, 1980.

SILVA, Fabiola Andréa. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu - Pará. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), Porto Alegre, v. 8, p. 175-187, 2002.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases em los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.

_____. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Perú*, Princeton University Press, 1987.

SCHWART, Stuart B. 1988. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Cia. das Letras.

STUDART FILHO, Carlos (ed), *Tris documentos do Ceara colonial*. Fortaleza, Departamento de imprensa oficial, 1967.

_____. *Estudos de história seiscentista*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1959.

_____. *O antigo estado do Maranhão e suas capitanias feudais*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

_____. *Páginas de história e pré-história*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1966.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, São Paulo, Edusp; 2005.

SCOTT, Joan. Gênero: *Uma categoria útil de análise histórica in Educação e Realidade*. Vol. 20 (2), jul./dez. de 1990.

URBAN, Greg. *Ritual Wailing in Amerindian Brazil*. *American Anthropologist*, 90: 385-400, 1988.

VEIGA, Juracilda. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. 1994. 220 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 29-42, 1992.

WEINER, Annette. Sexualité chez les anthropologues, reproduction chez les informateurs. In: *Bulletin du Mauss*, n. 10, p. 50-67, dez. / dez. 1984.