

João Azevedo Fernandes

De Cunhã a Mameluca

A mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil



EU Editora
UFPB

DE CUNHÃ A MAMELUCA

a mulher tupinambá e
o nascimento do Brasil



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora	MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitor	EDUARDO RAMALHO RABENHORST
Diretora do CCHLA	MÔNICA FREITAS
Vice-Diretor do CCHLA	RODRIGO FREIRE DE CARVALHO E SILVA



EDITORA DA UFPB

Diretora	IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Editoração	ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção	JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Bartolomeu Leite da Silva (Filosofia)
Carla Lynn Reichmann (Línguas Estrangeiras Modernas)
Carla Mary da Silva Oliveira (História)
Eliana Vasconcelos da Silva Esrael (Língua Portuguesa e Linguística)
Hermano de França Rodrigues (Literaturas de Língua Portuguesa)
Karina Chianca Venâncio (Línguas Estrangeiras Modernas)
Lúcia Fátima Fernandes Nobre (Línguas Estrangeiras Modernas)
Luziana Ramalho Ribeiro (Serviço Social)
Marcela Zamboni Lucena (Ciências Sociais)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Sociais)
Teresa Cristina Furtado Matos (Ciências Sociais)
Willy Paredes Soares (Letras Clássicas)

João Azevedo Fernandes

DE CUNHÃ A MAMELUCA
a mulher tupinambá e
o nascimento do Brasil

2ª edição

PREFÁCIOS DE

Raimundo Cordeiro Barroso Jr. (2ª edição)

Ronaldo Vainfas (1ª edição)

Editora da UFPB

João Pessoa

2016

Direitos autorais 2016 – Editora da UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA DA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Imagens da Capa e Contracapa

Albert Eckhout, Mulher Tupinambá (1641), óleo sobre tela (detalhe), in Belluzzo, 1994: 92.

François Descerpez, La Bresilienne (1562), xilogravura (detalhe), in Nemésio, 1971: 236-7.

Projeto Gráfico

EDITORA DA UFPB

Editoração Eletrônica e Projeto de Capa

ALICE BRITO

Revisão Ortográfica e Tratamento de Imagens

CARLA MARY S. OLIVEIRA

Catálogo na fonte:

Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

F363d De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil / João Azevedo Fernandes. 2. ed. – João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016. 402p.

Recurso digital (7 Mb)

Formato: ePDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-85-237-1230-3 (recurso eletrônico)

1. Etnologia. 2. Antropologia cultural. 3. Mulheres tupinambá - hierarquias femininas. 4. Mulheres tupinambá - contato interétnico.

CDU: 39

EDITORA DA UFPB

Cidade Universitária, Campus I – s/n

João Pessoa – PB

CEP 58.051-970

<http://www.editora.ufpb.br>

E-mail: editora@ufpb.edu.br

Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Dedico este trabalho à memória do professor
Florestan Fernandes
(1920 – 1995)

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	9
LISTA DE MAPA E TABELAS	11
AGRADECIMENTOS	12
PREFÁCIO à 2ª edição	15
Raimundo Barroso Cordeiro Jr.	
PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO	22
Ronaldo Vainfas	
PRÓLOGO	28
CAPÍTULO I: MULHERES TUPINAMBÁ, MULHERES ESQUECIDAS	32
1. O Problema do Contato Interétnico no Brasil Colonial.....	32
2. A Mulher Tupinambá e a Antropologia das Mulheres	41
3. Como Estudar a Mulher Tupinambá?.....	56
4. Os Tupinambás e sua Etnologia.....	71
CAPÍTULO II: MULHERES EM UM MUNDO DE HOMENS	78
1. O Trabalho da Mulher e a Sociedade Tupinambá	78
2. Maridos e Esposas: as Bases do Poder entre os Tupinambá	102
3. As Mulheres, os Mesmos e os Outros	112
CAPÍTULO III: VIVER COMO MULHER TUPINAMBÁ	131
1. De <i>Peitan</i> a <i>Kugnatin</i> : os Primeiros Anos	131
2. Descobertas e Responsabilidades da Vida Adulta.....	150
3. As Hierarquias Femininas na Sociedade Tupinambá.....	165
4. Velhas Asquerosas, Velhas Poderosas: as <i>Uainuy</i>	177
5. O Ritual Antropofágico e as Velhas Canibais.....	200

CAPÍTULO IV: A MULHER TUPINAMBÁ E O	
CONTATO INTERÉTNICO	221
1. Os Índios e o Processo de Conquista	221
2. A Formação de um Sistema Interétnico	247
3. Esposas e Escravas: as Mulheres, o Casamento e o Trabalho.....	264
4. Santas e Endemoninhadas: as Tupinambá e a Ação Jesuítica.....	320
CONSIDERAÇÕES FINAIS	348
APÊNDICE 1	362
APÊNDICE 2	364
REFERÊNCIAS	369
1. Obras dos séculos XVI ao XIX.....	369
2. Bibliografia Geral	370
ICONOGRAFIA	382
FONTES DAS IMAGENS	401

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Theodore De Bry, “Mulher Canibal”, detalhe da gravura “Preparo da Carne Humana em Episódio Canibal”. Ilustração do relato das viagens de Hans Staden ao Brasil, publicado por Theodore de Bry, *America Tertia Pars* (3º volume de *Grands Voyages*, Frankfurt, 1592).

Figura 2. *America (Personificatie van Amerika)*, Cornelis Kiel (del.) & Philipe Galle (sculpt.), c. 1585-1590. Ilustração de *Protopographia*, prancha n. 43.

Figura 3. Anônimo, “À direita, Staden orando em agradecimento da realização de um milagre, junto a uma cruz, erguida na aldeia de Ubatuba. À esquerda, mulheres trabalhando com seus filhos enfaixados às costas”. Ilustração da edição original da obra de Hans Staden (*Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden...*, Marburg, 1557).

Figura 4. Anônimo, “Mulheres trabalhando na fabricação de bebidas”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 5. Anônimo, “Mulheres e crianças sorvendo o mingau”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 6. Anônimo, “Staden procura escapar num navio francez, mas é repellido pela equipagem”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 7. Anônimo, “A Saudação Lacrimosa dos Tupinambá”, gravura da obra de Jean de Léry, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brasil, avtrement dite Amerique*, La Rochelle, 1570.

Figura 8. Anônimo, “A aldeia de Ubatuba, etapa final da viagem de retorno dos tupinambás, vindos de Bertioga e local onde permaneceu prisioneiro Hans Staden, que está gora sendo objeto do conhecimento das mulheres. Um pouco acima, outro aspecto

mostra uma delas raspando-lhe as sobrancelhas”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 9. Anônimo, “Dança das mulheres, em Ubatuba, tendo no meio Hans Staden, que está com um ornato de penas na cabeça”. Ao centro, acima, vê-se duas ilhas bem em frente ao litoral da aldeia, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 10. “Mulheres da Tribo Pintando o Ibirapema e o Rosto do Prisioneiro para Execução”, Theodore de Bry (*America Tertia Pars*, Frankfurt, 1592).

Figura 11. Anônimo, “O ibirapema pendurado na cabana e a dança em seu redor”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 12. Anônimo, “O prisioneiro ao centro bebe em companhia dos seus executores, que também fumam sentados a sua roda”, Hans Staden (*Warhaftig Historia...*, Marburg, 1557).

Figura 13. “Abate do Prisioneiro”, Theodore de Bry (*America Tertia Pars*, Frankfurt, 1592).

Figura 14. “Hans Staden Assiste à Preparação do Corpo para a Devoração Canibal”, Theodore de Bry (*America Tertia Pars*, Frankfurt, 1592).

Figura 15. “A Divisão do Corpo do Prisioneiro Sacrificado e o Preparo do Alimento”, Theodore de Bry (*America Tertia Pars*, Frankfurt, 1592).

Figura 16. Albert Eckhout, *Mulher Tapuia*, 1641; óleo sobre tela, 264 x 159 cm. Acervo do Nationalmuseet, Copenhagen, Dinamarca.

Figura 17. Albert Eckhout, *Mulher Tupinambá*, 1641; óleo sobre tela, 264 x 159 cm; Acervo do Nationalmuseet, Copenhagen, Dinamarca.

Figura 18. Albert Eckhout, *Mameluca*, 1641; óleo sobre tela, 269 x 170 cm. Acervo do Nationalmuseet, Copenhagen, Dinamarca.

LISTA DE MAPA E TABELAS

Mapa

1. Distribuição das “nações” Tupi-Guarani da costa (início séc. XVI). FAUSTO, 1992: 384.

Tabelas

1. Couvade e Investimento Paterno na Criação dos Filhos
2. Relação entre a Hipermasculinidade e a Presença da Couvade
3. Categorias de Idade Entre os Tupinambá

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma adaptação de minha Dissertação de Mestrado, defendida em 1997, no Mestrado em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco. Não posso negar que fiquei tentado a fazer grandes alterações no texto, com vistas a extirpar o tom pesadamente acadêmico, e acrescentar as atualizações necessárias em um tema extremamente dinâmico, como é o caso da antropologia das mulheres. Contudo, acabei por me decidir a deixar o texto praticamente idêntico ao de 1997, por considerar que este trabalho é fruto de um contexto acadêmico, e de um determinado nível de amadurecimento intelectual e pessoal.

Algumas pessoas foram muito importantes no trajeto desta pesquisa, durante o mestrado, e mais recentemente. Sou extremamente grato ao meu orientador, Russell Parry Scott (Departamento de Ciências Sociais, UFPE). Suas críticas e sugestões precisas, bem como seu entusiasmado apoio ao tema escolhido, foram cruciais para o desenvolvimento deste trabalho. Além disso, seu rigoroso olhar antropológico foi fundamental para realizar um contraponto aos meus arroubos historiográficos.

Aos demais membros da banca, Roque de Barros Laraia (Departamento de Antropologia, UNB) e Renato Monteiro Athias (Departamento de Ciências Sociais, UFPE), meus sinceros agradecimentos pela cuidadosa leitura do trabalho e pelas esclarecedoras sugestões e críticas. Quero agradecer também a Judith Hoffnagel e Roberto Motta (ambos do De-

partamento de Ciências Sociais, UFPE), pela leitura precisa de meu projeto e pelo apoio ao estudo do tema.

Agradeço também a Ronaldo Vainfas (Departamento de História, UFF), meu orientador no doutorado, tanto por seu prefácio quanto pelo constante incentivo às minhas idéias e pesquisas, nem sempre muito ortodoxas. Devo dizer o mesmo de Eduardo Viveiros de Castro (Departamento de Antropologia, Museu Nacional/UFRJ), e John Manuel Monteiro (Departamento de Antropologia, Unicamp), cujas críticas e comentários permitiram refinar bastante meus pontos de vista e minhas análises.

Tenho uma profunda dívida de gratidão para com Norberto Luiz Guarinello (Departamento de História, FFLCH-USP), que fez críticas extremamente inteligentes e pertinentes ao meu projeto original de mestrado, e que me sugeriu estudar as relações de gênero entre os Tupinambá.

Os atilados comentários, bem como o auxílio na obtenção de itens importantes da bibliografia, de Maria Sylvia Porto Alegre (Departamento de Ciências Sociais, UFCE) me foram extremamente valiosos e estimulantes.

Marcos Albuquerque (Departamento de História, UFPE) esclareceu alguns pontos importantes em relação à arqueologia dos Tupinambá, além de me ter facilitado o acesso à bibliografia arqueológica sobre o tema.

Agradeço ainda aos amigos Antônio Carlos Pinheiro (Departamento de Metodologia da Educação, UFPB) e Telma Delgado por todo o apoio acadêmico e por terem suportado estoicamente meu mau humor.

A CAPES, através do PICD, me concedeu bolsa de estudo para a realização do curso de mestrado. O Departamento de História da UFPB sempre foi solícito para com as minhas necessidades acadêmicas e burocráticas.

Espero que minha família e meus amigos me perdoem por todos os muitos momentos de afastamento e alienação.

Meu agradecimento mais especial e apaixonado vai para Serioja Mariano. Sem o seu amor e dedicação eu teria conseguido bem pouco, e espero poder ajudá-la da mesma forma em suas próprias pesquisas. Este trabalho é um presente de amor para ela.

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Raimundo Cordeiro Barroso Jr.¹

Já se foi uma década desde a primeira apresentação oral que fiz para o *De cunhã a mameluca. A mulher tupinambá e o nascimento do Brasil* de João Azevedo Fernandes. Agora, passados todos esses anos, por iniciativa do Departamento de História, da Universidade Federal da Paraíba, será publicada a sua 2ª edição com o propósito de homenagear seu autor precocemente retirado do nosso convívio. Desta feita, foime dada a honrosa tarefa de apresentá-lo por escrito, ao que faço repetindo, com maior convicção, minhas primeiras palavras da apresentação de 2003: *De cunhã a mameluca* é um livro que nasceu para ser um clássico. E por clássico reafirmo, pressupondo as tradições filosóficas e literárias que o definiram, de Aristóteles a Calvino, identificando suas características universais e peculiaridades temporais, para simplesmente dizer que clássica é a obra que não se pode deixar de ler, seja qual for sua ancoragem disciplinar ou rótulo científico, artístico e disciplinar. Portanto, essa obra é uma leitura obrigatória que se impõe às inteligências profissionais e curiosas inclinadas sobre as coisas do Brasil.

Acredito que o prefaciador da 1ª edição deve ser lembrado, em especial naquilo que apontou com destaque na

1 Professor Associado de Teoria da História, Universidade Federal da Paraíba.

obra fruto do esforço refinado de seu autor: “[...] um livro que, enfrentou todos os desafios da relevância, originalidade e interdisciplinaridade e o fez com grande brilho” (p. 15). “Submete as fontes coevas a uma crítica fina, misturando sua formação de historiador com a perspectiva tomada de empréstimo aos antropólogos e aos estudiosos norte-americanos, adotando instrumental analítico que maneja com máxima perícia [...] com sensibilidade admirável e por meio de uma escrita que verdadeiramente seduz o leitor a ponto de fazê-lo apaixonar-se, como João Ramalho e Caramuru, pela mulher tupinambá” (p. 16).²

Diante dessas verdades incontestes, o que mais se pode dizer de uma obra que faz de sua tarefa principal, mesmo que aparentemente secundarizada, posto que dita apenas no seu subtítulo, discutir o nascimento do Brasil, a não ser da sua atualidade constante e do consagrado ingresso na lista dos grandes textos que compõem o exercício secular de dizer o que é o Brasil. Desde a *História da Literatura Brasileira* (1888), de Sílvio Romero, passando por Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e outros tantos, fizeram o que o *De cunhã a mameluca* se propõe dar continuidade, isto é, acrescentar ao amplo e profundo quadro das identidades brasileiras.

A grandeza do empreendimento de João Azevedo e sua inserção nessas linhagens de estudos parece tão mais evidente, depois de feita sua leitura atenta, quando se percebe que a dedicatória ao professor Florestan Fernandes, guardada as devidas distâncias, deixa de ser uma simples menção de apreço e admiração de um jovem cientista a um pensador consagrado e assume uma proximidade quase familiar que ultrapassa a

2 Estamos fazendo referência à paginação da 1ª edição.

coincidência patronímica dos Fernandes. Mesmo porque é para Florestan Fernandes que João dirige suas mais argutas observações de natureza crítica (cf. p. 55), principalmente aquelas concernentes à formulação sobre a gerontocracia masculina nos Tupinambá.

Enquanto crítico, seja da antropologia e seus vieses marxista, funcionalista, machista ou feminista, João Azevedo faz com que nenhuma crítica seja desperdiçada com o abandono definitivo do objeto criticado, fazendo da crítica apenas um enfeite retórico, posto que na maioria das vezes o criticado é resgatado naquilo que parece desprezível, entretanto o desprezível torna-se indispensável na sua argumentação contrária. Neste diálogo que lembra o estilo socrático da maiêutica, como processo dialético e pedagógico, em que se multiplicam as perguntas a fim de obter, por indução dos casos particulares e concretos, um conceito geral do objeto em questão, fundamentado nos recursos maiores e argutos da ironia, a saber, o modo pelo qual ao se interrogar sucessivamente leva-se o interlocutor ao reconhecimento da sua própria ignorância, o autor de *De cunhã a mameluca* faz com que seus interlocutores contribuíssem de formas as mais surpreendentes ao seu propósito último que é conhecer a sociedade brasileira a partir de sua própria etnogênese.

A técnica expositiva de João Azevedo que é, ao mesmo tempo, heurística e narrativa, pode muitas vezes esclarecer questões sutilmente obscurecidas pela lógica do pensamento do outro, como também provocar o riso prazeroso no leitor, apesar da seriedade do assunto que é apresentado (cf. O trabalho do homem tupinambá, p. 63), portanto, é o riso que está “além da brincadeira, da caçoada, do ridículo” como lembra Milan Kundera n’ *O Livro do Riso e do Esquecimento* (1978),

ao rir das idéias de Annie Leclerc lançadas no livro *Parole de femme* (1974). Essa mesma arte narrativa de poucos artistas já aparece no prólogo lembrando a velha e boa retórica latina conservada pelos franceses e venerada pelos portugueses, sem querer zombar daqueles que acreditam na pseudosíntese das linguagens germânicas e anglo-saxãs.

A grande e bem sucedida ousadia de João Azevedo foi contar a história do nascimento do Brasil a partir das mulheres, fazendo de um modo não-panfletário, não-esquemático, piegas, posto que não se pode chamar o *De cunhã a mameluca* de um livro feminista. Por outro lado, também não se pode dizer que o seu autor aderiu ao que foi bastante comum nas ciências sociais, isto é, a misoginia europeia subjacente ao jargão da neutralidade científica. Daí que é patente o rompimento de João Azevedo com a tradição androcêntrica que não permite que se veja a mulher como alteridade, como elemento autônomo e não submisso aos interesses dos homens. Por isso, que a contribuição do *De cunhã a mameluca* está para além dos conflitos de gênero, porquanto seja estudo de “alteridades dentro de alteridades, o avesso do avesso”, porque “estuda a mulher tupinambá – segunda alteridade – numa sociedade feita pelos homens e para os homens”, (p. 15), como afirma o professor Ronaldo Vainfas no seu prefácio à 1ª edição.

Isto não se constitui, entretanto, numa contribuição adicional ao já bem fundamentado repertório feminista de denúncias às práticas machistas. Pelo contrário, ao tentar responder se havia de fato uma “dominação” da mulher por parte dos homens na sociedade Tupinambá, circunscreve esse tipo de comportamento aos limites de sua própria historicidade. Daí o refinamento heurístico do autor, dirigindo seu olhar crítico às formas de relações no interior do

mundo Tupinambá, mas principalmente relativizando com fundamentada percuciência os viajantes e os antropólogos que construíram a noção da mulher indígena como “besta de carga”. Como diz João Azevedo ao apresentar o fio condutor sua obra:

[...] as reconstruções tradicionais da sociedade Tupinambá são fortemente androcêntricas e, de certa forma, impedem a realização de uma investigação aprofundada das relações de gênero naquela sociedade, o que torna a pesquisa direta das fontes uma imposição. Esta pesquisa direta mostrou que o *status* da mulher na sociedade Tupinambá era bem mais elevado do que nos faz crê o viés masculino implícito nas fontes e nas reconstruções antropológicas. (p. 53).

Nesse livro encontram-se os índios como protagonistas da história sem os ufanismos provenientes da cultura romântica e imperial do bom selvagem, mas como elemento formador do Brasil capaz de impor as linhas fortes dos seus modos de vida aos demais elementos que compuseram o multifacetado perfil étnico brasileiro.

O exemplo das línguas faladas no Brasil colonial mostra a necessidade de se olhar, com uma seriedade e interesse cada vez maiores, as influências indígenas na formação social brasileira. O que ocorreu nos primeiros séculos da colonização, mais que uma simples “dizimação” das sociedades indígenas, foi um processo de *transculturação*, em que muitos europeus se indianizaram a ponto de praticar a poliginia e a antropofagia, falar as línguas indígenas, e interagir nem sempre de

forma violenta, com as sociedades encontradas no novo mundo. (p. 25).

Movido por essas precauções de método, João Azevedo realiza uma abordagem diacrônica em direção a uma visão interna das estruturas sociais dos Tupinambás, discutindo alguns primados marxistas iniciados com Engels em seu *Origem da família, do Estado e da Propriedade privada* (1894), e tentando compreender a dinâmica das sociedades de parentesco. Neste ponto, então, o autor cristaliza um dos termos de sua hipótese de trabalho, ou seja o casamento como forma de valorização e controle das mulheres tupinambás pelos homens tupinambás e posteriormente pelos europeus na sociedade pós-contato. Mulher e o casamento como refúgio, segurança e prestígio ao homem estrangeiro, a ponto de se verificar que nessas sociedades a chefia chega a se confundir com o papel de sogro, portanto, de doador de mulheres.

Estudada nos aspectos de sua intermediação social como elemento imagético, biológico e ecológico, João Azevedo vai em busca das representações da mulher na própria sociedade Tupinambá, encontrando vários mecanismos de justificação/ legitimação dos artifícios masculinos para o controle dessas mulheres. A mulher é astuciosamente colocada no centro da sociedade Tupinambá, quando esta não possui centro ou quando muito, vários centros, se comparada ao “cartesianismo” dos Jê.

Os Tupinambá se estruturam e se caracterizam como uma sociedade de caça e guerra (captura de inimigos-prisioneiros), regras de parentesco (grupos de mulheres, irmãos e irmãs, casamento, etc.), cosmologia separação não nítida da natureza e da sociedade, guerra e vingança – laços de afinidade com a sociedade definida por suas relações com o exterior e

não por seus limites. E nessa sociedade é definido um lugar social das mulheres, cujos principais elementos são a produção material, o controle dos alimentos (técnicas culturais), erro original, segredos tribais, presa sexual (homens e animais).

Para cumprir esse projeto, João Azevedo se deparou com uma vasta gama de documentos e análises nem sempre coerentes entre si, tendo que dialogar com um certo ecletismo documental e bibliográfico. Devido a essa complexidade de fontes e preciosismo metodológico, o pesquisador/autor fez uso de fontes primárias, tais como crônicas, relatos de viagem, documentos coloniais. Além dos clássicos da antropologia anglo-saxã e brasileira. E o resultado desse percurso de pesquisa foi a conclusão de que

[...] a ideia de que as estruturas internas das sociedades indígenas foram determinantes para a constituição da sociedade pós-contato: o que ocorreu no Brasil foi a formação de um *sistema interétnico heterogêneo* [...] implica em afirmar a impossibilidade de se compreender a formação da sociedade brasileira enquanto um processo de imposição cultural (“aculturação”) da parte dos europeus sobre os indígenas. (p. 52-53).

Por essas e outras tantas razões expostas com elegância e clareza, que o livro *De cunhã a mameluca. A mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, de João Azevedo Fernandes, é um clássico de interpretação do Brasil e, enquanto tal, deve ser leitura obrigatória para todos e não somente para historiadores e antropólogos.

João Pessoa, Agosto de 2014.

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

Ronaldo Vainfas³

Se há uma tarefa difícil de cumprir na área de Ciências Humanas, particularmente na história, é produzir um trabalho realmente original e relevante. Mais difícil, ainda, é fazê-lo em perspectiva interdisciplinar, o que muitas vezes não passa de uma promessa enunciada. E se o tema se inscreve, como no caso, no campo da novíssima história indígena, ao menos no caso do Brasil, o desafio é ainda maior.

A tradição historiográfica brasileira é, neste campo, muito acanhada, para não dizer negligente. Já nosso grande historiador do século XIX, Francisco Adolpho de Varnhagen, dizia que os índios não tinham história, ficando seu estudo circunscrito ao domínio da etnologia, razão pela qual dizia que a história do Brasil começara em 1500. Disse isto, a bem da verdade, apesar de escrever três excelentes capítulos sobre o mundo dos Tupinambá na sua *História Geral do Brasil* (1854-57), os quais, se pecam pelo juízo de valor, sobrevivem pelo esforço de coligir informações no meio do cipoal da crônica e tratadística colonial.

Muitos dos contemporâneos de Varnhagen não lhe perdoaram pelo juízo rigoroso acerca dos “índios brasileiros”, num tempo em que a figura do índio era cada vez mais alçada à categoria de símbolo nacional. Gonçalves de Magalhães, autor

3 Professor Titular de História Moderna, Universidade Federal Fluminense.

do épico *A Confederação dos Tamoios*, foi um dos defensores do estudo dos índios no seu libelo *Os índios perante a história* (1860) e não faltaria, em todos os domínios, intelectuais, artistas, escritores e músicos a monumentalizar a figura dos índios.

José de Alencar ou Gonçalves Dias, na literatura, Rodolpho Amoedo, na pintura, Carlos Gomes, na ópera, entre muitos outros, o fizeram com maestria. Entre estigmas e idealizações, alguma coisa séria se fez no oitocentos. Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres escreveu um vocabulário indígena, em 1846, e o mesmo Gonçalves Dias publicaria seu *Dicionário da língua tupi chamada língua geral dos indígenas do Brasil*, em 1858.

Não exageremos, porém. Num tempo em que até a nobreza imperial passou a ostentar títulos com nome indígena, como o próprio Gonçalves de Magalhães, brasonado como Visconde de Araguaia, o charme era incensar os tupis – nomes, tradições, mitos, língua. Os demais grupos, embora seu estudo tenha ao menos se rascunhado neste tempo, ficaram meio perdidos no universo vago dos botocudos – “índios bravos”, para usar a linguagem oficial da época.

O resultado, no campo da historiografia, foi o enraizamento de certo desdém, misturado com ignorância e preconceito, no que toca à história indígena. Nem Capistrano de Abreu escapou disso, apesar de crítico de Varnhagen em vários pontos. A pobreza da historiografia brasileira em relação à história indígena adentrou o século XX e só no final do milênio deu alguns sinais de autocrítica. Durante a maior parte do século passado, o índio – este genérico de cariz colonialista – foi estudado como mão-de-obra da colonização, como objeto da catequese, como obstáculo indômito ao avanço europeu,

mas raramente, para dizer o mínimo, como protagonista da história do Brasil.

Isto em franco contraste com o que fizeram e fazem os etnólogos e antropólogos. Gilberto Freyre, que foi a um só tempo historiador, antropólogo e sociólogo, foi dos raros a incursionar no universo indígena, valorizando-o com um dos elementos formadores do Brasil. Alfréd Métraux, este magnífico etnólogo suíço, foi outro a escrever obras preciosas, ainda nos anos 1920, como *A religião dos tupinambás*. Mais adiante, Darcy Ribeiro, um campeão no estudo sobre os índios. Mas há que destacar Florestan Fernandes, autor do clássico *A organização social dos Tupinambá*, ainda nos anos 1940 – autor a que, justamente, João Azevedo Fernandes dedica seu livro. Os antropólogos vem há muito ensinando os historiadores neste campo, e particularmente no caso dos tupinólogos, impossível não mencionar as sólidas contribuições de Roque Laraia e Eduardo Viveiros de Castro, sem esquecer do trabalho de Manuela Carneiro da Cunha.

Não fosse o diálogo crescente entre historiadores e antropólogos e ainda hoje estaríamos, no campo da historiografia, engatinhando entre o obscurantismo e a monumentalização. Alguns passos, felizmente, têm sido dados para superar este quadro. *Negros da Terra*, de John Monteiro é um bom exemplo. *Metamorfoses indígenas*, de Maria Regina Celestino de Almeida, recém publicado pelo Arquivo Nacional, é outro exemplo importantíssimo. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “tapuia” no Brasil Colonial*, doutorado de Cristina Pompa premiado com o Prêmio da ANPOCS, em 2002, é outro trabalho de ponta. Curiosamente, porém, as duas últimas teses que citei foram sustentadas na Pós-Graduação em Antropologia da UNICAMP, embora ambas adotem

perspectiva histórica e estejam baseadas em pesquisa documental.

João Azevedo Fernandes, historiador de ofício, também fez seu livro no contexto acadêmico da Antropologia. Mas fez história. Um livro que, como dizia no início, enfrentou todos os desafios da relevância, originalidade e interdisciplinaridade e o fez com grande brilho. De quebra, se debruçou sobre uma fatia do mundo tupi – o das mulheres – praticamente inexplorado, não fosse o quase solitário texto oitocentista de J.J. de Oliveira Machado, “Qual era a condição do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?” (1842).

Foi para responder esta e muitas outras perguntas que João Azevedo Fernandes escreveu seu livro, ciente das dificuldades e das mil lacunas que o tema apresenta, como expõe no primeiro capítulo “Mulheres Tupinambá, Mulheres Esquecidas”. Ato contínuo, dedica-se a compreender e explicar o papel das mulheres numa cultura essencialmente masculina, lançando-se a uma aventura extraordinária: estudar alteridades dentro de alteridades, o avesso do avesso, porque estuda o indígena a partir de fontes européias, e estuda a mulher tupinambá – segunda alteridade – numa sociedade feita pelos homens e para os homens. Verticaliza o estudo no capítulo terceiro, “Viver como Mulher Tupinambá”, esmiuçando as faixas etárias, de *peitan* a *kugnatin* e daí, passando por três outras classes de idade, alcançando a categoria de *uainuy*. Um percurso em que a menina se torna mulher, passa a viver a sexualidade permitida à luz dos tabus indígenas, assume funções na economia dos grupos locais, engravida, convive com o sistema de couvade, com sua tendência à hipermasculidade, até se tornar a velha *uainuy*.

As velhas tupinambás eram mesmo velhas feias e porcas, como delas disse o capuchinho Yves d’Evreux no século

XVII? João Azevedo põe tudo isto em xeque, esclarecendo antes de tudo, que a mulher se tornava *uainuy* a partir dos quarenta anos. Mulheres na flor da idade – diria de minha parte, se me for permitido o palpite – sendo caso de lembrar que, no mundo português do tempo de Gil Vicente ou mesmo de Camões, não era raro que mulheres na faixa dos trinta fossem consideradas velhas! De todo modo, as “velhas” Tupinambá alcançaram, naquela sociedade, fatias importantes de prestígio e poder, sobretudo na relação com o inimigo ou o “estrangeiro”. Basta ver, como examina nosso autor, o papel que desempenhavam na saudação lacrimosa, na preparação do cauim, nos rituais antropofágicos, sem perder o vigor sexual. Já Anchieta, no seu *Auto de São Lourenço*, dizia, demonizando-as, que as ditas velhas, “como serpentes”, preparavam “negras bebidas”, para serem belas e ardentes: “no amor, na cama e na vida”. Melhor se dissesse nas redes, como então se fazia amor naquele tempo. Mas vale o registro.

Anchieta à parte, João Azevedo opera com o androcentrismo do mundo tupinambá para questioná-lo, quando menos matizá-lo, e assim avançar em relação aos clássicos modelos de Métraux e Florestan. Submete as fontes coevas a uma crítica fina, misturando sua formação de historiador com a perspectiva tomada de empréstimo aos antropólogos e aos estudiosos norte-americanos, adotando instrumental analítico que maneja com máxima perícia. Tudo isto, vale acrescentar, nosso autor realiza com sensibilidade admirável e por meio de uma escrita que verdadeiramente seduz o leitor a ponto de fazê-lo apaixonar-se, como João Ramalho e Caramuru, pela mulher tupinambá.

O quarto ato deste livro ultrapassa o universo indígena stricto sensu, enveredando pelo mundo colonial, o contato

interétnico, expondo como as mulheres foram violentadas, mas souberam também se apropriar da cultura colonizadora. Da cultura e dos homens. Um alcançaram o mundo de Deus, como a Maria Rosa, que se tornou freira franciscana. Outras ficaram entre santas e feiticeiras, como a Santa Maria Mãe de Deus que eu mesmo estudei na Santidade de Jaguaripe quinhentista. A maioria se enroscou com os portugueses e franceses, dando o primeiro passo na construção de uma sociedade étnica e culturalmente híbrida.

Gilberto Freyre já havia valorizado as cunhãs, no seu clássico de 1933, nelas vendo, quando menos, a base física da família brasileira. Por seu intermédio enriqueceu-se a vida do Brasil de diversos alimentos, do uso de drogas e remédios caseiros, utensílios de cozinha e de processos de higiene, escreveu mestre Gilberto, “inclusive o banho frequente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI”.

João Azevedo Fernandes foi muito além da grandiloquência libérrima de nosso autor maior e, unindo antropologia e história, deu vida às nossas antigas cunhãs, permitindo reconhecê-las, também elas, como protagonistas da história: da história dos tupinambás e da história da colonização, uma e outra misóginas, pelo menos androcêntricas, cada qual a seu modo. Tornaram-se as cunhãs pouco a pouco mamelucas, mães de mamelucos, mães dos primeiros brasileiros. Não por acaso nosso autor relaciona, no subtítulo de seu belo livro, a mulher Tupinambá ao nascimento do Brasil. Os que o lerem aprenderão muito sobre a nossa história, sobre si e sobre os outros – no masculino e no feminino.

Rio de Janeiro, Julho de 2003.

PRÓLOGO

1563. Na grande aldeia de Iperoig, José de Anchieta ajoelha-se e inicia uma oração, em meio à algazarra das crianças e mulheres no terreiro. Ao seu lado, o padre Manuel da Nóbrega tosse de forma pungente, incomodado pela tuberculose e pelo frio e umidade da noite anterior. Os dois padres estavam incumbidos de difícilíssima, e perigosa, missão. Aqueles Tupinambá, conhecidos como Tamoio, eram inimigos renhidos e ferozes dos portugueses, e aliados e parentes dos heréticos franceses. No momento em que os portugueses enfrentavam uma revolta entre seus próprios aliados, os Tupiniquim, os padres se viram frente à necessidade de procurar a paz com aqueles inimigos, “ferozes como bestas selvagens”, e amantes da guerra e da carne humana.

Caminhando sempre no tênue limite entre o êxito e a inglória morte nas mãos dos guerreiros canibais, os inacianos possuíam um trunfo importante: para além da aversão devotada aos portugueses, os Tamoio nutriam um ódio ainda maior pelos seus inimigos tradicionais, os Tupiniquim, com os quais já haviam trocado inúmeras flechas e cabeças esmagadas. Tal trunfo também escondia um grande risco: os padres se faziam acompanhar de escravos índios, inimigos dos Tamoio, e observados com cobiça cada vez maior por guerreiros ávidos por troféus humanos, sobre os quais conquistariam novos nomes, e mais algumas daquelas cicatrizes que marcavam, em seus próprios corpos, o sucesso obtido nos repastos canibais.

Desde o amanhecer daquele dia, os índios dedicavam-se ao consumo entusiasmado de sua bebida nativa, o cauim, produzido e servido pelas mulheres e moças da aldeia. Isto era um mau sinal: as bebedeiras muitas vezes estavam associadas à guerra ou ao canibalismo, e representavam grave risco à vida dos padres. Durante a embriaguez, os índios tornavam-se ainda mais ameaçadores, reafirmando, através de longos e elaborados discursos, as velhas inimizades e recordando, entre gritos de ódio e desejos de vingança, os parentes mortos e comidos pelos inimigos.

De repente, algumas mulheres, simpáticas aos padres, trazem o aviso: os índios preparam-se para tomar um dos escravos, esmagando-lhe a cabeça e comendo de sua carne. Era verdadeiro o alerta, e apesar dos temerários protestos dos padres, uma grande quantidade de índios, cheios do cauim e de ódios ancestrais, penetram na cabana e arrastam o desgraçado índio para o terreiro, tomado agora por inúmeros homens, mulheres e crianças.

Uma cena dantesca desenrolou-se então. Enquanto os homens, “como lobos”, puxavam e arrastavam o prisioneiro, uma grande quantidade de mulheres, com enorme “trisca e barafunda que não havia quem se ouvisse”, debatia seu destino. Algumas, temendo a reação dos portugueses, diziam que o cativo deveria ser poupado, enquanto outras clamavam por sua morte. Finalmente o índio foi levado e teve sua cabeça destrocada por um certo golpe do tacape cerimonial, o ibirapema. Deixemos que o próprio Anchieta descreva o que ocorreu a seguir:

“(…) junto com ele mataram outro seu contrário, os quais logo despedaçaram com grandíssimo regosijo, maximé das mulheres, as quais andavam cantando e bailando, umas

lhes espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com a gordura deles e andavam untando as caras e bôcas ás outras, e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetaculo abominavel, de maneira que tiveram boa carniçaria com que se fartar”.

No dia seguinte, entre os restos da macabra cerimônia do dia anterior, algumas das mulheres contrárias à morte do escravo saíram a discursar pelas casas, dizendo que aquilo havia sido um grande erro, e que os portugueses se vingariam fazendo-lhes a guerra de forma ainda mais destrutiva. Fizeram-no de tal forma, que pouco faltou para que os índios matassem também os padres, “para que os nossos tivessem bem que vingar”. Tiveram os inacianos de utilizar toda a sua perícia na fala para convencer os Tamoio de que não deveriam se preocupar, que os portugueses jamais dariam ouvidos a mulheres, nem fariam caso de um escravo índio.

Apesar do aparente sucesso, Anchieta imaginou, mais uma vez, que estaria vivendo seus últimos dias nas mãos daqueles pagãos, tão diferentes de tudo o que era considerado civilizado e humano pelos europeus quinhentistas. Tal era a sua apreensão, que escreveu, já sem muitas esperanças de sobrevivência:

“(…) vendo eu por este caso e conhecendo de todo a grande falsidade daquela gente e sua pouca constância no bem começado e muita arte para dissimular maldades que determinavam cometer, acabei de persuadir-me que mui pouca cousa bastava para os mover a nos dar a morte, e determinei de me dar mais intimamente a Deus, procurando não só achar-me mais aparelhado para recebê-la,

mas também desejá-la e pedi-la a Deus Nosso Senhor com contínuas orações e inflamados desejos (...)"⁴

Não seria daquela vez que Anchieta e Nóbrega encontrar-se-iam com seu deus, mas esta cena, narrada nos termos em que o canarino a colocou, revela-nos um ponto dos mais importantes, mas muito pouco, ou nada, percebido por aqueles estudiosos que se debruçaram sobre este período crítico na formação do Brasil. Refiro-me ao papel desempenhado pelas mulheres naquelas sociedades nativas que receberam, em primeiro lugar, o impacto da invasão e da expansão dos europeus. Foram as mulheres que debateram o destino do prisioneiro, foi uma facção feminina que desencadeou e comandou o ritual antropofágico, e foi outra facção feminina que admoestou os índios a respeito do que havia sido feito.

Ora, como isto se coaduna com o lugar, absolutamente menor, ocupado pela mulher Tupinambá em quase todas as descrições feitas sobre a etnogênese brasileira? Como escapar de uma visão, mais do que tradicional, que reserva aos índios, suas sociedades e suas culturas, um papel de coadjuvantes em um processo de miscigenação tremendamente complexo? E, o mais importante, como falar de mulheres já desaparecidas, que viviam em sociedades com um forte complexo cultural de supremacia masculina, sem cair na tentação de vê-las como simples emanações do imaginário daqueles homens que as despreveram, marcados indelevelmente pela misoginia europeia?. Este livro tentará responder a algumas destas questões.

4 Os dois trechos citados estão na Carta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 226-7.

CAPÍTULO I

Mulheres Tupinambá, Mulheres Esquecidas

1. O PROBLEMA DO CONTATO INTERÉTNICO NO BRASIL COLONIAL

Estudar o lugar da mulher na sociedade Tupinambá, e o papel desempenhado por mulheres indígenas e mamelucas no processo de contato desencadeado pela invasão europeia do Brasil, significa abordar uma série de eventos que colocaram em choque naturezas e culturas radicalmente diferentes com consequências funestas para as populações indígenas envolvidas. Tais eventos, contudo, deram origem a uma formação social marcada não apenas pela violência e pelo etnocídio, mas também por formas inteiramente originais de interação cultural e étnica, naquilo que Darcy Ribeiro chamou de “criação de um povo novo”.¹

Na abordagem deste fenômeno multifacetado, a mulher Tupinambá surge como uma imagem que parece resumir em si boa parte desta complexidade, na medida em que se apresenta como um elemento privilegiado de intermediação entre aqueles mundos díspares. Elemento de intermediação imagética ao fornecer ao Ocidente cristão, juntamente com a figura do guerreiro canibal, a representação máxima da alteridade entre a Europa e aquele mundo novo com seus estranhos habitantes (figuras 1 e 2). Elemento de intermediação

1 Ribeiro, 1996 a: 19.

ecológica, transmitindo a europeus e seus descendentes – muitas vezes através do trabalho agrícola escravo – as técnicas nativas de sobrevivência no mundo tropical. Por fim, mas não menos importante, um elemento de intermediação biológica, ao gestar os mamelucos que formaram o grosso da população brasileira nos primeiros tempos da colônia.

Durante o trajeto deste livro tentarei construir um olhar crítico a uma posição tradicional com relação aos primórdios da sociedade brasileira que reduz indevidamente, quando não ignora, o impacto do encontro das culturas e estruturas sociais europeias e indígenas nesta formação. Refiro-me à ideia de que uma população indígena rarefeita e primitiva, “mal adaptada” à escravidão, tenha sido substituída – de forma lamentável por certo, mas rápida – por um mundo majoritariamente afro-brasileiro de engenhos de açúcar voltados para o exterior.

Tal visão, embora parcialmente correta para aquelas regiões mais ligadas ao comércio internacional, não apenas lança às sombras as particularidades do fenômeno em vastas áreas do Brasil – caso de São Paulo e da Amazônia, por exemplo – como não dá conta das evidências que mostram a predominância numérica do estrato mameluco na população total e o amplo uso das *línguas gerais* nas relações pessoais, uso superior ao do português em boa parte do território até pelo menos o final do século XVIII.²

A questão linguística representa, aliás, um bom exemplo das dificuldades advindas de uma adesão muito estrita aos modelos explicativos tradicionais da historiografia brasileira. É bem sabido que, naquelas áreas mais afastadas dos núcleos de

2 Villalta, 1997: 332-41; cf. Ribeiro (1996a: 151), para uma estimativa, bastante especulativa, do tamanho e composição étnica da população colonial.

plantation e dos centros de comércio com a metrópole e com a África, as línguas gerais derivadas do Tupi representavam o principal veículo de comunicação. Em regiões de forte presença indígena, como São Paulo, o uso do português foi marginal até fins do século XVIII.

Em 1698 o governador Artur de Sá e Menezes solicitava ao Rei que só enviasse clérigos que falassem a língua geral, tendo em vista que: “(...) a mayor parte daquella Gente se não explica em outro ydioma, e principalmente o sexo feminino e todos os servos, e desta falta se experimenta irreparável perda, como hoje se ve em São Paulo com o nouo Vigario que veio provido naquella Igreja, o qual ha mister quem o interprete (...)”. A mesma solicitação foi feita em 1725. Em 1828 Hercules Florence escreveu que as senhoras paulistas de quarenta anos antes – por volta de 1780 – ainda falavam a língua geral no ambiente doméstico.³

O exemplo das línguas faladas no Brasil colonial mostra a necessidade de se olhar, com uma seriedade e interesse cada vez maiores, as influências indígenas na formação social brasileira. O que ocorreu nos primeiros séculos da colonização, mais do que uma simples “dizimação” das sociedades indígenas, foi um processo de *transculturação*⁴, em que muitos europeus se “indianizaram” a ponto de praticar a poliginia e a antropofagia, falar as línguas indígenas, e interagir, nem sempre de forma violenta, com as sociedades encontradas no Novo Mundo. Europeus como João Ramalho e Diogo Álvares *Caramuru* foram bem sucedidos, contra todas as possibilidades, porque souberam se imiscuir naqueles espaços reservados pela sociedade Tupinambá aos estrangeiros, espaços que sempre

3 Holanda, 1979 (1936): 89.

4 Giucci, 1993: 201.

estavam relacionados, de uma forma ou de outra, ao casamento e às relações com as mulheres.

O argumento central deste livro é de que mesmo em um contexto de contato interétnico violento e destruturador, de epidemias e escravização catastróficas, são construídas esferas de consenso e interação social, sem o quê a vida dos indivíduos envolvidos seria impossível. Tais esferas não se constituíram, pelo menos nos primeiros tempos, em torno de instituições européias transplantadas, mas sim através das instituições sociais indígenas, especialmente aquelas relacionadas ao casamento e à afinidade. Como este trabalho tenta compreender o processo de contato a partir de uma visão *interna* das estruturas sociais dos Tupinambá, torna-se importante delimitar algumas características daquela sociedade que moldaram e mesmo dirigiram aquela transculturação.

Em sociedades que não se estratificam em classes socioeconômicas – como é o caso dos Tupinambá e outras sociedades tradicionalmente denominadas de “primitivas” – o sistema de relações sociais e a organização de direitos e obrigações individuais se expressa em maior ou menor grau através de práticas apoiadas em terminologias e laços de parentesco e afinidade. Ali onde não existem distinções de casta ou classe e onde o trabalho é organizado em função de linhas de sexo e idade, com predominância clara do trabalho feminino, é o *casamento* que regulará privilégios e hierarquias, desigualdades inerentes a qualquer organização social humana.⁵

No caso dos Tupinambá o poder pessoal estava relacionado à capacidade de alguns indivíduos, chefes dos gru-

5 Dumont, 1992: 66.

pos domésticos, as *malocas*, manterem junto a si seus filhos homens, casando-os virilocalmente, e atraírem genros para sua maloca através da uxorilocalidade⁶ preferencial: a própria noção de chefia se confundia com a posição de sogro, de “doador” de mulheres.⁷ Tal situação – ao menos no discurso social dominante – inaugurava entre doadores e receptores uma aparente relação de dívida, de “serviço da noiva”, dívida que devia ser resgatada através da prestação por parte do genro / cunhado de um cativo canibalizável à parentela da esposa, ou da cessão de uma filha ao irmão da esposa (o casamento preferencial entre o tio materno e a sobrinha, que tanto surpreendeu os cronistas). No primeiro caso, trata-se de um “duplo” do próprio genro, no segundo da esposa recebida.⁸ Uxorilocalidade e virilocalidade eram pontos em um *continuum* no qual escapar ao serviço da noiva associado à uxorilocalidade era um ideal somente alcançável individualmente através das proezas guerreiras ou, socialmente, através da força política dos parentes do noivo.

Esta é, por certo, uma abordagem essencialmente “masculina” da economia política dos Tupinambá; como se verá mais à frente um enfoque “feminino” da mesma questão permitirá o enriquecimento de nossa percepção das relações de gênero naquela sociedade, e mesmo das estruturas sociais resultantes da invasão europeia. De todo modo é evidente que o casamento é uma instância decisiva na disputa pelo

6 No sistema de residência pós-marital denominado de *virilocalidade*, a esposa vai residir junto aos parentes do noivo; na *uxorilocalidade* é o noivo que vai residir junto aos parentes da noiva. Cf. van den Berghe (1983: 150) para estas definições, e Viveiros de Castro (1986: 96) e Laraia (1972: 36) para uma discussão sobre os sistemas pós-maritais dos povos Tupi.

7 Viveiros de Castro, 1986: 96-7, 682-6; 1993: 190-1.

8 Viveiros de Castro, 1986: 319.

poder político e para a apropriação da força de trabalho dos indivíduos, notadamente das mulheres.

Não se pense, contudo, que as mulheres sejam agentes passivos neste *processo*, que não se reduz a qualquer cerimônia particular, que é o casamento. Antes pelo contrário: é extremamente interessante para aquelas o casamento uxorilocal, visto que desta forma continuam a residir com seus consanguíneos que podem apoiá-las contra ações violentas ou indesejadas de seus maridos. Assim a uxorilocalidade, que pelo lado mais evidente é uma forma de sogros e cunhados exercerem influência sobre seus afins, por outro lado garante também o espaço para o exercício de formas características do poder feminino em sociedades não-estratificadas, como se verá mais tarde.

É a este mundo que se integrarão os primeiros europeus, naufragos e degredados portugueses ou intérpretes (*truchement*) normandos e bretões, entre outros, que se defrontavam com uma situação-limite: de um lado tornar-se cativo – que de certa forma se tornava um “afim”, pois era entregue a uma “esposa”, uma mulher do grupo de seu captor, que o vigiava e o alimentava até o dia do sacrifício⁹ – ou, em outra hipótese, cunhado, situação que os cronistas europeus consideraram, exageradamente, como uma quase escravidão, em virtude das incômodas exigências da uxorilocalidade. A primeira situação era obviamente pouco desejável, já que o cativo afinizado estava destinado ao repasto canibal; fugir à segunda situação e casar virilocalmente com as índias – o que, sintomaticamente, era o mesmo ideal dos homens Tupinambá – tornou-se um dos problemas centrais a ser solucionado pelos primeiros europeus.

9 Fernandes, 1989 (1948): 121.

Comentar as soluções encontradas por estes significa tocar em uma das características mais importantes dos primórdios da presença europeia: trata-se do fenômeno da transição entre uma fase em que os europeus se integram ao mundo indígena como genros cobiçados por seus presentes, por suas armas e por sua ligação com as estruturas coloniais de poder, sendo que alguns dentre eles alcançam inclusive uma situação privilegiada *nos próprios termos indígenas*, enquanto doadores de mulheres; em um segundo momento assiste-se à consolidação de algo semelhante à “família patriarcal” descrita por um Gilberto Freyre, em que o cunhadismo de base Tupinambá desaparece e a poliginia se camufla nos interstícios da escravidão e do compadrio.

Do ponto de vista da mulher indígena estamos diante de uma clara transformação entre a uxorilocalidade preferencial e a virilocalidade exclusiva, o que acarreta uma transformação no *status* feminino que não pode ser compreendido unicamente apelando-se para a crítica anacrônica ao colonialismo europeu: em meio à destruição provocada por este colonialismo abriam-se espaços para que indivíduos – entre estes as mulheres índias e mamelucas – se posicionassem de forma a garantir sua sobrevivência em um mundo marcado por súbitas transformações.

Este não é um tema que possa ser abordado de forma isolada. Estudar o papel da mulher indígena na formação social brasileira exige o uso de uma vasta gama de documentos e análises nem sempre coerentes entre si. A própria dificuldade que existe em se ter acesso a uma realidade esmaecida como esta faz com que não se possa desperdiçar as informações disponíveis sobre as mulheres do período, mesmo à custa de um certo ecletismo documental e bibliográfico. Os parcos

indícios existentes sobre o tema central desta dissertação, a evolução do *status* feminino, devem ser enriquecidos por uma *thick description* que posicione estes elementos em um contexto mais global e esclarecedor.

A partir de um estudo das características endógenas da sociedade Tupinambá, passando pela exploração do mundo claramente mameluco dos paulistas de Piratininga, pela misoginia militante dos jesuítas e pela perplexidade que transparece nas representações artísticas europeias das nativas, pode-se chegar a um *corpus* informativo que, se não revela todas as instâncias da vida das mulheres, pode permitir a superação tanto da promiscuidade “gosoza” e dionisíaca entrevista por Gilberto Freyre ou Paulo Prado, quanto do relativo desinteresse pelo tema revelado pela moderna historiografia brasileira.

É importante notar que se não é possível falar dos “homens” coloniais, já que estes estavam pulverizados em várias categorias – portugueses e outros europeus, clérigos e colonos, mamelucos e bastardos, índios *brabos* e *reduzidos* – as mulheres, majoritariamente índias e mestiças, constituíram um grupo muito mais discernível, embora pior documentado e que certamente apresentava importantes diferenças de acordo com cada contexto regional e cada situação de classe, o que não impedirá, suponho, a construção de uma explanação sobre estas mulheres que considere as modificações nas regras de residência e nos mecanismos sociais de extração do trabalho feminino, bem como as repercussões destas transformações na vida social como um todo.

Durante décadas existiu certa dificuldade no trato deste tema, notadamente por causa da supremacia de uma visão sobre o período colonial fortemente marcada pelos

aspectos ligados ao desenvolvimento do capitalismo mercantil europeu. Embora tais aspectos não possam ser descurados, visto estarem na própria raiz do empreendimento colonial, é ainda menos aceitável que se parta desta constatação para se chegar à ideia de que houve uma substituição pura e simples de uma sociedade indígena por uma outra exclusivamente vinculada àquele expansionismo e ao imaginário do século da Reforma. Uma das características mais importantes da aventura colonial europeia, e não apenas da portuguesa como quis Gilberto Freyre, é a capacidade de incorporar práticas, instituições e cosmologias indígenas como estratégia de dominação. É a “improvisação de poder” de que fala Stephen Greenblatt, “a habilidade europeia de insinuar-se várias vezes dentro das estruturas políticas, religiosas e também psíquicas preexistentes dos nativos e utilizá-las em proveito próprio”.¹⁰

Desta forma, torna-se evidente a necessidade de se compreender não apenas a lógica subjacente às atitudes europeias mas também os aspectos da dinâmica interna própria da sociedade Tupinambá que foram utilizados, conscientemente ou não, pelos invasores. Dentre estes aspectos, sobressaem-se aqueles relacionados às vidas das mulheres e a todo o contexto das relações de gênero existentes entre os Tupinambá, que eram, claramente, uma sociedade fortemente marcada por um complexo cultural de supremacia masculina. Tanto nos textos de cronistas e viajantes, quanto nas obras de autores como Florestan Fernandes ou Darcy Ribeiro, as mulheres Tupinambá aparecem em um papel subsidiário ao dos grandes guerreiros antropófagos como Cunhambebe ou Alkindar-miri, mas estes mesmos textos clássicos, a partir de uma leitura crítica apoiada na antropologia das mulheres

10 *Apud* Guucci, 1992: 207.

e na etnologia indígena contemporânea, são capazes de revelar a inadequação desta visão unicamente masculina da sociedade Tupinambá.

Esta não é, por certo, uma tarefa isenta de dificuldades, em virtude do caráter fortemente androcêntrico dos documentos históricos e do fato de que, mesmo dentro da antropologia, a ideia de se privilegiar as mulheres como objeto de conhecimento seja relativamente recente e problemática. Enfrentar estas dificuldades representa, não obstante, uma necessidade para o pesquisador interessado nas mulheres que criaram, em seus corpos e em suas mentes, o país que se tornaria o Brasil, e que sofreram, mais do que qualquer outro grupo social, o peso de um processo catastrófico majoritariamente dirigido por homens.

2. A MULHER TUPINAMBÁ E A ANTROPOLOGIA DAS MULHERES

Peggy Sanday, discutindo a persistência daquilo que ela chama “modelo patriarcal” de análise antropológica, distingue duas possibilidades de estudos focalizados nas experiências femininas: “a antropologia feminista, sugiro, é fabricação de mitos em prol da transformação, enquanto que a antropologia das mulheres registra os detalhes das vidas das mulheres sem se importar com preocupações políticas atuais e evita explicar essas vidas em termos universais”.¹¹

Ao contrário de Sanday, que parece considerar as duas possibilidades como equivalentes em termos de valor explanatório, este livro se limitará ao desenvolvimento da segunda alternativa: o interesse aqui estará voltado para a

11 Sanday, 1993: 87.

pesquisa e descrição daqueles detalhes de vida das mulheres Tupinambá que tornaram suas experiências algo único, tanto no interior de sua própria sociedade quanto no contexto de fricção interétnica que se seguiu. Para isso é importante uma rápida análise dos diferentes instrumentais teóricos desenvolvidos por essa antropologia, na medida em que todos eles oferecem elementos importantes para a compreensão daquelas experiências.

Como foi dito anteriormente, tentar-se-á neste trabalho mostrar que é possível alargar a compreensão do contato euro-indígena, e da condição das mulheres Tupinambá e mamelucas durante aquele processo, a partir do estudo das modificações que atingiram a organização tradicional da família e do espaço doméstico e as consequências destas modificações para o *status* – entendido aqui como um determinado grau de prestígio e valorização socialmente reconhecidos – daquelas mulheres. O problema do *status* feminino e, por extensão, a existência ou não de uma universalidade da dominação masculina constitui um dos pontos básicos sobre os quais se constrói a antropologia das mulheres, notadamente quando este estudo se volta para aquelas sociedades ditas “primitivas”. Trata-se de uma questão intimamente ligada às lutas feministas dos anos sessenta, quando muitas mulheres procuraram na antropologia explicações para a desigualdade e a assimetria sexual, e mesmo possíveis estratégias de libertação.¹²

Esta preocupação traduziu-se dentro da disciplina através da crítica ao que se chamou “viés masculino” (*male bias*). Tal crítica representou uma tomada de consciência do fato de que boa parte do desenvolvimento da antropologia estava marcado por um viés masculino que apresenta um

12 Reiter, 1975: 11.

duplo caráter. Por um lado os antropólogos, especialmente os dos países centrais, são oriundos de sociedades socialmente assimétricas e “treinados” na academia para exercitarem esta assimetria em suas pesquisas.¹³

Assim etnografias clássicas, como as de Radcliffe-Brown sobre os aborígenes australianos, e teorias consagradas, como a de Lévi-Strauss sobre o parentesco, foram colocadas em questão por ignorarem as experiências femininas ou por verem as mulheres como simples objetos de troca.¹⁴ Também foram fortemente criticadas as reconstruções da evolução social construídas através de teorias do tipo “Man-the-Hunter”, que apresentam o sexo masculino como o único agente evolutivo da espécie.¹⁵ Por outro lado, o viés masculino transparece também no fato de que muitos antropólogos recolheram seus dados de informantes *homens* que lhes transmitiam os seus próprios preconceitos a respeito das mulheres: a abordagem feita por Malinowski ao parentesco e à esfera ritual dos trobriandeses, por exemplo, está claramente marcada por este duplo “*male bias*”.¹⁶

Várias estratégias foram empregadas para escapar à perspectiva masculina e investigar as causas e modalidades da assimetria sexual; no caso do estudo das sociedades primitivas as diferentes abordagens podem ser classificadas em três tipos básicos, de acordo com os aspectos privilegiados por cada autor.¹⁷ O primeiro deles está relacionado à forma pela qual os grupos de parentesco, enquanto entidades jurídico-políticas,

13 Milton, 1979.

14 Rohrlich-Leavitt *et al.*, 1975.

15 Slocum, 1975.

16 Sanday, 1993: 76-7; Weiner, 1979.

17 Tiffany, 1978; Coontz e Henderson, 1986.

realizam seu recrutamento e dividem direitos e obrigações entre seus membros.

Para esta corrente, da qual um dos melhores exemplos é o livro *Female of the Species*, de Kay Martin e Bárbara Voorhies, o *status* das mulheres está intimamente relacionado à variação destes mecanismos dos grupos de parentesco; assim, enquanto nas sociedades matrilineares as mulheres permanecem como membros efetivos de sua própria linhagem mesmo após o casamento, nas patrilineares elas são obrigadas à construção de nova inserção social, por vezes bem difícil, em uma linhagem estranha, onde sua habilidade em distribuir recursos e alcançar prestígio estará ligada ao papel de mãe, esposa (e, frequentemente, co-esposa) ou sogra.¹⁸

Este tipo de interpretação, bem marcada por uma problemática “juralista” característica da antropologia social anglo-saxônica, permite uma primeira aproximação ao caso Tupinambá. Os Tupinambá são considerados como um caso típico de complexo patrilinear, especialmente por conta do papel quase exclusivo concedido aos genitores masculinos na concepção dos filhos, como escreveu, em 1549, o padre Manuel da Nóbrega: “(...) y si destes tales (os prisioneiros) quedan hijos también los comen, aunque sean sus nietos y hermanos, y a las vezes las propias madres; y dizem qu’el padre solamente tiene parte en él y la madre no tiene nada”.¹⁹ Em 1556, o padre Luís da Grã confirmava este fato: “y no (casam) así la (filha) del hermano, que es como hija, porque tienen

18 Martin e Voorhies, 1975: 229-41.

19 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Azpilcueta Navarro, Coimbra (Salvador, 10/08/1549) in Leite, 1954 (I): 136.

para sí que el niño no recibe carne de la madre, que es como un sacco, sino del padre”.²⁰

Estes relatos serviram de base à construção de uma visão fortemente androcêntrica da sociedade Tupinambá, e permitiram que um autor como Florestan Fernandes postulasse a existência de uma *gerontocracia* entre os Tupinambá, no que foi acompanhado por muitos, inclusive em relação aos Tupi contemporâneos.²¹ Não obstante, os documentos mostram que se o domínio masculino, especialmente dos homens mais velhos, é um fato inegável entre os Tupinambá, isto não deve ser visto de forma determinista. Vejamos o que o jesuíta Antônio Blázquez, escrevendo em 1557 na Bahia, relatava aos seus superiores:

“Huma hora antes do sol, se toca outra vez a campainha pera que venhão as velhas e velhos que em extremo são preguisosos, aos quais torna outra vez a ensinar a doutrina. A estas trabalha o Irmão polas ter mais benevolas porque as Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem à doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de indios, mas hé tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e siguão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quasi em vão (...)”.²²

20 Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Roma (Piratininga, 08/06/1556) in Leite, 1954 (II): 292; cf. Fernandes, 1989: 144-5.

21 Cf. Ribeiro, 1982: 32-3; sobre a gerontocracia dos Tupinambá cf. Fernandes, 1989: 261-2, 271-90, 291-4.

22 Quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557 pelo Ir. Antônio Blázquez (?) (Bahia, 01/01/1557) in Leite, 1954 (II): 352.

Outra carta, também escrita na Bahia pelo padre Francisco Pires, trata do mesmo tema²³, assim como o fez Pero de Magalhães Gândavo, em seu *Tratado da Terra do Brasil*, escrito provavelmente em 1570.²⁴ Seria um traço específico daquela região? É mais plausível que a perspectiva masculina, seja de homens Tupinambá, europeus ou antropólogos contemporâneos, tenha seu papel na construção desta suposta exclusividade da gerontocracia masculina associada àqueles índios.

Os franceses envolvidos na construção da França Equinocial, no Maranhão de princípios do século XVII, também puderam observar que as mulheres poderiam ocupar posições na sociedade Tupinambá (como a de xamã) que uma perspectiva androcêntrica consideraria como apanágios do sexo masculino. É o caso da velha feiticeira descrita por Yves d'Evreux, que “era mui apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas molestias incuráveis; quando todos os feiticeiros já não sabiam o que haviam de fazer, então ella era convidada (...); muitas pessoas me fallaram d’esta desgraçada creatura com grandes gabos e estima, como infallivel em dar saude aos que lh’a pediam”.²⁵

Como se vê, a questão do poder entre os Tupinambá é bem mais complexa do que pode parecer à primeira vista, se nos vincularmos de forma exclusiva à noção de patrilinearidade, o que parece ter sido o caso de Florestan Fernandes. É importante perceber ainda que o discurso androcêntrico da maioria das sociedades patrilineares fez

23 Carta dos Meninos Órfãos (escrita pelo P. Francisco Pires) ao P. Pero Doménech, Lisboa (Bahia, 05/08/1552), in Leite, 1954 (I): 385-7.

24 Gândavo, 1995a: 29.

25 Evreux, 1874 (1615): 268.

com que muitas vezes os antropólogos tivessem dificuldade em reconhecer o papel ativo e eventualmente dominante das mulheres. No caso de Fernandes isto é agravado pela misoginia que permeia os relatos coloniais que lhe serviram de fontes.

O problema da poliginia é exemplar disso: instituição central para os Tupinambá – e no contexto interétnico colonial – e abominada pelos jesuítas; encarada por nossa sensibilidade ocidental como algo que desvaloriza a figura feminina e que serve inclusive como índice de domínio masculino,²⁶ a poliginia pode ser revista à luz de trabalhos mais recentes que mostram o interesse demonstrado pelas esposas mais velhas no aumento do número de esposas de seus maridos, mulheres mais jovens sobre as quais exercerão autoridade e controle.²⁷ Apontarei mais tarde as formas pelas quais a poliginia era conscientemente utilizada como arma política pelas mulheres Tupinambá.

O segundo tipo de abordagem ao *status* das mulheres nas sociedades primitivas, talvez o mais influente deles, é o que contrasta o papel de homens e mulheres nas esferas pública e doméstica da sociedade, sendo o marco desta linha de pensamento a obra coletiva organizada por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere, *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*.²⁸ A constatação de que, na maioria dos casos culturais, os homens ocupem aquelas posições mais claramente formalizadas e separadas das unidades familiares enquanto que, por oposição, as mulheres estejam mais intimamente ligadas à vida doméstica e ao cuidado dos filhos e participando, de forma aparente ao menos, com menor intensidade da esfera

26 Divale e Harris, 1976: 523.

27 Collier, 1988; White e Burton, 1988: 884.

28 Rosaldo e Lamphere, 1979.

“pública”, foi percebida como uma explicação para a quase universal inferioridade do *status* feminino.²⁹

É claro que, enquanto “explicação”, esta posição deixa muito a desejar: a diferenciação entre os gêneros no que concerne às atividades públicas e domésticas é *justamente um dos pontos a ser explicado*, o que representa uma tautologia evidente. Por outro lado, não se pode deixar de reconhecer que se trata de uma abordagem heurísticamente muito interessante já que, como se verá mais tarde, a identificação da mulher com o espaço doméstico é bem evidente tanto para os Tupinambá quanto para os Tupi contemporâneos.³⁰ Além disso uma de minhas hipóteses é a de que o *status* da mulher Tupinambá se inferioriza, entre outras razões, justamente pela profunda transformação na organização social do espaço doméstico ocasionada pela invasão europeia.

Esta abordagem é, contudo, criticável em vários aspectos: o principal deles é a identificação, feita por Sherry Ortner,³¹ entre o par *mulher :: homem* e a dicotomia lévi-straussiana *natureza :: cultura*. Como mostra Peggy Sanday,³² não existe qualquer universalidade nesta identificação; na verdade, para o caso Tupi, o que temos é a relação contrária: é a mulher que em geral está associada à cultura e à sociedade, e não o homem. Como afirma, a este respeito, Eduardo Viveiros de Castro:

29 Rosaldo, 1979.

30 Para os Tupinambá: Fernandes, 1989: 64-5; para os Tupi contemporâneos cf. Laraia, 1972: 115; Mindlin, 1985: 82-3; Müller, 1993: 72-3; Viveiros de Castro, 1986: 272-4, 364, 462-4.

31 Ortner, 1979.

32 Sanday, 1993: 74-6.

“(…) isto (a identificação dos homens com o Exterior, com o Outro) sugere uma característica importante da cosmologia Araweté: o espaço do Mesmo, da Sociedade, é feminino (...). Aqui vemos que, ao contrário de outras visões sul-americanas, em que as mulheres remetem ao exterior do social, seres ambíguos entre a Natureza e a Cultura, o Nós e o Inimigo, são os homens que encarnam a mediação entre o Eu e o Outro, e as mulheres remetem para o interior da sociedade. (...) o domínio do humano é essencialmente feminino”.³³

O terceiro tipo de aproximação à problemática do *status* feminino nas sociedades primitivas é o estudo do papel econômico das mulheres, e das formas utilizadas pelos homens para controlar e usufruir o produto do trabalho destas. Dentro de uma perspectiva diacrônica, como pretendo fazer aqui, Eleanor Leacock estudou o impacto da colonização europeia e das transformações resultantes desta colonização nas estruturas econômicas dos Montagnais-Naskapi do Canadá, mostrando o quanto este impacto foi prejudicial para o *status* feminino.³⁴

Karen Sacks retomou as formulações de Friedrich Engels em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* e construiu uma tipologia baseada em sociedades africanas que mostra a clara correlação existente entre as formas de organização do trabalho e a posição social das mulheres.³⁵ Por sua vez, Judith Brown mostrou que a elevada posição desfrutada pelas mulheres Iroquois não estava relacionada

33 Viveiros de Castro, 1986: 364.

34 Leacock, 1978.

35 Sacks, 1975.

ao tamanho – grande – da contribuição econômica das mulheres nem à estrutura – matrilinear e matrilocal – do parentesco, mas antes ao *controle* exercido por elas sobre a organização econômica como um todo através do prestígio que as mulheres mais velhas possuíam e de sua influência nas decisões do Conselho de Anciãos.³⁶

Na França, com o surgimento de uma antropologia de inspiração marxista, desenvolveu-se toda uma reflexão acerca do problema do controle do trabalho e da produção nas sociedades primitivas. Adaptando os princípios marxistas às sociedades teoricamente igualitárias, autores como Claude Meillassoux, Pierre-Phillipe Rey, Emmanuel Terray, e outros, passaram a considerar que na base das desigualdades existentes naquelas sociedades estava o controle não dos meios de produção, de propriedade comunal, mas dos *produtores*, através do controle das trocas matrimoniais por parte dos homens mais velhos. Este controle, que seria ideologicamente produzido, criaria uma situação de dominação (que Rey chamaria *exploração*) dos velhos sobre os jovens, estes dependendo daqueles para a obtenção de uma esposa e forçados – ideologicamente é bom lembrar – a fazer prestações pré e pós-maritais aos velhos.³⁷

Boa parte das discussões a respeito da antropologia econômica marxista se situou em torno da questão de se saber se há ou não exploração – no sentido que deu ao termo Karl Marx – dos mais jovens pelos mais velhos dentro das

36 Brown, 1975. É interessante notar que tanto Leacock – que também fez pesquisa de campo com os Montagnais-Naskapi contemporâneos – quanto Brown fazem uso de relatos de jesuítas dos séculos XVII e XVIII, em um procedimento virtualmente idêntico ao realizado neste livro.

37 Meillassoux, 1977; Rey, 1978. Sobre a antropologia marxista francesa cf. Carvalho, 1978; Pouillon, 1978.

sociedades primitivas. Enquanto Meillassoux e outros viam aí apenas uma dominação temporária, Rey via o “modo de produção de linhagem” como a forma mais básica que assumia a exploração econômica e a luta de classes, posição duramente criticada pela corrente principal da antropologia francesa. Autores como Pierre Clastres³⁸ discordaram de qualquer aplicação de princípios marxistas a sociedades que, segundo ele, são inteiramente igualitárias. Mas é bom lembrar que a experiência principal de Clastres como antropólogo se deu entre os Guayaki do Paraguai, caçadores nômades de língua Guarani e também reconhecidos como igualitários pelos marxistas. A discussão iniciada por Meillassoux, Rey e outros está relacionada às sociedades linhageiras, bem maiores e mais complexas que os caçadores Guayaki.

Sem entrar em todo o mérito da questão é importante perceber que os antropólogos marxistas desferiram um profundo golpe na noção de que as sociedades primitivas formem “comunidades” inteiramente livres de hierarquias e contradições sociais, noção alimentada por muitos anos entre os próprios marxistas, para os quais estas características só podem surgir na presença de classes sociais. Os trabalhos da corrente iniciada por Claude Meillassoux mostraram que existem fortes tensões no interior daquelas sociedades, tensões que muitas vezes se aproximam daquelas existentes nas sociedades estratificadas em classes. Contudo, a obsessiva busca de uma luta de classes *avant la lettre* fez com que a antropologia marxista se dirigisse bem mais às tensões existentes *entre os homens*, e não à verdadeira relação de exploração existente nas sociedades primitivas, que é a que se

38 Clastres, 1982.

exerce sobre as mulheres – que fazem a maior parte do trabalho produtivo – pelos homens. Como afirmou um comentador:

“Se se quer, pois, analisar as relações de produção existentes na sociedade de linhagem, é necessário desprender-se de modelos demasiado dogmáticos e ocidental-cêntricos: a sociedade de linhagem mostra estar, de facto, organizada de um modo muito complexo e diversificado para ser reduzida à simples problemática de uma relação entre duas grandes classes, os exploradores e os explorados. Vimos que a relação de exploração, em todo o sentido da palavra, se exercia entre as mulheres, por um lado, e os homens, por outro. Neste sentido, as classes sociais das linhagens seriam “bioclasses”.³⁹

É preciso refletir sobre aquilo que faz com que as mulheres aceitem ser “trocadas” entre os grupos, geralmente de parentesco, que compõem as sociedades primitivas. O fato de que estes grupos se organizem com base no controle e na extração do trabalho feminino faz com que o casamento se torne a instância privilegiada para a regulação dos conflitos entre indivíduos e grupos em torno das mulheres. A resposta para a questão proposta acima está nas formas pelas quais aquelas sociedades validam as relações entre “doadores” e “receptores” de mulheres e as estratégias utilizadas por estas para garantir algum grau de autonomia no interior destas negociações.

Este estudo foi realizado pela especialista em antropologia do direito, e antropóloga feminista, Jane Collier.⁴⁰ Em

39 Marie, 1978: 198-9.

40 Collier, 1988.

seu *Marriage and Inequality in Classless Societies* (1988), Collier retoma parcialmente a discussão de Meillassoux sobre os três tipos de economia pré-capitalista – o bando de caçadores, as comunidades agrícolas linhageiras e os agricultores “de arado” – relacionando estes tipos ideais às formas pelas quais os casamentos são socialmente validados. Os modelos utilizados por Collier são denominados pelos termos referentes aos diversos mecanismos de validação matrimonial: *brideservice* (serviço da noiva), *equal bridewealth* (presente da noiva igualitário) e *unequal bridewealth* (presente da noiva desigual).⁴¹ Collier utiliza fontes bibliográficas na construção de seus modelos, as etnografias clássicas realizadas na década de trinta entre os povos das Grandes Planícies americanas: os Comanche (*brideservice*), os Cheyenne (*equal bridewealth*) e os Kiowa (*unequal bridewealth*).

Sociedades de serviço da noiva (*brideservice societies*), como são a maioria das sociedades indígenas brasileiras, entre elas os Tupinambá, geralmente validam suas ligações matrimoniais através de prestações em trabalho dos genros para os parentes – pais e irmãos – de suas esposas, o que é reforçado pela presença bastante comum da uxorilocalidade. Nestas sociedades a grande desigualdade se dá entre os homens solteiros e os casados: a posse – através do casamento – do trabalho feminino é o fator fundamental a transformar aquilo que a sociedade considera um “adolescente” em um verdadeiro adulto, posse esta geralmente conseguida por meio de provas de coragem; no caso dos Tupinambá o assassinato ritual de um inimigo no terreiro da aldeia. É claro que nos dois outros tipos de sociedade, como apontaram os marxistas franceses, a desigualdade está também baseada no controle

41 Collier, 1988: 1-14.

do potencial reprodutivo e econômico das mulheres; o que é diferente nas “*brideservice societies*”, indica Collier, é que os homens afirmam ter conquistado suas mulheres por sua própria bravura, e não como uma dádiva de sua linhagem, como ocorre nas “*bridewealth societies*”.

Sobre este assunto é interessante, aliás, ler o que escreveu Anthony Knivet, marinheiro inglês que passou por várias peripécias no Brasil de fins do século XVI. Tendo sido feito escravo dos portugueses e tendo fugido por várias vezes, Knivet entrou em contato com várias etnias indígenas, entre elas os Puri, povo não-Tupi já extinto. Os Puri deviam praticar o serviço da noiva, a julgar pelo que escreve Knivet a respeito de uma visita sua a uma aldeia que ainda não havia recebido visitas de portugueses; após ser recepcionado pelo chefe do grupo local, Knivet se vê diante de um guerreiro de uma aldeia vizinha, atraído por sua chegada:

“Enquanto permaneci neste povoado, um nativo por nome Guainumbí, que nutria grande ódio aos portugueses, veio até mim, com duas mulheres, e ao entrar na casa em que eu me achava, pousou suas mãos no pescoço delas, assim dançando à minha frente; depois que havia dançado, talvez por um quarto de hora, falou-me, dizendo: ‘Vês estas mulheres? Pelo meu valor conquistei-lhes o amor, e agora, o desejo delas, que jurei cumprir, é matar-te, assim como fiz a muitos outros’”.⁴²

“*Pelo meu valor conquistei-lhes o amor...*” Esta demonstração da fraqueza dos grupos de parentesco em estabelecer

42 In Ribeiro e Moreira Neto, 1993: 115. Knivet acabou por se safar, não sem antes ter quase provocado uma guerra entre as duas aldeias pela sua posse.

uma relação de dívida com seus próprios jovens faz com que o casamento, e as relações de afinidade como um todo, nas “*brideservice societies*”, sejam pouco marcadas cerimonialmente – ao contrário do que ocorre com as “*bridewealth societies*”, onde existem grandes cerimônias de trocas de mulheres por bens de prestígio – e que não se possa falar em qualquer relação de “exploração” por parte dos velhos.⁴³ Durante o trajeto deste livro tentarei aplicar os modelos teóricos de Collier ao caso Tupinambá, especialmente seus instrumentos de análise que permitem escapar ao conceito de dominação masculina e estudar as estratégias utilizadas pelas mulheres para fazer valer seus interesses.

Para finalizar esta seção é importante lembrar que enquanto a antropologia das mulheres como um todo já reuniu um *corpus* informativo com riqueza suficiente para permitir a construção de modelos sofisticados como os de Jane Collier, este não é o caso da pesquisa sobre a mulher indígena, especialmente a Tupinambá, durante o período colonial, pesquisa que, pelo menos nos termos que estão colocados aqui, nunca foi realizada anteriormente. É necessário, portanto, um trabalho de compilação dos dados disponíveis sobre o período, para que se possa compreender aquele processo de transição em termos de sociologia “primitiva” e não, como tem sido feito, através de uma perspectiva unicamente europeia e que acaba por obscurecer a especificidade do contato interétnico no Brasil.

43 Cf. Viveiros de Castro, 1993: 189.

3. COMO ESTUDAR A MULHER TUPINAMBÁ?

A pesquisa que fundamenta este livro se baseou em fontes primárias, como crônicas, relatos de viagem e documentos do período colonial, em fontes historiográficas secundárias e na produção etnológica brasileira, notadamente a que se relaciona com os Tupi, em particular, e às sociedades amazônicas de uma forma geral, já que é óbvia a inserção dos Tupinambá neste complexo cultural. Antes, contudo, de se explicitar a forma como estas informações serão utilizadas, é importante fazer um comentário a respeito das fontes primárias.

Quando Florestan Fernandes escreveu seus trabalhos clássicos a respeito dos Tupinambá,⁴⁴ não lhe pareceu necessário discutir o potencial de “verdade” existente nos relatos coloniais que lhes serviram de fontes. 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”.⁴⁵

Já não é possível ter a mesma atitude atualmente: ao contrário dos historiadores que foram contemporâneos das pesquisas de Fernandes, muitos historiadores de hoje não aceitam a possibilidade de se realizar um estudo etnológico dos

44 Fernandes, 1970; 1975; 1989.

45 Fernandes, 1975: 208.

Tupinambá com base naqueles relatos. Ronald Raminelli, que realizou excelente trabalho sobre as imagens da colonização, resume bem o tipo de objeção mais comum:

“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 alheios aos princípios da colonização. Hans Staden, Gabriel Soares de Souza e Jean de Léry não eram etnógrafos (...). 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”.⁴⁶

Embora seja justificada a preocupação de Raminelli com o perigo do anacronismo, é bastante óbvia para qualquer um que possua alguma familiaridade com a produção tupinológica atual a pertinência da abordagem etnográfica dos relatos coloniais: como se pode ter uma atitude diferente quando, por exemplo, se comparam os desenhos de potes, e outras peças cerâmicas, incluídos no livro de Hans Staden – e as gravuras feitas posteriormente por Theodore de

46 Raminelli, 1994: 257-8.

Bry – com o testemunho arqueológico que possuímos atualmente e se percebe que os desenhos são quase que perfeitos? De que “esferas imaginárias” teriam sido retirados os termos de parentesco recolhidos pelos jesuítas, muitos deles idênticos aos usados pelos Tupi atuais? Como explicar a notável semelhança existente entre a cosmologia Tupinambá, tal como esta aparece nos relatos, e as cosmologias dos Tupi e Guarani contemporâneos, cosmologias que estabelecem uma relação original, completamente diferente da que é feita, por exemplo, pelos Jê, com a temporalidade e com a alteridade? Como afirmou Carlos Fausto: “(...) no caso dos Tupi da costa, ao contrário, as crônicas deixam entrever um inegável ‘ar de familiaridade’ com os grupos Tupi contemporâneos, a despeito das flagrantes dissimilaridades demográficas”.⁴⁷

Seria cansativo desfiar a infinidade de outros exemplos que podem ser citados para demonstrar a possibilidade de utilização etnográfica das fontes coloniais. Antes de abandonar este ponto, contudo, poderia ser interessante investigar a raiz das objeções que alguns historiadores e outros pesquisadores fazem ao tipo de estudo pretendido aqui. Pode parecer incrível, mas a base principal destas críticas, ao lado de uma “hermeneutização” que a *tudo* transforma em “textos” autor-referentes, é a obra do antropólogo William Arens, em que este simplesmente nega *todos* os relatos, em todo o mundo, sobre a antropofagia.⁴⁸ Este é um ponto fundamental, na medida em que, sem sombra de dúvida, a antropofagia era o traço cultural mais ressaltado pelos documentos a respeito dos Tupinambá.

47 Fausto, 1992: 381; para uma comparação entre os Jê e os Tupi cf. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985.

48 Arens, 1979; para uma crítica a Arens, cf. Brady, 1982. Entre os autores que se valem dos argumentos de Arens sobre os Tupinambá estão Fleischmann *et al.*, 1990-1 e Gambini, 1988.

Só posso criticá-lo com relação ao caso brasileiro (embora desconfie que ele esteja igualmente equivocado a respeito de outras regiões, como a Nova Guiné): Arens examina unicamente o relato de Hans Staden, afirma que todos os outros relatos não passam de plágios de Staden (ou de algum relato anterior *ainda desconhecido*: será necessário explicitar o absurdo de tal hipótese para um historiador?), e que os cronistas e outros viajantes não poderiam ter conversado com os índios por *não conhecerem a língua dos Tupinambá*, verdadeira língua franca – ao ser transformada pelos jesuítas na *língua geral* – da costa brasileira durante mais de dois séculos após o descobrimento e que era falada por inúmeros *línguas* portuguesas e *truchement* franceses!

Donald Forsyth demonstrou, de forma mais do que cabal, a total inconsistência destes argumentos ao relacionar as várias oportunidades em que os jesuítas se viram diante de situações de antropofagia, seja para resgatar prisioneiros prestes a serem comidos – estes nem sempre estavam dispostos a serem resgatados por considerarem a morte em terreiro gloriosa – seja encontrando restos de carne humana moqueada e pronta para o consumo ou mesmo presenciando cenas antropofágicas.⁴⁹ Embora os exemplos sejam inúmeros seria interessante apresentar um deles neste momento, para se ter uma ideia da insustentabilidade da tese de Arens. Trata-se de uma carta do Padre João de Azpilcueta, datada de 1550, onde pode se vislumbrar também a importância das mulheres em todos os procedimentos rituais que acompanhavam o ato antropofágico:

49 Forsyth, 1983: 170-3.

“Un día destes fueron a la guerra muchos de las Aldeas que yo enseñó, y fueron muchos muertos por los contrarios. Por se vengaren tornáronse muy apercebidos y mataron muchos de los contrarios a trayción, de onde truxeron mucha carne humana. De tal manera que, quando fui a visitar a una Aldea de las que enseñó (en donde outra vez mataron un miniño que yo escribí), y entrando en la 2.^a casa allé una panela a manera de tinaja, en la qual tenía carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabeças de hombres, que era cosa espantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panela y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno”.⁵⁰

Frank Lestringant, em sua indispensável obra acerca da imagem do canibal no pensamento europeu, traçou um julgamento que me parece definitivo sobre Arens e suas teses:

“O que pode ainda nos dizer o canibal? Teria ele um dia existido? De fato, a solução mais radical e mais cômoda consiste em negar toda antropofagia cultural. Foi a esse revisionismo encarnecido que se livrou, não sem um verdadeiro sucesso de publicidade, um ensaísta como William Arens. Se formos lhe dar crédito, o canibal das Antilhas e do Brasil teria saído todo nu e ensangüentado da cabeça dos viajantes apressados, de europeus ávidos de espaço e de conquistas, prontos a projetar no outro, por ódio e desprezo, o fan-

50 Carta do Padre João de Azpilcueta aos padres e irmãos de Coimbra (Baía, 28/3/1550), *in* Leite, 1954 (v. I): 182-3.

tasma da devoração que os assombrava. (...) O canibal existiu de verdade, e jamais cessou de dirigir-se a nós”.⁵¹

No Apêndice 1 encontra-se reproduzido um mito dos Kaapor que deixa patente a fragilidade da ideia de que a antropofagia dos Tupinambá seja uma “invenção” europeia: a extraordinária coincidência entre este mito e os relatos coloniais só pode ser explicada a partir do reconhecimento de que os Kaapor praticaram efetivamente a antropofagia no passado, em bases rituais virtualmente idênticas às dos Tupinambá. Os Kaapor, aliás, nos fornecem ainda outro exemplo desta ligação com o passado. Em sua viagem às aldeias Kaapor (1949-1951), Darcy Ribeiro ouviu histórias a respeito do canibalismo que o surpreenderam, dada a semelhança com os textos coloniais. Em uma conversa com um velho, Anakanpukú, Ribeiro descreveu os passos do ritual antropofágico dos Tupinambá, deixando o velho Kaapor surpreso e emocionado, a ponto de, em determinado momento, este interromper a narrativa:

“Enorme era a emoção com que me ouvia e, por fim, não suportou e disse ao João: ‘Ele é meu irmão. O avô dele é meu avô’. Não podendo sequer suspeitar que eu soubesse, por leitura, de tudo que dizia, chegou à única explicação possível: somos netos dos mesmos avós, guardando na memória o mesmo saber. (...) Começou, então, a contar que seus antepassados também caçavam gente de outras tribos para comer. Principalmente os Makú ou Boca Preta, porque pintavam a boca com jenipapo. Confirmou satisfatoriamente a des-

51 Lestringant, 1997: 16-8.

crição de Auaxí-mã, acrescentando um pormenor: o prisioneiro era amarrado com a corda e levado a um poste no qual amarravam uma extremidade dela. Davam a ele, então, muito cauim, cantavam por muito tempo de mãos dadas com ele e, a certo momento, chegava o matador com um *tamarã* e o abatia com um só golpe na cabeça. O cadáver ficava a cargo do tuxaua”

A ânsia em “textualizar” os relatos coloniais acaba por lançar alguns no maior “erro” que um historiador pode cometer: o do anacronismo. O exemplo seguinte é bem esclarecedor quanto a isso:

“(...) estes, os europeus, homens que devido a medos e a fadigas encontravam-se em uma situação psíquica extrema, propensos a ver coisas que não existiam. (...) Esses equívocos se consolidavam na cabeça dos observadores e assumiam formas reais, seja porque, como Anchieta, desejavam uma morte de mártir, ou porque simplesmente desejavam escrever um livro interessante com boas condições de venda”.⁵²

Ora, imaginar que um homem de meados do século XVI tivesse, como sua grande preocupação, “escrever um livro interessante com boas condições de venda”, parece-me um equívoco monumental. Creio que uma prática historiográfica mais correta seria a de considerar que, da mesma forma em que muitos dos cronistas descreveram à perfeição as terminologias e os sistemas de parentesco e casamento, assim como diversos aspectos da vida cotidiana, também o fizeram em relação ao

52 Fleischmann *et al.*, 1990-1: 145.

rito antropofágico. Como afirmou, de forma lapidar, Frank Lestringant, acerca da negação pós-moderna do canibalismo cultural, “(...) é fácil acrescentar os testemunhos convergentes da etnologia, para arruinar uma posição que, sob a capa do idealismo e da generosidade intelectual, apenas incita ao desconhecimento do outro”.⁵³

Considerar que os cronistas mentiram a respeito da antropofagia é um ato claramente etnocêntrico, que nega uma das mais importantes dimensões da cultura dos Tupinambá, e de muitos outros povos nativos, e que deve ser compreendida não como um “horrrível ato”, tal como o vê nossa cultura, mas sim nos próprios termos em que os índios a vivenciavam. Veremos mais tarde que existem informações suficientes não apenas para o estudo da antropofagia dentro da cultura Tupinambá quanto para uma apreciação do crucial papel feminino nesta esfera cultural.

As objeções ao uso da documentação histórica como via de acesso à sociedade Tupinambá não partem apenas de historiadores revisionistas. Alguns antropólogos também discutem as possibilidades de um empreendimento deste tipo, considerando que qualquer descrição de uma “sociedade Tupinambá” é impossível, já que esta sociedade simplesmente jamais teria existido, da maneira como a pensaram pessoas como Florestan Fernandes ou Darcy Ribeiro. A sociedade Tupinambá seria, na verdade, uma espécie de “Frankenstein etnográfico”, uma colcha em que os retalhos seriam observações as mais díspares, feitas por agentes da colonização mais interessados no domínio e na anulação de várias sociedades afastadas no tempo e no espaço, observações que teriam sido reunidas de forma artificial e esquemática, e que nada teriam

53 Lestringant, 1997: 17.

a ver com as sociedades reais efetivamente encontradas pelos primeiros europeus.

O principal proponente deste ponto de vista é João Pacheco de Oliveira F^o, que acredita que os relatos de viajantes representam em si mesmos um problema também para o antropólogo, e não apenas para o historiador, exatamente pelas razões citadas acima. Oliveira F^o estudou a pertinência dos relatos de viajantes europeus dos séculos XVIII e XIX para a reflexão antropológica sobre a área do Alto Solimões, levando em conta a preocupação de Florestan Fernandes com a *homogeneidade* dos relatos enquanto base de seu valor etnográfico e concluindo que “de modo algum a etnografia dos viajantes pode ser vista como unidade, uma vez que os diferentes tipos de viajantes obedecem a pressões econômico-sociais bem distintas e servem-se de esquemas mentais bem diferentes”.⁵⁴ Para este autor, a suposta homogeneidade dos relatos nada mais é do que uma criação do antropólogo contemporâneo, mais interessado em encontrar confirmações de seus próprios preconceitos do que em reconstruir sociedades que já não podem mais ser alcançadas pela etnologia.

Oliveira Filho está correto em sua crítica à homogeneidade dos relatos enquanto critério *único* de validade, mas creio que existem outros aspectos a serem considerados. Será adequado comparar os viajantes europeus de períodos tão diferentes? Os viajantes dos primeiros séculos defrontavam-se com um mundo indígena que ainda apresentava uma dinâmica interna com um alto grau de autonomia, muitas vezes independente da dinâmica imposta pelo colonizador. Em várias situações – recorde-se os apuros passados por

54 Oliveira Filho, 1987: 134.

Anthony Knivet ou Hans Staden – os europeus se encontravam em risco de vida e deviam a todo instante estar bastante atentos ao comportamento daqueles indivíduos tão diferentes de si próprios.

Por outro lado a necessidade de gerir os povos recentemente conquistados impunha um olhar investigativo, conquanto pragmático, sobre os costumes e instituições nativas. Este certamente não era o caso dos viajantes de períodos posteriores, notadamente os do século XIX: estes orgulhosos cavalheiros vitorianos vinham não apenas com o respaldo de grandes potências como podiam dispor do apoio do próprio Estado nacional brasileiro, já suficientemente consolidado. Conhecer os índios de maneira íntima raramente se tornava, neste tipo de situação, algo que fosse realmente fundamental para a sua própria sobrevivência ou para a manutenção de um processo de dominação das populações indígenas, o que se reflete na relativa “pobreza” etnográfica destes relatos.

Quanto ao problema da homogeneidade dos relatos que nos interessam, os dos cronistas e viajantes dos dois primeiros séculos, este pode ser desdobrado em duas questões. A primeira diz respeito à homogeneidade *das informações* apresentadas sobre os Tupinambá, que foi um ponto amplamente discutido por Florestan Fernandes⁵⁵, mas também por antropólogos contemporâneos como Carlos Fausto: para este autor, a despeito das grandes diferenças nas situações sociais dos cronistas, “há uma razoável homogeneidade de informações, que nos permite um certo grau de segurança na reconstrução dessas sociedades, mas não nos dispensa de uma leitura crítica, feita a partir da situação dos autores”.⁵⁶ Seguindo esta linha

55 Fernandes, 1975: 191-298.

56 Fausto 1992: 381.

de raciocínio, acredito que a homogeneidade das informações está mais relacionada ao valor etnográfico das fontes do que a uma série de plágios – como pensam William Arens e seus seguidores – ou aos desejos funcionalistas e estruturalistas de antropólogos contemporâneos, como pensa Oliveira F^o.

A segunda questão importante, posta por Oliveira F^o em relação aos europeus dos séculos XVIII e XIX, liga-se à homogeneidade *entre os cronistas e viajantes*. Jesuítas e sacerdotes protestantes, naufragos, inquisidores, colonos portugueses, nobres, militares e intérpretes franceses e flamengos; temos aí um inventário inicial da diversidade daqueles europeus. Manuela Carneiro da Cunha apontou com propriedade a existência de pelo menos “duas linhas divisórias básicas” na construção do conhecimento europeu sobre o Brasil durante os primeiros séculos, “uma que passa entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização – missionários, administradores, moradores – e autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem os índios são matéria de reflexão muito mais que de gestão”.⁵⁷

Em minha opinião, e ao contrário do que pensa Oliveira F^o a este respeito, a heterogeneidade entre os cronistas e seus interesses ressalta ainda mais o papel da homogeneidade de suas informações e contribui para a concessão de um estatuto minimamente etnográfico a esta documentação, desde que cotejada com a produção etnológica contemporânea, e desde que submetida à visão crítica proposta por Carlos Fausto.

57 Carneiro da Cunha, 1990: 95. Darcy Ribeiro e Carlos Moreira Neto relacionam o sucesso que os franceses obtiveram em suas alianças com os Tupinambá não apenas à marcante presença dos intérpretes (*truchement*) normandos mas também à “curiosidade intelectual” e à “extraordinária capacidade de entender e de relacionar-se” com os índios demonstrada por aqueles: Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 151-2.

Não se pode, contudo, deixar de concordar com Oliveira F^o quando este afirma que a documentação histórica é sempre lida de acordo com os pressupostos teóricos e paradigmáticos daqueles que as leem. Os relatos sobre os Tupinambá são, aliás, bastante típicos quanto a isso: os mesmos documentos serviram de base a reconstruções e preocupações substancialmente diferentes, em função da época ou da formação acadêmica dos autores que se debruçaram sobre o problema Tupinambá. Podemos distinguir três vertentes básicas nestes trabalhos: a problemática da origem e difusão da cultura Tupinambá – e das culturas Tupi e Guaraní como um todo – marcada fundamentalmente pela presença de Alfred Métraux; os estudos de organização social, devedores fundamentalmente de Florestan Fernandes mas que possuem um outro importante referencial no trabalho de Roque Laraia; e a preocupação com a cosmologia e a metafísica Tupinambá, advinda do processo de enriquecimento pelo qual vem passando a etnologia das terras baixas sul-americanas, e que é basicamente representada entre nós pela obra de Eduardo Viveiros de Castro e por autores que dialogam com a sua perspectiva.

Existem naturalmente sobreposições entre estas vertentes: assim Métraux escreveu o trabalho clássico sobre a metafísica Tupinambá, enquanto as pesquisas etnográficas realizadas entre povos Tupi nos últimos quarenta anos reformularam várias das questões postas por Fernandes com respeito à organização social Tupinambá e, por extensão, dos Tupi. Esta divisão em vertentes diz respeito basicamente ao tom predominante da antropologia em cada período, sem que isso signifique qualquer exclusivismo teórico dos autores citados. Na verdade ocorre justamente o contrário: são trabalhos que, guardadas as diferenças dos momentos históricos em que foram produzidos, apresentam uma gran-

de riqueza metodológica e conceitual, e que não podem deixar de ser lidos por quem se interessa não apenas pelos Tupinambá com um todo, mas principalmente pelas mulheres que construíram aquela sociedade.

A análise destas diferentes abordagens nos levará não apenas a traçar algumas linhas gerais daquilo que se conhece sobre a sociedade Tupinambá, de forma a definir o contexto cultural amplo no qual viviam as mulheres, mas também permitirá uma primeira aproximação aos problemas que nos interessam: assim a discussão sobre o trabalho feminino abrirá caminho para o olhar sobre atividades como a fabricação da cerâmica e das bebidas fermentadas, femininas por excelência e que são cruciais para a compreensão do papel das mulheres. Da mesma forma, a organização social e a metafísica servirão como portas de entrada para algumas questões importantes ligadas, por exemplo, às estratégias políticas femininas e aos espaços cosmológicos ocupados por homens e mulheres no mundo Tupinambá.

A pesquisa que deu origem a este livro se baseou na combinação entre as fontes coloniais e a etnologia dos Tupi contemporâneos. É, de resto, importante notar que esta combinação de métodos é necessária mesmo para se compreender os Tupi atuais, já que estes são muito pouco estudados e estão em sua grande maioria em difícil situação demográfica devido à expansão da sociedade nacional. Assim, os Tupinambá – para os quais existem maiores informações (embora de pior qualidade) do que para alguns Tupi de hoje – podem servir para iluminar aspectos confusos para a etnologia atual por conta das agruras das situações de contato. Por outro lado, o caminho inverso também é fundamental, já que a inserção dos Tupinambá no complexo cultural Tupi permitida pelos estudos etnológicos atuais é indispensável

para a devida abordagem etnográfica da documentação histórica. Como se vê, não é o caso apenas de se utilizar a etnologia atual para “reconstruir” os Tupinambá, mas também de se utilizar, criticamente, a documentação histórica para ajudar a esclarecer pontos obscuros no próprio registro contemporâneo, como vem sendo feito, aliás, por antropólogos como Carlos Fausto, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro.

A apresentação dos resultados desta pesquisa se dará da seguinte forma: no capítulo II serão analisados alguns aspectos da sociedade e cultura Tupinambá que me parecem relevantes para o estudo das mulheres. Como seria impossível fazer aqui um “sumário” da cultura Tupinambá – de resto, já feito por Florestan Fernandes – optei por selecionar e privilegiar três aspectos que podem servir de ponte para o mundo feminino e para o universo das relações de gênero. Isso será feito a partir de uma abordagem do fabrico da cerâmica e das bebidas fermentadas como esferas privilegiadas de ação feminina na sociedade Tupinambá; do papel feminino nos sistemas de reprodução social e do valor, para os homens, do controle sobre sua capacidade produtiva; por fim será feita uma rápida análise da posição ocupada pelas mulheres na cosmologia e metafísica dos Tupi contemporâneos com vistas à compreensão do papel cerimonial das mulheres Tupinambá. O objetivo deste capítulo será o de inserir as informações sobre as mulheres em um contexto antropológico amplo, com especial atenção para os dados que não estavam disponíveis para Alfred Métraux e Florestan Fernandes, como os da arqueologia e os da etnologia dos povos Tupi colhidos pela expansão da sociedade nacional a partir dos anos sessenta e setenta.

O capítulo III trará uma compilação de todas as informações disponíveis sobre as mulheres Tupinambá em um contexto que, na medida do possível, se aproxime da sociedade Tupinambá tal como era antes da chegada dos europeus, o que é apenas, claro, uma intenção heurística. Isto se fará através da pesquisa das fontes coloniais, já que as mesmas fontes utilizadas por Florestan Fernandes podem ser revistas à luz da preocupação atual com as mulheres, e também com o recurso à etnologia, cujos dados são extremamente relevantes na medida em que muitos aspectos dos Tupi atuais se assemelham aos dos antigos Tupinambá, em especial o papel cosmológico das mulheres enquanto representantes do “interior”, da “cultura”, em contraposição ao papel “externo” dos homens. Será desenvolvido também o modelo proposto por Jane Collier para a compreensão das “*brideservice societies*”, em função da posição social das mulheres, e discutido o papel da uxorilocalidade como instância privilegiada do poder na sociedade Tupinambá, bem como as formas pelas quais as mulheres beneficiam-se da existência desta forma de residência pós-marital e são prejudicadas quando as condições particulares não permitem que a uxorilocalidade se estabeleça ou se mantenha.

No capítulo IV serão estudadas as formas pelas quais as mulheres indígenas se posicionaram no novo mundo pós-contato. A relação das mulheres com a escravidão e com a religião cristã, bem como as formas que os europeus desenvolveram para se assegurar do potencial econômico e reprodutivo das índias serão analisadas à luz da hipótese principal deste livro, isto é, a ideia de que as estruturas internas das sociedades indígenas foram determinantes para a constituição da sociedade pós-contato: o que ocorreu no

Brasil foi a formação de um *sistema interétnico heterogêneo*, noção que será desenvolvida no capítulo IV, mas que implica em afirmar a impossibilidade de se compreender a formação da sociedade brasileira enquanto um processo de imposição cultural (“aculturação”) da parte dos europeus sobre os indígenas.

Uma ideia que permeará todo o desenvolvimento deste livro é a de que as reconstruções tradicionais da sociedade Tupinambá são fortemente androcêntricas e, de certa forma, impedem a realização de uma investigação aprofundada das relações de gênero naquela sociedade, o que torna a pesquisa direta das fontes uma imposição. Esta pesquisa direta mostrou que o *status* da mulher na sociedade Tupinambá era bem mais elevado do que nos faz crer o viés masculino implícito nas fontes e nas reconstruções antropológicas. Por outro lado, as fontes também revelam que, com a invasão europeia, o *status* relativo da mulher indígena sofre uma importante modificação, não simplesmente por conta da escravidão – nem todas as mulheres Tupinambá e suas descendentes mamelucas eram escravas, e a escravidão indígena apresentava características bem diferenciadas em relação à escravidão dos africanos – mas também pela mudança radical na organização familiar e do espaço doméstico, além da destruição das esferas rituais – e das técnicas sociais a elas associadas – que garantiam às mulheres Tupinambá um papel central na sociedade pré-contato.

4. OS TUPINAMBÁS E SUA ETNOLOGIA

Para todo aquele que se interessa pelo problema antropológico dos Tupinambá, duas questões se apresentam

logo de início. A primeira delas é a de se definir, com o maior grau de precisão possível, o que estou considerando como “Tupinambá”: afinal, este termo, em sentido estrito, refere-se a uma etnia específica, que povoava a região da Bahia (*ver mapa*). Contudo, e isto era percebido com bastante clareza pelos cronistas, os povos de língua Tupi da costa brasileira – Tupiniquim, Tamoio, Caeté, e outros – compartilhavam uma série de traços culturais. Esta semelhança cultural entre povos que estavam, muitas vezes, separados por milhares de quilômetros, indicava, para além da origem comum, que sua expansão pelo litoral seria relativamente recente.

Esta homogeneidade cultural foi bem apontada por um cronista como Gabriel Soares de Souza. No *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Soares de Souza não teve dúvidas em incluir as várias etnias Tupi em um mesmo conjunto cultural, em virtude da extraordinária semelhança de suas línguas e costumes. Ao tratar, por exemplo, dos Potiguara da Paraíba, o cronista afirmou: “falam a língua dos tupinambás e caetés; têm os mesmos costumes e gentilidades (...) cantam, bailam, comem e bebem pela ordem dos tupinambás, onde se declarará miudamente sua vida e costumes, que é quase o geral de todo o gentio da costa do Brasil”.⁵⁸

Ao descrever, especificamente, os índios da costa da Bahia, Soares de Souza reafirma sua convicção de que estava tratando de um conjunto cultural bem mais amplo do que os etnônimos particulares: “ainda que os tupinambás se dividiram em bandos, e se inimizaram uns com outros, todos falam uma língua que é quase geral pela costa do Brasil, e todos têm uns costumes em seu modo de viver e gentilidades (...)”.⁵⁹ Falando

58 Souza, 1971 (1587): 55.

59 Souza, 1971 (1587): 302.

dos Tupinaé, também da Bahia, afirmou: “tupinaés são uma gente do Brasil semelhante no parecer, vida e costumes dos tupinambás e na linguagem não têm mais diferença uns dos outros, do que têm os moradores de Lisboa dos de entre Douro e Minho (...)”.⁶⁰

Esta homogeneidade cultural não é uma “invenção” de colonizadores cúpidos, ou uma elucubração de etnólogos contemporâneos, mas antes representa um fato bem estabelecido, seja pelos relatos históricos, seja pelo registro arqueológico. Esta homogeneidade não extingue, por certo, as diferenças entre as particularidades locais, mas nos coloca diante de um horizonte cultural extremamente coerente. O termo Tupinambá servirá aqui, portanto, para designar os falantes de línguas Tupi que habitavam a costa brasileira – e alguns pontos no interior, como o planalto de Piratininga e áreas próximas ao rio São Francisco – de São Paulo em direção ao norte, até o Maranhão, o que não impedirá a utilização de etnônimos particulares quando isso se mostrar indispensável ou relevante.⁶¹

A segunda questão importante a respeito dos Tupinambá diz respeito ao tipo de relação que se deve estabelecer com a obra de Florestan Fernandes, já que ninguém, entre todos os pensadores brasileiros, fez mais pela compreensão dos Tupinambá do que o sociólogo paulista. Em *A Organização Social dos Tupinambá* (1949), *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1970), e em alguns artigos contidos em *A Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaio* (1975), Fernandes estabeleceu todas as bases, etnológicas

60 Souza, 1971 (1587): 332-3.

61 Sobre esta questão cf. Fernandes, 1989: 16-8; Fausto, 1992: 381-3; Gomes, 1988: 41.

e historiográficas, para o estudo dos Tupinambá, e continua como uma referência obrigatória.

Contudo, a obra de Florestan Fernandes não deve ser objeto de qualquer tipo de “reverência” acrítica, nem deve servir de álibi para se escapar à necessária tarefa de combinar as informações de cronistas e viajantes com a etnologia contemporânea dos povos Tupi. Quando Fernandes realizou suas pesquisas, durante os anos 40 e 50, boa parte dos povos Tupi ainda não havia sido contatada pela sociedade nacional – o que só veio a ocorrer com a abertura das grandes estradas na Amazônia, durante os anos 60 e 70 – e mesmo aqueles povos já conhecidos, como os Tapirapé, ainda não tinham suas etnografias realizadas ou publicadas.⁶²

Usando uma metodologia abertamente funcionalista, mas também influenciado pela antropologia social inglesa e pelo culturalismo americano, Fernandes viu nos Tupinambá uma sociedade patrilinear e patrilocal, em que os indivíduos mais velhos exerciam um enorme controle sobre os jovens e as mulheres – configurando mesmo uma *gerontocracia* – e onde a guerra e a vingança estavam ligadas a um “culto aos mortos” (de cunho bastante “africano”), exercitado principalmente durante o ritual antropofágico, o qual, por sua vez, tinha a *função* de restaurar a integridade espiritual do grupo, ameaçada pela morte de seus membros pela mão dos inimigos.⁶³

Esta visão androcêntrica da sociedade Tupinambá deixa pouco espaço para o reconhecimento das singulares formas de expressão social e de poder exercidas pelas mulheres, e está em

62 *Tapirapé: tribo Tupi do Brasil Central*, de Herbert Baldus, só foi publicada em 1970, enquanto *Welcome of Tears*, de Charles Wagley (também sobre os Tapirapé), somente em 1977.

63 Viveiros de Castro, 1986: 83-8.

franco desacordo com o que se sabe hoje acerca das sociedades Tupi, e outras sociedades das terras baixas sul-americanas. Durante as últimas décadas a etnologia americanista vem apontando para a originalidade das estruturas sociais da região, autorizando um tratamento do caso Tupinambá que se apóie mais no reconhecimento das estruturas sociais centradas nas mulheres, na busca do ideal endogâmico enquanto fuga à uxorilocalidade e ao serviço da noiva, e na não exclusividade dos agrupamentos patrilineares como unidade de análise.

Está conclusão não está baseada apenas no reconhecimento de que a antropologia pré-feminista está irremediavelmente marcada pelo duplo viés masculino comentado no capítulo anterior. Existem fundadas razões, oriundas da etnologia comparada, para pensar que os Tupinambá se enquadram muito bem em um padrão sociológico que pode ser observado em várias sociedades indígenas, de norte a sul do continente americano.

Este padrão sociológico está marcado pela sólida presença do serviço da noiva e da uxorilocalidade, o que está de acordo com o fato de que a maioria das sociedades americanas – notadamente as amazônicas, às quais os Tupinambá filiam-se culturalmente – caracteriza-se pela predominância da residência sobre a descendência, das relações parentais laterais sobre as genealógicas, e da contiguidade espacial sobre a continuidade temporal.⁶⁴ O reconhecimento deste padrão reforça a ideia de que o papel das mulheres foi amplamente subestimado pelas reconstruções tradicionais da sociedade Tupinambá, geralmente presas em uma “camisa-de-força” androcêntrica, que valoriza demasiadamente a figura

64 Viveiros de Castro, 1993: 169.

do guerreiro canibal às expensas de figuras femininas tão importantes quanto aquela.

Através das regras matrimoniais e de descendência percebe-se com clareza que seria um equívoco tratar os Tupinambá, ou qualquer outro povo da região, unicamente através de paradigmas desenvolvidos em outros contextos culturais, com diferentes formas de validação matrimonial e de estruturas de parentesco, como a África ou a Melanésia. O problema do serviço da noiva é típico quanto a isso: visto que as Américas do Sul e do Norte são as regiões que apresentam a maior frequência de sociedades com “brideservice” em todo o globo, é justo que se conceda a esta instituição um lugar central no estudo das sociedades indígenas e dos contatos entre estas e os europeus.

Ora, o serviço da noiva, associado à uxorilocalidade, conforma um tipo de estrutura social em que mulheres consanguíneas formam o núcleo dos grupos residenciais, e que não permite que alguns homens poderosos se utilizem de complexas estruturas de parentesco para criar laços de dependência com os homens mais jovens, como ocorre, por exemplo, nas sociedades africanas que serviram de modelo para os marxistas franceses, ou para a “gerontocracia” de Florestan Fernandes.

Apesar da importância dos sogros enquanto “doadores” de mulheres, estas possuem, como veremos mais tarde, um considerável grau de autonomia pessoal e política neste tipo de sociedade, autonomia que pode se transformar, por vezes, em um verdadeiro exercício de poder. A documentação histórica abre, em diversos momentos, janelas para que possamos vislumbrar esferas de autonomia e poder das mulheres Tupinambá, permitindo que possamos escapar da tradicional imagem da “besta de carga”, legada a nós tanto

pela misoginia dos cronistas, quanto pelo androcentrismo de algumas reconstruções históricas.

Neste sentido, deve-se lembrar que os Tupinambá, como todas as sociedades humanas, estavam inseridos em um contexto ecológico que era crucial para a construção dos espaços sociais adscritos a homens e mulheres. Veremos no próximo capítulo que as mulheres criaram uma série de práticas e técnicas sociais que não apenas garantiam a sobrevivência material da sociedade, como também ajudavam a elaborar identidades e distinções com os homens, com os inimigos e com a natureza.

CAPÍTULO II

Mulheres em um Mundo de Homens

1. O TRABALHO DA MULHER E A SOCIEDADE TUPINAMBÁ

Os Tupinambá representavam um exemplo clássico de adaptação a um sistema ecológico extremamente complexo: a *caá-etê*, a floresta tropical costeira do Brasil ou Mata Atlântica. Com seus solos ácidos, ricos em ferro e alumínio tóxicos, e pobres em nutrientes, a Mata Atlântica, assim como a floresta amazônica, vive de si mesma: são seus próprios organismos que, apodrecendo no solo e formando o húmus, fornecem os nutrientes que sustentam sua exuberância florística. Sua vegetação apresenta a maior diversidade de espécies entre todos os ambientes, bem como a maior biomassa vegetal conhecida,¹ o que acarreta várias consequências importantes para os ocupantes animais – humanos incluídos – destas florestas.

Uma destas consequências é a espantosa quantidade disponível de recursos alimentares de origem vegetal: os relatos de cronistas e viajantes são unânimes em ressaltar a abundância e variedade de espécies vegetais coletadas e consumidas pelos Tupinambá, embora deplorassem sua falta de interesse pela intensificação da produção de espécies

1 A título de comparação: em uma floresta da região centro-amazônica foram encontradas 600 espécies – representadas por pouquíssimos indivíduos – por hectare, o que é bem diferente do padrão das áreas temperadas onde existem muitos indivíduos de poucas espécies: Moran, 1994: 311.

cultivadas, como a mandioca ou o milho. Os Tupinambá possuíam em alto grau o conhecimento técnico necessário para a exploração deste potencial florístico, o que acabou por se mostrar fundamental para os primeiros europeus: o capuchinho francês Claude d'Abbeville afirmou que os Tupinambá do Maranhão utilizavam-se de pelo menos 56 espécies de árvores frutíferas e 9 tipos de raízes.²

É importante notar, a propósito, que um dos primeiros exemplos de apropriação, por parte dos europeus, das técnicas de sobrevivência nativas deve ter se dado em torno do saber botânico acumulado pelos índios. As técnicas de manipulação dos Tupinambá parecem ter sido cruciais para a exploração europeia do pau-brasil, e é bem possível que eles tenham realizado um “manejo” (facilitando a expansão de sementes e queimando plantas competidoras) das populações nativas daquela árvore, de forma a atender à demanda europeia pelo produto. Isto não seria nada extraordinário, pois sabemos que manejos semelhantes foram realizados pelos coletores pré-históricos do pinhão da araucária, que surge em agrupamentos no interior de áreas já invadidas.³

Existe um grande número de evidências a respeito da capacidade que populações de caçadores-coletores e cultivadores incipientes possuem para alterar as condições naturais em seu benefício: os numerosos bosques de carvalhos encontrados pelos primeiros espanhóis na Califórnia foram uma criação dos caçadores-coletores, que através de incêndios controlados facilitaram o crescimento dos carvalhos e a operação de coleta das bolotas. Com o fim das populações

2 Abbeville, 1975 (1614): 167-80. Os Tupinambá coletavam mais de cem espécies de frutos da floresta: Dean, 1996: 48.

3 Dean, 1996: 43.

indígenas a paisagem é agora mais “natural” do que no século XVI, já que plantas antes desprezadas e combatidas podem agora se reproduzir livremente, formando florestas mais diversificadas.⁴

O caso das terras baixas sul-americanas é ainda mais impressionante: os agricultores amazônicos pré-históricos e atuais domesticaram, e não apenas exploraram, mais de cem espécies nativas, o que representa uma marca bem superior à de outros continentes.⁵ Ao contrário, porém, das sociedades estatais, consumidoras de combustíveis fósseis e destruidoras implacáveis da biodiversidade, as sociedades indígenas podem mesmo ter contribuído para a manutenção da diversidade natural, ainda que privilegiando algumas espécies.

William Balée estudou as *capoeiras* (florestas secundárias, manejadas pelo homem) de dois povos Tupi: os caçadores-coletores Guató e os horticultores Kaapor, comparando-as com áreas próximas de floresta primária. Seus resultados mostraram que aqueles povos manipulam, e alteram, fortemente a paisagem natural, sem diminuir a biodiversidade, e mesmo aumentando-a: na área Guató, a floresta primária possui 145 espécies de árvores, contra 125 da capoeira, enquanto que, entre os Kaapor, a floresta primária contém 123 espécies, contra 147 da capoeira!⁶ A pesquisa de Balée mostrou que as sociedades indígenas são perfeitamente capazes de conciliar seus interesses econômicos com a manutenção da biodiversidade, o que deve significar que a floresta “virgem” encontrada pelos europeus na costa brasileira pode ter sido bem alterada por séculos de manejo

4 Martin, 1996.

5 Balée, 1993: 387.

6 Balée, 1993: 389.

por parte dos Tupinambá e dos povos que os antecederam na região.

Warren Dean apontou algumas evidências que corroboram esta afirmação: os primeiros europeus não parecem ter encontrado dificuldades intransponíveis para ingressar em uma floresta naturalmente fechada como é a Mata Atlântica: já Américo Vespúcio, em sua segunda viagem ao Brasil (1503-4), penetrou várias léguas pelo interior, o que era permitido pela existência de um grande número de trilhas abertas e mantidas pelos índios. Estas trilhas, os *peabirus*, foram muito utilizadas posteriormente pelos mamelucos paulistas em suas penetrações à caça de escravos, e certamente demandavam um manejo que necessariamente alterava as matas circundantes.⁷ Tudo isto comprova a grande disponibilidade de recursos vegetais e também a grande capacidade desenvolvida pelos índios para a manipulação sustentável destes recursos.

Ao contrário do que ocorre com os recursos vegetais, a caça não é um empreendimento muito produtivo nas florestas tropicais sul-americanas: a grande diversidade da fauna se exprime em indivíduos de pequeno porte e que preferem ocupar a copa das árvores, como aves e primatas, o que leva a uma especialização das populações humanas na pesca ribeirinha como fonte de proteínas animais.⁸ A biomassa animal da Mata Atlântica era bastante reduzida: segundo

7 Dean, 1996: 53. Por outro lado, a grande planície costeira encontrada pelos europeus na região dos campos dos Goitacazes (RJ) desenvolveu florestas secundárias durante o século XVIII, o que pode indicar haver sido manejada anteriormente pelos ocupantes ameríndios: Dean, 1996: 52.

8 Campbell, 1983: 51.

Warren Dean, um hectare de mata devia conter apenas 100 kg de todos os tipos de animais vertebrados não voadores.⁹

A predominância dos alimentos vegetais nas populações indígenas tropicais levou autores como Daniel Gross a imaginarem o déficit proteico como um fator básico no desenvolvimento cultural das terras baixas sul-americanas. Para este autor, o padrão populacional e cultural da região é francamente moldado pela ausência de estoques acessíveis de proteína animal, o que levaria à existência dos seguintes traços básicos¹⁰:

a) manutenção de pequenos assentamentos que minimizam a pressão humana sobre as fontes de proteína animal. Alguns mecanismos culturais favoreceriam as pequenas concentrações populacionais: ausência de lideranças políticas fortes, disputas por mulheres, acusações de feitiçaria e dispersões sazonais.

b) a guerra intermitente, a manutenção de áreas vazias entre os assentamentos e os frequentes deslocamentos provocados pela agricultura de coivara impedem a sobreposição de áreas de exploração econômica e permitem a existência de “no man’s lands” onde os animais caçados podem se reproduzir.

c) uma taxa baixa de crescimento populacional, provocada por tabus sexuais, pela prática do aborto e do infanticídio, possibilita uma menor pressão sobre os recursos animais. A ocorrência de abortos provocados e infanti-

9 Dean, 1996: 33.

10 Gross, 1975.

cídios está, aliás, bem atestada, tanto para os Tupinambá quanto para os Tupi atuais.¹¹

Estas conclusões podem ser discutidas, e até rejeitadas: veremos, mais tarde, que os abortos e infanticídios podem ter causas bem diferentes, mais ligadas a disputas entre esposas e maridos do que a circunstâncias ecológicas. Não obstante, alguns fatos básicos, de alta relevância para as relações de gênero, se impõem: os alimentos de origem vegetal representavam a principal fonte de nutrientes para os Tupinambá, apesar do prestígio (mais ideológico do que econômico) que a atividade dos caçadores pudesse ter. Tais características fizeram com que o trabalho das mulheres, principais responsáveis pelo cultivo e pela coleta, assumisse um papel determinante na subsistência dos Tupinambá, o que foi bem apontado por André Thevet:

“E diga-se, a bem da verdade, que as mulheres trabalham incomparavelmente mais que os homens, pois é a elas que cabem as tarefas de colher raízes, preparar a farinha e as bebidas, apanhar os frutos, cultivar os campos, e tudo o mais que se refira à faina doméstica. Enquanto isso, apenas eventualmente vão os homens pescar ou caçar alguma coisa nos matos, sendo que alguns se ocupam somente com a confecção de arcos e flechas, deixando todo o restante do trabalho às mulheres”.¹²

11 Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560, in Anchieta, 1988: 159; Souza, 1971 (1587): 332; Thevet, 1978 (1556): 117. Cf. Laraia, 1972: 67.

12 Thevet, 1978 (1556): 137. Jean de Léry, (1975 [1578]: 265) confirma este ponto: “[...] na verdade as mulheres dos nossos Tupinambá (*Toüoupinambaoult*) trabalham sem comparação mais do que os homens [...]”.

Esta opinião deixa de levar em conta as necessidades de defesa do grupo, e o extenuante – embora intermitente – trabalho de limpeza e queima dos campos para o plantio, realizados pelos homens. Para Florestan Fernandes, “(...) o homem realizava a parte mais árdua do trabalho agrícola: a derrubada e a queima”.¹³ Contudo, é importante notar que os homens tentavam ao máximo evitar a limpeza e queima de áreas novas de floresta virgem, preferindo antes a queima da floresta secundária, a capoeira. As áreas novas eram mais difíceis de serem trabalhadas, e apresentavam o inconveniente adicional de estarem mais distantes das aldeias, aumentando assim a área a ser defendida. Aqui se revela um importante conflito de gênero: as mulheres, responsáveis pelo plantio e pelo controle de plantas indesejáveis, preferiam a floresta virgem, já que seu solo mais fértil e livre de ervas daninhas e insetos facilitava sobremaneira o trabalho.¹⁴

Mesmo levando em conta o trabalho da coivara, é inegável a existência de uma acentuada assimetria no que concerne à divisão sexual do trabalho entre os Tupinambá. Conquanto apenas os homens caçassem (e muitas vezes levassem suas mulheres para carregar o produto da caça), a pesca era a principal fonte de proteínas animais, e nesta as mulheres tinham seu papel, mergulhando para apanhar os peixes flechados pelos homens e para colher ostras, bem como esvaziando com cuias os fundos das canoas. Além disso, participavam ativamente – assim como os homens – da captura de formigas comestíveis:

13 Fernandes, 1989: 113.

14 Dean, 1996: 51.

“Caçam-nas também por outra maneira, e são as raparigas e as mulheres que, sentando-se na bocca da caverna, convidam-nas a sahir por meio de uma pequena cantoria, assim traduzida por meo interprete. ‘Vinde, minha amiga, vinde vêr a mulher formosa, ella vos dará avelans.’ Repetiam isto à medida que iam sahindo, e que iam sendo agarradas, tirando-se-lhes as azas e os pés. Quando eram duas as mulheres, cantava uma e depois outra, e as formigas que então sahiam, eram da cantora”.¹⁵

Praticamente todas as outras atividades econômicas eram realizadas exclusivamente pelas mulheres. Estas eram responsáveis por *todos* os trabalhos agrícolas, do plantio ao preparo do alimento, passando pela colheita (figura 3). Também realizavam todos os passos necessários ao fabrico dos diferentes tipos de farinha e de bebidas fermentadas, bem como os recipientes de barro ou cestaria utilizados. Todos os serviços domésticos, como manter os fogos acesos e o abastecimento de água, bem como o transporte de material ou das crianças – inclusive durante as guerras – eram atividades femininas.¹⁶ O próprio Florestan Fernandes, ao afirmar que o “ócio” dos índios, tão detestável aos olhos europeus, era fisiologicamente vital em virtude do grande desgaste de trabalhos como o da derrubada e queima, indica que “as oportunidades de ócio asseguradas pela cultura, todavia, eram muito desiguais. Nesse sentido, as vantagens cabiam aos homens”.¹⁷

15 Evreux, 1874 (1615): 156.

16 Fernandes, 1989: 114-6.

17 Fernandes, 1989: 112.

A quantidade de trabalho despendido pelas mulheres constitui um importante índice cultural e de gênero. Os dados etnográficos confirmam que o trabalho feminino é predominante em sociedades que praticam a agricultura tropical não intensiva, como era o caso dos Tupinambá e outros horticultores, e tende a se tornar menos importante com a intensificação da agricultura e o uso do arado. Kay Martin e Barbara Voorhies aventaram a hipótese de que o declínio na quantidade de trabalho agrícola feminino se deveria à passagem do cultivo de raízes para o de cereais: as mulheres seriam forçadas a despendar mais tempo no processamento doméstico dos cereais, deixando o trabalho no campo para os homens.¹⁸

Para Michael Burton e Douglas White, contudo, o dispêndio de trabalho por parte das mulheres é uma variável que apresenta uma forte correlação com o clima. Nas regiões tropicais úmidas, o pequeno número de meses secos faz com que o trabalho agrícola se distribua por todo o ano, com um pequeno número de horas trabalhadas por dia, o que permite às mulheres o acúmulo de várias atividades. Em outras regiões – como nas áreas que deram origem às civilizações andinas e mesoamericanas – a maior quantidade de meses secos força a concentração do trabalho em curtos períodos de tempo, com grande dispêndio de energia, situação apenas comparável entre os Tupinambá à operação de corte e queima de novas áreas cultiváveis, e, não por acaso, tarefa exclusivamente masculina¹⁹.

Darcy Ribeiro, referindo-se aos Kaapor, fez uma importante observação a respeito das assimetrias na divisão sexual do trabalho em uma sociedade Tupi:

18 Martin e Voorhies, 1975: 212-75.

19 Burton e White, 1984.

“O fato de ter como atribuição uma tarefa mais intermitente (*a caça e a abertura de novas áreas de cultivo*), embora mais cansativa, dá ao homem a vantagem de mais longas horas de lazer. As ocupações femininas, sendo mais rotineiras, de torrar farinha, sempre nas mesmas quantidades, o que a faz voltar à roça e ao forno umas duas vezes por semana; bem como o provimento de água e de lenha, quando o marido não está; o cuidado com a casa, os filhos e os xerimbabos, que é também diário, não lhes deixa tempo de folga. Assim, sobram poucas horas para o restabelecimento das energias desgastadas. Muitas de suas tarefas são penosas, como o preparo da farinha e o transporte, que de modo geral é realizado por elas”.²⁰

O artista anônimo que ilustrou o relato de Hans Staden captou bem as diferenças de gênero no que tange à divisão do trabalho: enquanto Staden tenta, sem sucesso, escapar do cativeiro em um navio francês, sendo perseguido e observado pelos homens, as mulheres estão na praia, coletando mariscos (figura 6).

É claro que o trabalho das mulheres não tinha um caráter exclusivamente econômico. Muito pelo contrário: algumas das atividades femininas possuíam características bem mais amplas, constituindo-se em importantes técnicas de expressão social, na medida em que tais atividades representavam um verdadeiro discurso feminino a respeito da sociedade e do mundo como um todo.

Estas técnicas se articulavam no complexo *cerâmica / bebidas fermentadas / antropofagia*: o jesuíta Pero Correia,

20 Ribeiro, 1996 b: 245.

comentando os rituais que acompanhavam o assassinato ritual de prisioneiros e a antropofagia, não deixou de observar a diligência das mulheres na colheita do milho e no fabrico do cauim, bebida que era armazenada em grandes “(...) tinajas y bareños y ollas. Las tinajas para el vino que hazen de los mijos, las ollas grandes para cozer la carne, los bareños mui grandes para dar en ellos de comer a los convidados (...)”.²¹

Neste livro me concentrarei fundamentalmente no papel crucial exercido pelas mulheres no ritual antropofágico, mas é necessário tratar um pouco da cerâmica e das bebidas fermentadas. Seria extremamente interessante contar com um sólido conhecimento arqueológico a respeito do fabrico da cerâmica pelas mulheres Tupinambá, e do papel da cerâmica no conjunto de sua cultura: as fontes indicam com clareza que a cerâmica tinha uma importância comparável, por exemplo, à concedida pelas oleiras Asuriní às suas belas peças.²²

Infelizmente, a arqueologia tem pouco a oferecer neste sentido: além de controvérsias quase insolúveis a respeito das origens e difusão da cultura Tupinambá,²³ a disciplina é vítima do mesmo tipo de problema apresentado pela antropologia durante longo tempo, isto é, uma indisfarçável tendência ao androcentrismo. O “male bias” na arqueologia transparece em vários aspectos, mas dois pontos rapidamente saltam aos olhos: o primeiro deles é a suposição, raras vezes criticada, de que os cânones a respeito da divisão sexual do trabalho (homem: caça/ mulher: coleta, por exemplo) podem ser aplicados automaticamente ao passado. É um fato que

21 Carta do Ir. Pero Correia para o P. João Nunes Barreto (São Vicente, 20/06/1551) *in* Leite, 1954 (I): 227.

22 Sobre a cerâmica Asuriní cf. Müller, 1993; Ribeiro, 1982.

23 Brochado, 1984; Dias, 1994-5; Fausto, 1992; Martin, 1996.

tais cânones possuem sólida base etnográfica e, com efeito, representam a maioria das sociedades conhecidas, mas também é verdadeiro que estes não podem ser aplicados indistintamente a *todas* as sociedades existentes hoje, e muito menos a *todas* as sociedades existentes no passado.

O segundo ponto diz respeito à maior valorização das atividades masculinas: não apenas os objetos supostamente masculinos são vistos como tecnicamente mais importantes, como também o passado “é descrito em termos de liderança, poder, guerra, troca de mulheres, ‘man-the-hunter’, direitos de herança, controle sobre recursos, etc.”, sendo as mulheres tratadas como um elemento passivo.²⁴

Escapar a esta situação é uma tarefa realmente complexa, pois enquanto o *sexo* – como instância biológica – apresenta grande visibilidade no registro arqueológico, podendo ser abordado através dos restos ósseos, o *gênero* – a dimensão cultural do sexo – é de difícil acesso, notadamente quando a perspectiva masculina impede a análise do testemunho arqueológico em termos de gênero.²⁵ Não é, contudo, impossível o acesso às relações de gênero no passado: estas podem ser estudadas através de aspectos nutricionais – a partir do estudo comparativo dos restos ósseos de homens e mulheres – ou de objetos encontrados junto a mulheres nos sepultamentos, bem como de sua presença na arte e no simbolismo em geral. Para Ian Hodder, mesmo a ausência das mulheres em determinados campos pode ser um indício importante para os estudos arqueológicos de gênero: “(...) frequentemente é a ausência das mulheres de certos domí-

24 Hodder, 1986: 159.

25 Talalay, 1994: 61.

nios de representação que pode apoiar hipóteses a respeito da reconstrução das relações de gênero”.²⁶

O caso da cerâmica é bastante sintomático quanto às dificuldades epistemológicas provocadas pela perspectiva masculina na arqueologia. Percebidas, muitas vezes, como indicadores culturais passivos, ou como ferramentas para a construção de séries cronológicas relativas, as técnicas de produção e decoração de cerâmicas poucas vezes são relacionadas às vidas dos indivíduos que as produzem, geralmente mulheres. Muitas vezes alijadas dos discursos sociais dominantes, as mulheres se valem da produção e decoração das cerâmicas como um discurso “técnico”, dirigido ao seu próprio grupo, ou como uma negociação doméstica de poder simbólico com os homens.²⁷

Para o caso Tupinambá, e para as terras baixas sul-americanas em geral, este é um ponto da maior importância. As cerâmicas não são importantes apenas por conta de sua fabricação e decoração, mas também pelos usos que lhes são dados, entre eles a fabricação e consumo das bebidas fermentadas. Em toda a região estas bebidas – a *chicha* amazônica ou o *cauim* Tupinambá – ocupam um lugar central na vida cerimonial, e são produtos exclusivamente femininos: as mulheres, entre os Tupinambá e na maior parte dos casos atuais, fornecem o trabalho agrícola ou de coleta necessário, fabricam e decoram os recipientes apropriados ao preparo das bebidas e em última análise decidem ou influenciam decisivamente sobre sua utilização. O complexo *cerâmica / bebida fermentada*, e a articulação destas técnicas com o canibalismo e com a exterioridade social, constituem uma

26 Hodder, 1986: 160.

27 Hodder, 1986: 160.

porta de entrada para a compreensão das relações de gênero não apenas nas sociedades atuais mas também nas do passado:

“Enquanto produto marcado, prática e simbolicamente, pela feminilidade, as bebidas poderão nos guiar na elucidação da natureza das relações de gênero nas sociedades amazônicas. Ali, a divisão simbólica do trabalho entre os gêneros põe as mulheres associadas à horticultura e os homens à caça e à guerra; mas o verdadeiro correlato da atividade cinérgica e guerreira masculina não é a simples produção feminina dos alimentos vegetais, e sim a elaboração das bebidas fermentadas. A associação entre estas e a antropofagia, por fim, é um tema relativamente difundido no mundo ameríndio: recordemos apenas a célebre cauinagem canibal dos Tupinambá quinhentistas”.²⁸

Stephen Thompson, referindo-se aos Cubeo da Amazônia Ocidental, aponta o fato de que a fabricação da *chicha* requer um aumento considerável na quantidade de trabalho feminino, porém “entre muitos grupos este trabalho adicional é inteiramente voluntário”, já que significa a possibilidade de ascensão a posições de prestígio associadas à proficiência no cultivo da mandioca e no fabrico da bebida.²⁹

Como se dava, em termos concretos, a participação das Tupinambá nestas atividades? Alguns aspectos são facilmente detectados através da análise arqueológica: é sabido, por exemplo, que a tradição cerâmica Tupi-guarani – da qual faz

28 Viveiros de Castro, 1992 b: XVI-II; cf. também Viveiros de Castro, 1992 a: 53-5.

29 sThompson, 1977: 909.

parte a cerâmica Tupinambá – era fabricada através da técnica do acordelamento (também chamada de *roletado* ou *anelado*³⁰) que consiste na preparação de cilindros de argila, os *roletes*, que são colocados um em cima do outro; depois, uma pressão dos dedos realiza a junção entre cada linha, e o objeto é levado ao cozimento. Hans Staden deixou-nos uma descrição bastante precisa do processo:

“As mulheres fabricam as vasilhas de que carecem do seguinte modo: tomam barro, amassam-no e fazem então as vasilhas que querem ter. Depois as deixam secar durante algum tempo. Sabem também pintá-las com gosto. Quando querem queimar as vasilhas, debruçam-nas sobre pedras, põem aí bastante cortiça sêca, que ateam. Assim se queimam as vasilhas, de modo que incandecem como ferro em brasa”³¹

A olaria era uma atividade complexa, nos limites da tecnologia dos Tupinambá, o que exigia uma grande dose de conhecimento e experiência. Não por acaso, as mulheres mais velhas eram as principais ceramistas:

“As que são muito velhas têm cuidado de fazerem vasilhas de barro à mão como são os potes em que fazem os vinhos, e fazem alguns tamanhos que levam tanto quanto uma pipa, em os quais e em outros, menores, fervem os vinhos que bebem; fazem mais estas velhas, panelas, púcaros e alguidares a seu uso, em que cozem a farinha, e outros em que

30 Prous, 1992: 91; cf. Ribeiro (1996 b: 443) para fotos da fabricação da cerâmica pelas mulheres Kaapor, em que é usada a técnica do roletado.

31 Staden, 1974 (1557): 165.

a deitam e em que comem, lavrados de tintas de côres; a qual louça cozem numa cova que fazem no chão; e põem-lhe a lenha por cima; e têm e crêem estas índias que se cozer esta louça outra pessoa, que não a que a fez, que há de arrebentar no fogo”.³²

Aos críticos do caráter etnográfico dos textos dos cronistas caberia explicar a notável semelhança entre estes relatos e a observação de um antropólogo como Roque Laraia, que estudou os Suruí, de Rondônia. Analisando as atividades quotidianas das mulheres, Laraia descreve o preparo da cerâmica e indica o papel do contato na desagregação do modo de vida tradicional dos povos Tupi:

“Compete às mulheres a fiação do algodão, a tecelagem da rede de dormir, das tipóias e adornos de braços e pernas, e principalmente a confecção da cerâmica (...) uma das características bem marcantes dos Tupi, embora a sua prática venha desaparecendo rapidamente com o contato, diante da facilidade de obtenção de vasilhas de alumínio ou material plástico. Entre os Suruí, por exemplo, não mais existe a preocupação na confecção de tais objetos. Apenas à uma mulher, Murua, era atribuído o conhecimento desta técnica. Entre os Akuáwa-Asuriní acontece a mesma coisa. Entretanto, Noroái, uma jovem mulher, fez a nosso pedido uma demonstração de como se fabricavam as panelas de barro. Amassou, em primeiro lugar, o barro em forma de tubos e depois os enrolou em espiral até atingir o formato desejado. O cozi-

32 Souza, 1971(1587): 312.

mento foi feito colocando o objeto no centro do fogo”.³³

Darcy Ribeiro descreve o cozimento da cerâmica Kaapor, mostrando claramente o papel diretor das mulheres mais velhas neste que é um dos mais complexos processos tecnológicos à disposição dos índios brasileiros (o que é válido também para os Tupinambá):

“Eram seis horas, a panela estava deitada no chão e rodeada de enormes troncos que ardiavam; fazia um calor insuportável, que foi aumentando hora a hora, até o meio-dia. Então, retiraram os troncos, puxaram as brasas com a pá de farinha, rolaram a panela para outro lugar, a fim de arrefecer um pouco seu calor, limpando-a com ramos verdes, e a puseram de pé para esmaltar. O panelão cozinhou durante seis horas sob fogo intenso; ao fim estava rubro e translúcido, resplandecendo como uma brasa no meio daquele braseiro. Somente assistimos ao cozimento eu e a família da oleira, que trabalhou durante aquelas seis horas carregando lenha e avivando o fogo. A oleira não se afastou por um só momento de sua obra. Tomou, lá mesmo, os chibés que o marido preparou. Ele carregou lenha todo o tempo, aproximando-se do pote algumas vezes para ajeitar os troncos que queimavam. A filha cooperou, cuidando dos xerimbabos da velha, dando comida a seus papagaios, araras, mutuns e cachorros e, também, ajudando a manter o fogo bem vivo. Seu genro cortou lenha e amontoou junto do pote e as crianças, netinhas da oleira, divertiram-se todo o tempo, olhando de lon-

33 Laraia, 1972: 110-1.

ge a enorme fogueira. Ali pelas onze horas, o capitão velho levou para junto do fogaréu uma boa quantidade de resina de jatobá (*Ju-tayaca*), que a velha tomou e amoleceu em água fervente, fazendo bolas que colocou na ponta de uma vara de metro e meio. Com isso foi que esmaltou o pote, digo, o panelão, encostando a resina na superfície ainda muito quente. Os camucins são completamente esmaltados por esse processo; as panelas grandes, como a que vi queimar, usadas para cozinhar *mandiocá*, são esmaltadas na boca e na superfície interior”.³⁴

Assim como a proficiência guerreira e cinegética eram vitais para o reconhecimento social de um homem adulto, a competência e o conhecimento das técnicas ceramistas eram cruciais para a obtenção de um *status* social elevado por parte das mulheres. Claude Lévi-Strauss lembra que, entre os Jivaro, “para merecer um marido bom caçador, uma mulher tem de saber fabricar uma louça de qualidade, para cozinhar e servir a caça. Mulheres incapazes de fazer cerâmica seriam, realmente, criaturas malditas”.³⁵

Ainda mais do que a olaria propriamente dita, as pinturas realizadas sobre a cerâmica representavam uma importante esfera de expressão feminina, como bem notou Hans Staden, ao afirmar que elas sabiam “pintá-las com gosto”.³⁶ As artes decorativas, realizadas sobre o suporte cerâmico, abriam espaços para exibições de virtuosismo técnico por parte das mulheres:

34 Ribeiro, 1996 b: 467-8.

35 Lévi-Strauss, 1986 b: 37.

36 Staden, 1974 (1557): 165.

“Estas mulheres, a partir de certas tinturas acinzentadas próprias para tal, fazem com pincéis um sem número de pequenos e graciosos enfeites, como *guilochis*, *las d’amours* e outras coisas delicadas no interior destas vasilhas de barro, principalmente naquelas onde se guarda a farinha e as carnes. Assim é tudo servido com muito asseio; diria mesmo que de forma mais decente do que aqueles que para isto não possuem senão vasilhas de madeira. Verdade é que há nisto uma imperfeição das artistas Americanas: é que fazendo com seus pincéis o que lhes veio na fantasia, se vós pedis a elas, logo após, que refaçam a mesma coisa, da mesma maneira, porque elas não têm nenhum modelo, figura ou desenho que se fixe em seus miolos, elas não saberão reproduzir a primeira obra: desta maneira vós nunca vereis da mesma obra um segundo exemplar feito da mesma maneira”.³⁷

É possível que aquilo que Jean de Léry considerou uma “imperfeição” nada mais fosse do que a presença de uma grande quantidade de motivos e temas. Tais motivos, com muita probabilidade, seriam os mesmos que eram aplicados, pelas mulheres, na pintura corporal, como se dá entre os Asuriní:

37 Léry, 1975 (1578): 277-8. *Guilochis* significa “desenho formado de linhas e traços que se cruzam com simetria” (Léry, 1975 (1578): 408). Na (infelizmente) única tradução da obra de Léry disponível em português, de Sérgio Milliet (trabalhei com a edição de 1972, São Paulo, Martins Editora/Edusp), *las d’amours* é traduzido por “lavoeres eróticos”, o que é totalmente equivocado: como afirma André Prous, *las d’amours* significa, no francês quincentista, os “desenhos geométricos do tipo ‘gregas’, justamente o padrão observado em todas as cerâmicas arqueológicas pintadas” (Prous, 1992: 55). Correndo o risco de entediar o leitor, é de se notar que Léry viu, nas cerâmicas dos Tupinambá, as mesmíssimas figuras que encontramos no registro arqueológico.

“A ornamentação do corpo com desenho geométrico, além de expressar um conteúdo relacionado à categorização social e outro relacionado à noção de máscara, isto é, de indivíduo biológico e personagem social, possui outros sentidos pois o elemento gráfico é realizado em outras formas além do corpo e não há dois estilos para diferentes suportes. Não se pinta apenas o corpo, mas objetos diversos da cultura material. E em todos eles, o desenho único é abstrato, decorativo, mas igualmente simbólico: isto é, traduz noções básicas do pensamento, cujo conteúdo se encontra na própria forma do desenho e na tendência do estilo. Neste sentido, trato a arte gráfica Asuriní como ‘modelo reduzido’, isto é, forma sintética da visão de mundo, de conhecimento, onde a metáfora está na própria estrutura formal, no estilo da arte visual”.³⁸

Tanto quanto o preparo da cerâmica, a proficiência no preparo do cauim era uma fonte potencial de prestígio para as mulheres. As bebidas eram produzidas a partir de tudo o que pudesse ser fermentado – especialmente da mandioca, doce ou amarga, do milho e de frutas como o caju e a mangaba – e constituíam um domínio totalmente feminino (figura 4):

“As mulheres fazem as bebidas. Tomam raízes de mandioca e cozinham grandes paneladas cheias. Uma vez cozida, retiram a mandioca da panela, passam-na em outras, ou em vasilhas, e deixam-na esfriar um pouco. Então se assentam as meninas perto, mascam-na, colocando-a numa vasilha especial. Quando todas as raízes cozidas estão masti-

38 Müller, 1993: 230.

gadas, põem de novo a massa na panela, deitam-lhe água, misturam ambas, e aquecem de novo. Têm para tal vasilhas adequadas, que enterram a meio no chão, e que empregam como aqui os toneis para vinho e cerveja. Despejam dentro a massa e fecham bem as vasilhas. Isto fermenta por si e fica forte. Deixam-na assim repousar dois dias. Bebem-na então e com ela se embriagam. É grossa e tem bom gosto”.³⁹

Se os Araweté forem um bom modelo para a compreensão dos Tupinambá, e tudo indica que são, é talvez necessário ver o processo de fermentação do cauim como o correlato feminino da própria reprodução biológica, entendida – dentro da teoria da concepção entre os Tupinambá – como uma prerrogativa masculina:

“Os Araweté jamais traçaram paralelos explícitos entre a fermentação do cauim e a gestação – deixemos isso claro. Mas há uma série de associações indiretas e complexas entre estes processos e seus elementos. Em primeiro lugar, tanto a fermentação quanto a concepção-gestação se fazem através da mulher, e são processos de ‘transformação’ (*heriwã*) de uma matéria-prima: o sêmen masculino, substância da criança, é ‘transformado’ no útero materno; o milho cozido com água se transforma em cauim na boca da mulher (e nas panelas). Do mesmo modo, uma menstruada não pode mastigar o cauim, e um aborto ‘aborta’ o mingau. Mas há inversões e deslocamentos entre os processos. No caso da concepção, o homem é a figura domi-

39 Staden, 1974 (1557): 165-6.

nante, seu sêmen é a substância exclusiva da criança – a mulher é um *hiro*, um saco: uma panela... No caso do cauim, o homem é claramente um auxiliar da mulher, seja porque o milho é um produto feminino, seja porque a saliva ‘fecundante’ (sabem os Araweté) é da mulher – e o homem zela pela fermentação nas panelas. Por outro lado, se na concepção o sêmen forma a criança, na fermentação o que se transforma é um equivalente do sêmen. O cauim é como o sêmen: os pais de criança pequena não podem ter relações sexuais nem tomar cauim alcoólico: a criança se encheria com o sêmen paterno (mesmo que tenha ido para a barriga de outra mulher que sua mãe), e com o cauim tomado pelos pais (mas as mulheres quase não bebem), se engasgaria e morreria ‘afogada’ com estes líquidos. Já se vê uma outra associação inversa sêmen/cauim: o sêmen vai dos homens para as mulheres, mas o cauim vai das mulheres – que o mastigam, que dele quase não bebem – para os homens. (...) O esperma, disse-me uma mulher, é ‘azedo como o cauim’”.⁴⁰

As bebidas fermentadas tinham tamanha importância na cultura Tupinambá que seu consumo, intimamente articulado à guerra e à antropofagia, surgiu como um dos principais obstáculos, senão o maior, para a ação dos jesuítas:

“Y lo que más los tiene ciegos, es el inçassiable appetitu que tienem de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raízes o de frutas, que todo a de seer masticado por sus hijas

40 Viveiros de Castro, 1986: 341-2.

y otras moças, que de solas ellas en quanto son vírgines usão pera este officio. Ni sé otra mejor traça de inferno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienem de matar o comer alguna carne humana, que ellos traen de moquen”.⁴¹

José de Anchieta confirma não apenas o lugar central das bebidas fermentadas como o nexo existente entre o cauim e outros elementos básicos da cultura Tupinambá, como a vingança e a guerra:

“Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias (...)”.⁴²

Escrevendo em 1610, outro jesuíta relacionava as cauínagens ao processo de “tomada de nomes” sobre os inimigos mortos:

41 Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Roma (Bahia, 27/12/1554), *in* Leite, 1954 (II): 132-3.

42 Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Roma (São Vicente, fim de março de 1555), *in* Leite, 1954 (II): 194.

“(…) tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os inimigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos inimigos, como lhe quebraram as cabeças. Assim que os vinhos são os memoriais e crônicas de suas façanhas”.⁴³

O próprio momento em que as guerras eram realizadas seguia de perto o ritmo da produção das bebidas:

“Tínhamos que nos acautelar especialmente contra os tupinambás duas vezes por ano, épocas em que, com violência, penetram na região dos tupiniquins. Uma destas épocas é em novembro, quando amadurece o milho, que chamam abatí, e com o qual preparam uma bebida chamada cauim. Empregam também aí a raiz de mandioca, de que misturam um pouco. Logo que voltam de sua excursão guerreira com abatí maduro, preparam a bebida e devoram nesta ocasião os seus inimigos, se conseguiram aprisionar alguns. Já um

43 Monteiro, 1949 (1610): 409-10.

ano inteiro antes esperam com alegria o tempo do abati⁴⁴.

Percebemos, a partir desta descrição das atividades femininas, que havia uma íntima relação entre o trabalho das mulheres e as circunstâncias ecológicas da sociedade Tupinambá. Por outro lado, fica também patente que o trabalho feminino era central para a reprodução social, seja no campo nutricional, simbólico ou guerreiro. É o momento, agora, de observar como as formas socialmente reconhecidas de casamento, e os laços de afinidade decorrentes do matrimônio, representavam a principal instância de economia política para os Tupinambá. A absoluta necessidade do casamento para os homens, necessidade que se refletia diretamente na construção das hierarquias masculinas, fazia com que os jogos políticos girassem em torno das redes matrimoniais e de afinidade. Entender os princípios da economia política do casamento entre os Tupinambá representa um passo crucial para a compreensão do lugar social das mulheres, e também para entender as relações que se estabeleceram entre os índios e os europeus, após o contato.

2. MARIDOS E ESPOSAS: AS BASES DO PODER ENTRE OS TUPINAMBÁ

Se, por um lado, a mulher possuía várias instâncias em que o seu trabalho era altamente valorizado em termos propriamente simbólicos, é também verdadeiro que a dimensão econômica do trabalho feminino revestia-se de um caráter essencial, sendo também essencial para os

44 Staden, 1974 (1557): 77.

homens o acesso a esta capacidade econômica das mulheres através do casamento, situação que é extremamente comum nas “brideservice societies”. Nem sempre, contudo, esta necessidade transparece nos discursos sociais dominantes: como no caso dos estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá, em que a proeza guerreira assume foros de verdadeiro *leitmotiv* social, os etnógrafos destas sociedades costumam apresentar o *status* masculino como uma função da proficiência guerreira ou cinegética; entretanto, como afirma Jane Collier referindo-se às sociedades das Grandes Planícies, “minha análise do casamento e parentesco revela que, tanto dentro quanto entre sociedades, o poder de um homem é uma função de seus direitos de apropriação dos produtos das mulheres”.⁴⁵

No caso Tupinambá a importância do casamento é demonstrada pelo fato de que este era parte integrante do processo de transformação do jovem em adulto, qual seja o assassinato ritual do inimigo. Um homem só se tornava um adulto socialmente reconhecido após matar um inimigo e tomar uma esposa, e era comum que um pai, um irmão mais velho ou um cunhado em regime de serviço da noiva concedesse um inimigo aprisionado a um jovem para que este o matasse cerimonialmente em terreiro, tomasse um novo nome e pudesse se tornar um *mendar-amo*, um homem casado.⁴⁶ Assim, a proeza guerreira aparece como um meio, e não exclusivo, para o acesso à condição que realmente fazia de um homem um adulto socialmente reconhecido: o casamento.

45 Collier, 1988: xi.

46 Fazer presente de um cativo era “um favor não pequeno aos mancebos, quando escolhidos para tal fim, pois é uma especie de acesso de grandeza para ser um dia Principal” (Evreux, 1874 [1615]: 233).

Uma confirmação disso é dada por Gabriel Soares de Souza:

“Acontece muitas vezes cativar um tupinambá a um contrário na guerra, onde o não quis matar para o trazer cativo para a sua aldeia, onde o faz engordar com as cerimônias já declaradas para o deixar matar a seu filho quando é moço e não tem idade para ir à guerra, o qual mata em terreiro, como fica dito, com as mesmas cerimônias; mas atam as mãos ao que há de padecer, para com isso o filho tomar nome nôvo e ficar armado cavaleiro, e mui estimado de todos”.⁴⁷

Como mostra Jane Collier, o casamento nas “brideservice societies” faz com que um homem – que quando solteiro depende da boa vontade de sua mãe e irmãs e é visto como um rival potencial pelos homens casados – se torne um ator político relevante. O acesso, proporcionado pelo casamento, privilegiado à produção feminina permite que um homem inicie relações políticas mostrando-se generoso e oferecendo hospitalidade a outros homens casados, e mesmo solteiros, neste último caso estabelecendo-se um laço de dependência que pode ser muito importante para um homem com ambição de prestígio. A questão fundamental é a da *paridade* com os outros homens: “um homem que tem uma esposa é verdadeiramente um igual de outros homens casados, já que um homem com esposas nunca precisa pedir nada a ninguém”.⁴⁸

47 Souza, 1971 (1587): 328; cf. também Fernandes, 1970: 232-3; 1989: 192.

48 Collier, 1988: 22.

A ausência, na maioria dos povos Tupi, de grandes divisões sociais e cerimoniais baseadas no sexo – como é o caso das casas-dos-homens típicas de outros grupos como os Jê – torna ainda mais importante o casamento e suas implicações econômicas e políticas; como afirma Eduardo Viveiros de Castro sobre os Araweté: “a unidade doméstico-conjugal prevalece integralmente sobre qualquer segmentação global entre as comunidades masculina e feminina da aldeia”.⁴⁹ Guardadas as diferenças de escala entre os Araweté e os Tupinambá, o exame das fontes mostra um padrão semelhante nas relações entre os gêneros.⁵⁰

A importância da dimensão política e econômica do casamento para os homens transparece claramente em dois aspectos, intimamente ligados, do processo matrimonial entre os Tupinambá: a validação através do serviço da noiva e a poliginia. Embora a forma preferida de casamento fosse o avuncular, entre um homem e a filha de sua irmã, nem sempre era possível para um jovem conseguir uma companheira por este meio, o que geralmente o obrigava a competir com outros pelo direito de considerar uma mulher sua esposa, sua *temericô*.

Nas “brideservice societies” onde o casamento é cerimonialmente pouco elaborado e pode facilmente ser anulado por ambas as partes, um homem deve estar sempre preparado para defender seus direitos sobre uma mulher, seja através dos serviços que presta aos parentes desta seja pela demonstração pública de que está disposto a defender tais direitos através de uma ação violenta. Tal competição iniciava-se para os rapazes Tupinambá antes que qualquer laço fosse

49 Viveiros de Castro, 1986: 162.

50 Fernandes, 1989: 184.

estabelecido, e prosseguia mesmo após o reconhecimento social de um casamento. Entre os Kaapor o marido vigia a esposa até mesmo no banho, já que os igarapés são locais privilegiados para o adultério: “uma mulher que vai banhar-se sozinha pode ser assaltada sexualmente por qualquer homem”.⁵¹

A descrição de Gabriel Soares de Souza é bem clara a respeito dos esforços necessários para que um jovem conseguisse sua *temericô*:

“(…) porque são as filhas mui requestandas dos mancebos que as namoram; os quais servem os pais das damas dois e três anos primeiro que lhas dêem por mulheres; e não as dão senão aos que melhor os servem, a quem os namoradores fazem a roça, e vão pescar e caçar para os sogros que desejam de ter, e lhe trazem a lenha do mato; e como os sogros lhes entregam as damas, eles se vão agasalhar no lanço dos sogros com as mulheres, e apartam-se dos pais, mães e irmãos, e mais parentela com que antes estavam (...)”.⁵²

É de se notar que existe pouco espaço neste tipo de organização social para o estabelecimento de laços de dependência entre indivíduos no tocante à obtenção de esposas. Como foi dito anteriormente (cf. p. 40) os indivíduos nas “*brideservice societies*” afirmam ter obtido suas esposas por seus próprios meios e por sua habilidade na guerra e na caça (habilidade demonstrada pelos presentes fornecidos aos parentes da noiva ou esposa). Não obstante, é possível imaginar que a existência de situações em que o noivo recebia o primeiro

51 Laraia, 1972: 93.

52 Souza, 1971 (1587): 304-5.

prisioneiro de seus consanguíneos ou afins – tornando-se assim um candidato ao casamento – significasse uma porta aberta para o estabelecimento de laços de dependência mais típicos das “*bridewealth societies*”, onde as oportunidades de casamento são claramente outorgadas pelos “velhos” do grupo.

De todo modo, e apesar desta fluidez sociológica e cerimonial, é no processo de validação matrimonial que são negociadas e estabelecidas as hierarquias masculinas: como vimos no capítulo anterior, a economia política do casamento entre os Tupinambá consistia basicamente nas tentativas dos chefes de grupos domésticos em atrair genros no regime uxorilocal, e a partir do *status* laboriosamente alcançado como doador de esposas – condição que é a verdadeira fonte de poder nas “*brideservice societies*” – ser reconhecido como um grande líder, um *principal*, mantendo seus filhos homens junto de si e formando uma unidade guerreira e política marcada por um alto grau de coesão.

Neste contexto a poliginia aparece, à primeira vista, como um meio privilegiado para a expressão e manutenção do *status* de líder político e guerreiro, especialmente na medida em que possibilita a existência de laços de aliança com outras malocas e mesmo outros grupos locais: “quanto mais se notabiliza o homem por seu heroísmo e suas proezas guerreiras, e tanto maior será o número de mulheres que poderá ter a seu serviço. Aos menos valentes, menor número”.⁵³ Exemplos como o de Cunhambebe (cujo grupo de esposas era constituído por oito mulheres no grupo local e cinco em outras aldeias) e Amenduaa (que tinha trinta e quatro esposas, muitas das quais em outras localidades) esclarecem o papel exercido pela poliginia no estabelecimento de laços políticos

53 Thevet, 1978 (1556): 137.

entre os principais, demonstrando outrossim a superioridade da maloca – isto é, do grupo residencial do chefe político – sobre o grupo local enquanto unidade sociológica de análise.⁵⁴

Por outro lado a poliginia pode ser benéfica para as ambições políticas de um líder mesmo quando este já está bastante velho e não toma novas esposas: além de não ser mais visto como um competidor potencial por mulheres – o que aumenta sobremaneira sua capacidade em dirimir conflitos e sua influência geral sobre o grupo – o veterano pode obter parcelas de poder não apenas cedendo suas filhas como também mulheres “excedentes” de seu grupo de esposas; em outras palavras: “em sociedades onde todos os conflitos entre homens parecem ser sobre mulheres, os homens velhos emergem como líderes naturais”.⁵⁵

Seria errôneo, contudo, conceder à instituição da poliginia qualquer caráter de “recompensa” socialmente dada à chefia: na verdade ela aparece muito mais como uma *imposição* da condição de chefe. É necessário, para se compreender este ponto, observar o que ocorre em um grupo doméstico polígino em um ponto máximo de crescimento. Alcida Ramos, estudando as linhagens Sanumá (uma fração do conjunto Yanomami), mostrou que estas apresentam um processo evolutivo extremamente fluido, que passa por uma “indiferenciação” inicial dos indivíduos até um ponto de máxima concentração em torno de um centro comum – um chefe de prestígio, por exemplo – seguido de uma posterior dispersão (provocada, por exemplo, por disputas sobre mulheres ou *entre* mulheres), processo que pode ser interrompido ou mesmo invertido a

54 Sobre a maloca cf. Fernandes, 1989: 64 e Fausto, 1992: 389; sobre Cunhambebe e Amendua cf. Fernandes, 1989: 202.

55 Collier, 1988: 39.

qualquer momento do ciclo, de acordo com as circunstâncias particulares.⁵⁶

As malocas Tupinambá, certamente, funcionavam segundo uma lógica semelhante. Estas grandes casas – com um ou mais chefes políginos, seus filhos homens solteiros ou recentemente casados e os maridos de suas filhas vivendo em regime uxorilocal – constituíam-se em verdadeiras “máquinas” de produzir prisioneiros, o *primum mobile* das atividades guerreiras dos Tupinambá. Sua existência, contudo, ligava-se diretamente à capacidade de seus *principais* em realizar os ritos e festas associados ao canibalismo, capacidade que, necessariamente, variava de acordo com o tempo, e que, mais cedo ou mais tarde, acabava por desaparecer.

Ora, a cerimônia de morte em terreiro e o posterior repasto canibal exigia uma enorme quantidade de trabalho feminino, não apenas na preparação dos alimentos para os membros dos vários grupos locais que participavam das festividades mas também, e principalmente, na fabricação das vasilhas cerâmicas e das bebidas fermentadas, sendo oportuno recordar que algum tempo depois da morte em terreiro o matador (que não comia da carne do inimigo morto) tomava novo nome, ocasião em que se faziam novas cerimônias e cauinagens. Como é evidente, tal situação privilegiava a ocorrência da poliginia enquanto método de aumento da produtividade do trabalho feminino, verdadeira base material do complexo guerra-antropofagia.

Claude d’Abbeville confirma que a poliginia era uma *condição* para o exercício da chefia, e não uma recompensa devida a esta:

56 Ramos, 1990: 115-47.

“A pluralidade de mulheres lhes é permitida; podem ter quantas desejem. As mulheres, porém, não têm o mesmo privilégio; devem contentar-se com um só marido e não podem, tampouco, abandoná-lo para se entregarem a outro homem. Entretanto, embora a poligamia seja permitida aos homens, satisfazem-se êles, em sua maioria, com uma só mulher. Sòmente a fim de ganhar certo prestígio tomam muitas mulheres; são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais das aldeias”.⁵⁷

Ao realizar seu proselitismo religioso junto a um *principal* do Maranhão, Yves d’Evreux insistiu para que este abandonasse suas muitas mulheres, contentando-se com apenas uma. Ao ouvir isso, o *principal* negou que tivesse muitas esposas por prazer, mas antes por necessidade: “replicou-me, que em quanto a pluralidade de mulheres foi coisa, que nunca aprovou, e que achava de razão um homem ter uma mulher só, mas que em benefício de sua casa necessitava de muitas”.⁵⁸

Kay Martin e Barbara Voorhies – comentando o fato de que o acúmulo de esposas poderia representar um problema para o homem na medida em que elas briguem entre si ou mesmo se unam contra ele – fazem a pergunta:

“O que motiva os homens a criarem tais ‘vespeiros’ domésticos? Duas vantagens principais são visadas por maridos políginos, ambas relacionadas à acumulação de recursos. Nas sociedades em que é preferida, a poliginia é vista como o principal caminho para a

57 Abbeville, 1975 (1614): 222.

58 Evreux, 1874 (1615): 221.

riqueza, prestígio e *status*. A vantagem econômica já foi indicada: quanto maior o número de mulheres que um homem adquirir, maior será a terra que será alocada, explorada e controlada por ele. A expansão de seu grupo doméstico com mulheres adicionais incrementa não apenas a quantidade de trabalho como a produtividade individual. Uma segunda vantagem da poliginia para os homens repousa na capacidade reprodutiva das mulheres. A riqueza também pode ser medida pelo tamanho da progênie, isto é, pelo crescimento da linhagem ou segmento de linhagem do homem. Já que as crianças são apoiadas pelos esforços econômicos de suas próprias mães, e já que elas também se tornarão membros produtivos do grupo doméstico, a progênie múltipla aparece mais como uma recompensa do que como um problema para os maridos políginos. Quanto mais crianças são produzidas pelas co-esposas, mais bem sucedido será o grupo doméstico e mais seguro estará o marido na velhice”.⁵⁹

Carlos Fausto também vê a poliginia como uma imposição da chefia, ao afirmar que: “a poligamia e a virilocalidade não eram privilégios da chefia, mas antes elementos do processo político de constituição de um chefe: ter muitas mulheres, e não se sujeitar ao ‘serviço da noiva’ devido ao sogro, é para quem pode (e pode quem é temido e respeitado)”.⁶⁰

59 Martin e Voorhies, 1975: 242-3; Florestan Fernandes (1989: 204) confirma que a poliginia aumentava a produtividade do trabalho feminino.

60 Fausto, 1992: 390.

A opção, feita nesta seção, por uma análise mais econômica do casamento Tupinambá, não significa que se esteja propondo uma explicação puramente “material” para instituições como a poliginia; de todo modo parece bem evidente, a partir do caso Tupinambá, a pertinência da observação de Alain Marie (cf. p. 38): de fato “a relação de exploração, em todo o sentido da palavra, se exercia entre as mulheres, por um lado, e os homens, por outro”. Resta, contudo, saber se e até que ponto a poliginia era benéfica *para as próprias mulheres*: nossa sensibilidade “ocidental” dificilmente percebe qualquer vantagem para as mulheres em uma relação deste tipo, mas o fato é que as Tupinambá, bem como as mamelucas e mesmo as europeias após o contato, não apenas permitiam como podiam participar ativamente na obtenção de novas mulheres, esposas ou concubinas, por parte de seus maridos. A perspectiva feminina do casamento e da poliginia será desenvolvida no próximo capítulo; é o momento agora de se abrir uma janela para o papel feminino na metafísica Tupinambá.

3. AS MULHERES, OS MESMOS E OS OUTROS

Se há um tema de intricada abordagem com relação aos Tupinambá este é, sem dúvida, o de sua visão de mundo e o das relações desta com seus mecanismos de classificação social. Enquanto que, para os cronistas e viajantes leigos, este era um assunto secundário perante questões como a guerra, a antropofagia ou as relações familiares, para os religiosos tratava-se de uma dimensão de capital importância, posto que de difícil compreensão.

Para estes últimos, os Tupinambá representavam um enigma e um desafio. Aparentemente, os índios pareciam destinados a uma conversão rápida, por sua “inocência” e aparente falta de qualquer forma de religião: Pero Vaz de Caminha já afirmava que “(...) segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm”.⁶¹

Contudo, rapidamente se viu que a tarefa seria bem mais complexa e que iria exigir dos europeus, especialmente dos jesuítas, um enorme esforço no sentido de realizar uma tradução da metafísica indígena para seus próprios termos e, ao mesmo tempo e de forma bem mais determinada, tornar o catolicismo algo compreensível para os índios. O esforço “interpretativo” dos jesuítas será estudado com maior profundidade no capítulo IV; por hora gostaria de lançar o foco sobre dois aspectos diretamente ligados às questões de gênero: o papel das mulheres nos mitos de origem e sua posição na metafísica da predação/produção, tal como entrevisto pelo estudo dos povos amazônicos contemporâneos.

É um tema recorrente nas mitologias sul-americanas a ideia de que as mulheres, em um passado distante, tenham cometido algum “erro” perante os deuses ou tenham se mostrado incompetentes em atividades eminentemente masculinas como a caça ou o uso de objetos sagrados, daí provocando o afastamento entre os deuses e a humanidade ou perdendo uma anterior posição de superioridade perante

61 Carta de Pero Vaz de Caminha (Porto Seguro, 1º de maio de 1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 90; sobre a “ausência” de religião entre os Tupinambá cf. Clastres, 1978: 14-22 e Viveiros de Castro, 1992 a.

os membros masculinos da sociedade. Os Mundurukú, por exemplo, contam que foram as mulheres que descobriram as flautas sagradas *karökö*, ganhando desta forma ascendência sobre os homens a ponto de fazer com que estes carregassem lenha e água e fizessem o *beijú*, tarefas atualmente femininas. Após conseguir fazer com que as mulheres somente tocassem as flautas *em casa* e não na floresta, os homens sentiram-se desgostosos com o fato de que as mulheres passassem todo o tempo tocando e descurassem do serviço doméstico, além de oferecer homenagens às flautas na forma da bebida preparada a partir da mandioca doce – notar o caráter feminino da bebida – e não da carne, produto masculino. Com a ameaça de não mais caçar para as mulheres, os homens acabam por convencê-las a entregar-lhes as flautas, já que elas sabiam que não tinham capacidade para a caça. E assim iniciou-se o domínio masculino, representado pelos tabus relativos à utilização das flautas *karökö*.⁶²

Um trecho do mito é bastante eloquente a respeito do seu papel enquanto discurso justificador da supremacia masculina: na última noite em que as mulheres possuíram as flautas “uma por uma (...) dirigiram-se às casas e forçaram os homens a fazer sexo com elas. Os homens não podiam recusar, *assim como as mulheres hoje não podem recusar os desejos dos homens*”.⁶³ Joan Bamberger, estudando o complexo cultural amazônico do Jurupari, aponta dois temas importantes que se repetem em vários mitos sul-americanos. O primeiro deles se refere à precedência das mulheres na posse dos objetos sagrados:

62 Murphy e Murphy, 1974: 87-9.

63 Murphy e Murphy, 1974: 89.

“Os objetos secretos pertencentes aos homens (máscaras, trombetas, alojamentos rituais, músicas etc.), foram originalmente criados e possuídos pelas mulheres; ou se eles se originaram com os homens, seus segredos foram descobertos pelas mulheres que contaminaram sua santidade ao vê-los e tocá-los”.⁶⁴

Um segundo tema diz respeito à posição autoritária dada aos possuidores dos segredos tribais: o fato de que as mulheres tenham, no passado, obtido e exercitado o poder sobre os homens com base na posse de objetos sagrados explica e justifica o atual poder dos homens sobre as mulheres, exercitado com base em práticas intimamente relacionadas com aqueles mesmos objetos. Como afirma a autora: “os mitos repetem constantemente que as mulheres não sabem administrar o poder quando o possuem. Ela (a mulher) representa o caos e o desgoverno (...)”.⁶⁵

Para os Tupinambá – e para os Tupi em geral – não existe qualquer registro sobre uma superioridade ancestral das mulheres sobre os homens; aliás os cronistas e viajantes coloniais – especialmente André Thevet, a quem devemos a maior quantidade de informações a respeito da religião dos Tupinambá – são um tanto avaros a respeito do papel das mulheres nos mitos de origem, preocupados que estavam com as sagas do herói-civilizador *Maíra* e dos gêmeos míticos *Tamendonare* e *Aricoute*, criadores do universo e da ordem social. Contudo, é comum aos Tupi a ideia de que homens e deuses em algum momento viveram juntos em um mundo

64 Bamberger, 1979: 245.

65 Bamberger, 1979: 252.

“pré-cultural”, onde não se trabalhava e não se morria, mas onde também não havia fogo ou plantas cultivadas; e em geral conta-se que a separação entre deuses e homens foi provocada pela mulher:

“Quando Maíra andava neste mundo, os Tenetehara não precisavam ir à roça. O machado, o facão trabalhavam por si mesmos. Sem que ninguém as levasse, as varas de mandioca caminhavam para os roçados. Era plantar num dia e colher no outro. (...) Mas a jovem mulher duvidou que a mandioca já estivesse crescida, o que fez Maíra, zangado, falar: ‘agora você vai esperar todo um inverno até a mandioca crescer’. Desde então, os Tenetehara plantam a mandioca e esperam até o fim do inverno pela colheita. Maíra foi embora”.⁶⁶

Também para os Araweté a mulher é responsável pela separação: “então, em consequência de um insulto que ouviu de sua esposa *Tadide*, a divindade *Aranãmi* resolveu afastar-se, agastado com os homens”.⁶⁷ Para Alfred Métraux, os Tupinambá não relacionavam o “erro” feminino ao afastamento entre deuses e homens, e sim às peripécias dos gêmeos míticos: “a mãe de um dos gêmeos, filho de *Maira-atá*, por este abandonado, sai à sua procura guiada pela criança, que lhe indica o caminho a seguir. Recusando-se, porém, a colher ‘legumes’, provoca sua cólera. O menino, por isso, se cala e a

66 Laraia, 1972: 162; na mesma página Laraia apresenta uma versão mais simplificada do mito: “de manhã, Mahira mandou que ela fosse buscar o milho. ‘Você está doido’, respondeu. ‘Plantou ontem e já quer colher hoje’. Mahira ficou zangado e foi embora”.

67 Viveiros de Castro, 1986: 184.

mãe perde-se”.⁶⁸ Como afirma Viveiros de Castro: “o motivo do conflito H/W⁶⁹ na separação dos humanos e dos deuses ou heróis culturais é recorrente nos Tupi-Guarani (...). O ‘pecado original’ feminino foi a descrença nos poderes mágicos do marido divino (...)”.⁷⁰

Parece certo que o tal “pecado” está bem relacionado a uma maior ligação das mulheres com a racionalidade e com um certo “bom senso”, próprio do que é cultural, doméstico (ver-se-á adiante que Laraia discorda desta identificação da mulher com a cultura). Uma variação deste tema pode ser encontrada entre os Suruí:

“Era uma vez uma mulher que morreu deixando uma filha pequena. A menina ficou morando com os parentes na maloca. Quando ninguém estava olhando, vinha alguém à maloca e fazia panquecas ‘mamês’ e sopa ‘i’ em quantidade, a mais não poder. Era a alma da mãe e ninguém sabia. Um dia a filha espiou em segredo e falou: ‘Mas é você, mãe? O que está fazendo? Não morreu faz tempo?’ E aí a alma da mãe morreu de verdade, não veio mais”.⁷¹

Parece bem evidente que o tema Tupi do “erro” feminino original, bem como os mitos que falam de uma anterior superioridade feminina entre outros grupos sul-americanos, devem ser vistos como parte de um discurso socialmente dominante que visa explicar e justificar o domínio masculino do

68 Métraux, 1950: 78.

69 *Husband / Wife = Marido / Esposa*.

70 Viveiros de Castro, 1986: 185; ver também Laraia, 1986: 200.

71 Mindlin, 1985: 181.

mundo. Não obstante, investigar o papel feminino na visão de mundo Tupinambá unicamente através dos mitos equivaleria a ignorar algumas dimensões fundamentais das cosmologias de origem amazônica, em especial as dos povos Tupi. Em primeiro lugar os princípios metafísicos que organizam o mundo e que servem de base para as classificações sociais destas sociedades não estão contidos em estruturas religiosas formais (o que, entre outras coisas, levou os jesuítas a postular a “ausência” de religião entre os Tupinambá); por outro lado tais cosmologias, ao contrário das centro-brasileiras nas quais o dualismo é o aspecto primordial, não fazem uma separação nítida entre natureza e sociedade (ou cultura). Como afirma Philippe Descola:

“A despeito de suas diferenças, todas essas cosmologias têm como característica comum não operar distinções de essência traçadas entre os humanos, de um lado, e um bom número de espécies animais e vegetais de outro. A maior parte dos seres que povoam o mundo são ligados uns aos outros em um vasto *continuum* animado por princípios unitários e governado por um idêntico regime de sociabilidade”.⁷²

Um grande exemplo da indissociabilidade entre o mundo natural e o social é dado pela relação privilegiada entre o caçador/matador Tupinambá e as onças: estas quando capturadas eram sacrificadas em terreiro com o mesmo ritual reservado aos inimigos, e seu matador não apenas tomava

72 Descola, 1996: 64; para uma confirmação deste ponto entre os Tupi, cf. Laraia, 1972: 142.

novo nome como era obrigado a passar pelas mesmas práticas expiatórias; como informa Roque Laraia:

“Na mitologia Ka’apor as onças são homens no mundo subterrâneo, que é o inverso do mundo Ka’apor. No mundo subterrâneo vivem os Aé, perigosos canibais, que, na superfície, se transformam em onças. Em suas aldeias são como os homens e existem relatos de mulheres Ka’apor que se tornaram esposas de Aé”.⁷³

A possibilidade de relações sexuais e matrimoniais entre as mulheres e os seres da natureza – raras, ou mesmo inexistentes para os homens – traz consequências importantes para a compreensão das relações de gênero nestas sociedades. Como visto anteriormente (cf. p. 36), existe um equívoco na posição defendida por Sherry Ortner, que vê na polaridade natureza/cultura (com as mulheres posicionadas do lado da natureza e os homens da cultura) uma explicação universal para as diferenças de gênero. De fato tal hipótese não se sustenta para o caso Tupi, em geral, e Tupinambá em particular. Muito embora seja inteiramente impossível aprofundar aqui este tema, é evidente que um esboço dos princípios cosmológicos dos Tupi pode ser extremamente útil para a compreensão deste ponto.

Ao contrário das sociedades Jê, marcadas cosmológicamente por seu fechamento estrutural – exemplificado pela rígida organização espacial de suas aldeias, cujos desenhos são carregados de significados – e pelo seu dualismo radical (seriam um exemplo ideal para Ortner...), os povos Tupi não se organizam sobre uma base “espacial”, em que a aldeia (espaço

73 Laraia, 1986: 204.

da cultura) se opõe à mata (espaço da natureza), assim como os portadores dos valores culturais (os homens) se opõem aos seres híbridos entre natureza e cultura (as mulheres).

Nada, aliás, exemplifica melhor este ponto do que o relativo desleixo – quando comparados aos Jê – com que os Tupi organizam o espaço da aldeia: aparentemente é o bastante haver um ou mais pátios entre as casas reservados para as cerimônias; todo o resto parece um tanto caótico.⁷⁴ Isto parece contradizer a evidência para os Tupinambá, já que todas as representações de suas aldeias mostram uma rígida – ou “cartesiana”, como diz Roque Laraia⁷⁵ – organização espacial. No interior da paliçada, a aldeia Tupinambá aparece quase como uma cidadela renascentista. Seria isto uma transposição feita pelos artistas europeus de seu próprio “cartesianismo” para os Tupinambá?

Talvez nunca se possa responder a esta questão: por um lado é possível que a presença das paliçadas tenha se constituído em uma resposta à pressão militar advinda do contato, o que teria modificado padrões ancestrais mais próximos aos Tupi contemporâneos; por outro lado nunca foram encontrados, nas aldeias Tupinambá ou supostamente Tupinambá escavadas pelos arqueólogos, restos de paliçadas (que seriam facilmente detectados caso fossem encontrados).⁷⁶ Sintomaticamente, a aldeia Carijó visitada por Hans Staden na ilha de Santa Catarina *não* é representada da mesma forma.⁷⁷

74 Ver, por exemplo, a planta da aldeia Araweté em Viveiros de Castro, 1986: 721.

75 Laraia, 1986: 201.

76 Marcos Albuquerque, comunicação pessoal; cf. Staden, 1974 (1557): 48, 51, 90, 92, 99, 101, 103, 108, 123, 135, 137, 144 e 156 para representações das aldeias Tupinambá.

77 Staden, 1974 (1557): 60.

O eixo em torno do qual se organiza o pensamento Tupi é *temporal* e não espacial. Trata-se aqui de um tipo de pensamento que elabora a tríade *natureza/ cultura/ sobrenatureza* em uma perspectiva evolutiva, tanto ao nível cosmogônico (no passado as três dimensões eram misturadas) quanto em relação aos próprios indivíduos: assim o objetivo e a realização da pessoa Tupi está no futuro, no devir, quando se deixará a condição humana e se ascenderá à condição divina. Nesta cosmologia não se “comemora” a vitória da cultura e da sociedade sobre a natureza, como fazem os Jê: na verdade a sociedade é para os Tupi o espaço do trabalho penoso e das exigências da uxorilocalidade, sociedade da qual só se escapa idealmente matando os inimigos e sendo morto por eles.⁷⁸ Segundo Viveiros de Castro:

“Se comparados às propriedades cristalinas das sociedades Jê, os Tupi-Guarani evocam certamente a natureza de corpos amorfos, nuvens, fumaça, em sua organização social frouxa e casual, sua ausência de fronteiras conceituais claras entre os domínios do cosmos, sua fragilidade ao contato com a sociedade ocidental (mais em aparência que em essência), sua plasticidade, e seu estilo extra-mundano ou ‘místico’ de pensamento”.⁷⁹

Tais diferenças se exprimem privilegiadamente através do tipo de relações que os Jê e os Tupi estabelecem com o exterior do social, com a alteridade. Os Jê tudo fazem para controlar e interiorizar a alteridade: até mesmo os outros

78 Sobre as diferenças entre as cosmologias Jê e Tupi, cf. Petesch, 1993 e Silva, 1992.

79 Viveiros de Castro, 1986: 30.

grupos étnicos ocupam um espaço determinado no espaço da aldeia, sendo representados por um membro da própria tribo; assim, o “embaixador” Apinayé em uma aldeia Krahó será um Krahó, o que de certa forma neutraliza e mantém em um ponto mínimo e seguro a relação com o exterior. “Nesse espaço (o da aldeia) tudo tem seu lugar, diríamos até, tudo é lugar e esse lugar imutável exorciza o tempo”.⁸⁰

Tudo se passa de uma maneira diferente para os Tupi. Estes, em lugar de exorcizar a alteridade, *literalmente a comem e a desejam*. Como mostrou Viveiros de Castro a respeito dos Araweté, todo o desiderato da pessoa Tupi está em cumprir seu destino evolutivo e tornar-se um outro, deificando-se e alcançando a sobrenatureza. O morto Araweté torna-se, caso tenha sido um matador exemplar, ele próprio um deus; já para os Tupinambá tal passagem se dava gloriosamente, através da morte em terreiro inimigo, o que ajuda a explicar satisfatoriamente o horror sentido pelos cativos dos Tupinambá à ideia de se evadir do sacrifício: “o diabo tão profundamente gravou êsse ponto de honra no coração dos selvagens, como aliás no de muitos cristãos, que preferem morrer nas mãos dos inimigos, e ser comidos, a fugir, o que lhes seria fácil em virtude de sua liberdade”.⁸¹ Aqueles que morriam em terreiro inimigo tinham necessariamente que ser vingados para que pudessem alcançar o *Guajupιά*, a terra onde viviam os mortos que haviam sido corajosos e vingativos.⁸²

O lugar central ocupado pela alteridade entre os Tupinambá fica claro quando se observa sua onomástica:

80 Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985: 202.

81 Abbeville, 1975 (1614): 231; sobre este ponto cf. Fausto, 1992: 392.

82 Métraux, 1950: 222 e Viveiros de Castro, 1992 a: 44; sobre o Guajupιά, cf. Fernandes, 1989: 161-7.

enquanto os nomes próprios dos Jê estão pré-determinados pela posição do indivíduo no sistema de relações, o guerreiro Tupinambá só deixa o nome pelo qual foi conhecido desde a infância após matar um inimigo e tomar-lhe o nome; em outras palavras os Tupinambá não *recebiam* seus nomes, eles os *capturavam*.⁸³ O homem Tupinambá lança-se em direção à exterioridade através da guerra e da vingança, vingança que representa um verdadeiro processo social de construção da memória não apenas de seu próprio grupo mas, o que é crucial, *dos grupos inimigos*, na medida em que são os inimigos mortos em terreiro que povoarão o Guajupirá – o além-morte – destes mesmos inimigos.⁸⁴

Nota-se, a propósito, uma importante distinção entre a guerra ao estilo Jê e como praticada pelos Tupinambá: para os Jê o ideal é encerrar a relação com o inimigo, de preferência com um massacre definitivo, enquanto que a simples captura de um ou alguns inimigos era suficiente para encerrar a operação de guerra Tupinambá, mostrando que o jogo da vingança deveria idealmente permanecer inconcluso. É interessante citar aqui Roque Laraia: “(...) tanto a vítima como o matador são partes integrantes de um mesmo sistema cultural. Em outras palavras, o inimigo também fazia parte da sociedade Tupinambá”.⁸⁵

Neste mundo não existe qualquer relação – com parentes, afins próximos ou inimigos – que seja “neutra”, e a metáfora principal das relações com o outro é dada pela predação. Como afirma Viveiros de Castro:

83 Viveiros de Castro, 1986: 384-90.

84 Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985: 205.

85 Laraia, 1986: 205.

“O que significa dizer que, ‘pour les indigènes’, nenhuma diferença é indiferente, toda diferença é imediatamente relação, dotada assim de uma positividade; a ‘hostilidade’ não é um nada, mas uma relação socialmente determinada. É preciso, contudo, ir mais longe: o esquema geral de toda diferença, como atesta abundantemente a etnologia amazônica, é a predação canibal (...); o paradigma da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre os sexos, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e, naturalmente, entre inimigos. (...) A diferença (a ‘hostilidade’), longe de ser um nada, é aquilo cujo limite inferior define a ‘relation familiale’. É ela o termo não-marcado, regente da estrutura global. É a predação que é generalizada, não o parentesco; ela é o modelo da Relação”.⁸⁶

Prossegue o autor, abordando um aspecto fundamental para a compreensão da religião dos Tupinambá e, como se verá no próximo capítulo, do destino das mulheres no além-morte:

“Já se observou que as sociedades amazônicas, tecnologicamente ‘neolíticas’, são ideologicamente ‘paleolíticas’: seu paradigma da produção e da reprodução não é o casamento fecundo com a terra-mãe, mas a predação canibal, cinegética e guerreira, entre inimigos-afins. A natureza é ‘*afinale*’, não maternal. Do mesmo modo, a relação com os mortos e e espíritos se trava no elemento da aliança tensa entre afins potenciais, não naquele da an-

86 Viveiros de Castro, 1993: 185.

cestralidade cultural filiativa: a sobrenatureza não é paterna, mas ainda ‘afim’⁸⁷

Em tal contexto pode-se dizer que, ao contrário do que afirmavam as análises funcionalistas, não se define a sociedade a partir de seus *limites* com o mundo exterior – real ou simbólico – mas de suas *relações* com este mundo. A esfera da predação é mais importante, metafisicamente e enquanto esfera privilegiada para a construção dos discursos socialmente dominantes, do que a da produção. Ora, como visto anteriormente (cf. p. 36), o domínio da produção, do interior do social, do cultural em sua expressão máxima, é essencialmente feminino, e não masculino.

Temos aí portanto uma das balizas para a compreensão das relações de gênero entre os Tupinambá: como esclareceu a antropologia das mulheres, as sociedades tendem a sobrevalorizar aquelas esferas mais associadas e marcadas pela presença masculina. Ao contrário do que imaginava Sherry Ortner, contudo, estas oposições não têm necessariamente que assumir a forma *natureza : mulher :: cultura : homem*; a busca da especificidade do feminino no contexto Tupinambá deve se dirigir primariamente àquelas técnicas e práticas mais, e não menos, elaboradas culturalmente. Por conta disso parece-me possível arriscar uma crítica à posição de Roque Laraia quanto à classificação social das mulheres no mundo Tupi. Após afirmar que “(...) na mitologia Tupi, no que se refere ao sexo, a mulher tem um papel mais ativo do que o do homem, fato este que é inversamente proporcional à função feminina na descendência social, quando a mulher torna-se completamente passiva”, e oferecer exemplos míticos da maior inclinação e

87 Viveiros de Castro, 1993: 185.

habilidade feminina para o sexo (muitas vezes realizado com animais, o que nunca acontece com os homens), Laraia diz que:

“As possibilidades destas relações tornam os vínculos da mulher com a sociedade mais fracos do que os do homem (*o que*) (...) demonstra que se o lugar do homem está bem definido no sistema de classificação Tupi, o mesmo não ocorre com a mulher. Como acontece em outros contextos culturais esta é um ser ambíguo, que não raramente se transforma em mediadora entre duas categorias”⁸⁸.

Creio que esta particularidade pode ser mais bem explicada a partir da mística da predação: em um mundo no qual aquele que não é predador é predado a mulher – que não caça – é sempre presa, não apenas nos casos de devoração por feras ou eventual canibalismo real – recorde-se as cativas dos Tupinambá – mas principalmente através de uma predação simbólica, o ato sexual. Acredito que as evidências podem ser lidas com o sinal contrário: o discurso de gênero dominante constrói-se justamente na concessão às mulheres do *centro* de uma sociedade sem centro (ou com vários centros), sociedade que é apenas uma etapa intermediária de um processo evolutivo e que é englobada simbolicamente pela exterioridade.

Nesta sociedade “nebulosa”, de limites fluidos, a identificação da mulher com a própria sociedade é dada exatamente pelo fato de estas sejam “predadas” sexualmente por representantes, reais ou imaginários, de todas as esferas – intra ou extra sociais – do mundo Tupi. Desta forma elas se

88 Laraia, 1972: 160-2.

relacionam com animais⁸⁹ (com a serpente, com a anta, muitas vezes com os jaguares), com os afins (inimigos potenciais) e com o sobrenatural: as mulheres Araweté, por exemplo, assim como os homens que não se comportaram com bravura, são devoradas pelos deuses quando morrem, tornando-se esposas destes. Como diz Viveiros de Castro, ao comparar os Araweté com os Arapesh: “o espaço da Cultura, do Mesmo, é uma ilha cercada de canibalismo por todos os lados”.⁹⁰

É oportuno lembrar que quando os pajés Tupinambá invocavam seus mortos (“outros” sobrenaturais), ou quando estes se manifestavam espontaneamente, eram as mulheres o seu veículo privilegiado, servindo estas como “cavalo” daqueles; vejamos, por exemplo, o que diz sobre isso Hans Staden:

“Primeiramente vão os selvagens a uma choça, tomam uma após outra todas as mulheres da habitação e incensam-nas. Depois deve cada uma gritar, saltar e correr em roda, até ficar tão exausta que cái ao solo como morta. Então diz o feiticeiro: ‘Vêde. Agora está morta. Logo a farei viva de novo’. Quando volta a si, diz êle, está apta a predizer cousas futuras, e quando partem após para a guerra, sobre esta têm as mulheres que profetizar. Costumes de tal sorte têm eles muitos. A mulher do meu amo, a quem fui mandado de presente para ser morto, começou uma

89 Segundo Yves d’Evreux, os índios acreditavam que as mulheres poderiam ficar grávidas de lagartos (*teiús*): “chega esta superstição a ponto de acreditarem, que estes lagartos atiram-se às mulheres, adormecem-nas, e gozam-nas, ficando grávidas, e parindo lagartos em vez de crianças” (Evreux, 1874 [1615]: 273).

90 Viveiros de Castro, 1986: 222; sobre o sexo com os animais cf. Laraia, 1972: 161.

noite a fazer profecias, contando a seu marido que lhe tinha vindo visitar um espírito, de terras estranhas. Êste queria saber dela, quando deveria eu ser morto e perguntou onde estava o tacape com o qual eu deveria ser sacrificado. Respondeu meu amo à mulher que não demoraria muito e tudo estaria pronto. (...) Quando a mulher terminou sua predição, perguntei-lhe por que me atentava assim contra a vida, desde que eu não era certamente um inimigo; se não receava que o meu Deus lhe pudesse mandar alguma calamidade. Respondeu que eu não devia preocupar-me com isso, pois eram os espíritos estranhos que queriam estar ao par dos fatos que me diziam respeito”.⁹¹

A investigação das regras alimentares pode ajudar a esclarecer este ponto. Em primeiro lugar é de se notar a relação entre comensalidade e canibalismo: come-se junto dos consanguíneos, aqueles com os quais se compartilha uma mesma substância. Os outros, estes são devorados (no caso dos animais) ou canibalizados (no caso dos inimigos humanos).⁹² Nasce daí o aparente paradoxo do cativo destinado ao repasto canibal “receber” uma esposa do grupo do captor: a única relação possível entre não consanguíneos é a predação e a matança (a guerra) ou a afinização (o casamento). Ao não ser comido imediatamente – é preciso esperar pelos preparativos da festa, a fabricação das vasilhas, o preparo do cauim e da farinha, o convite aos aliados – o único lugar possível para o cativo é o de genro e/ou cunhado.

91 Staden, 1974 (1557): 175; cf. também Fernandes, 1970: 76-7.

92 Vilaça, 1992: 289-95.

Tampouco o preparo dos alimentos constitui-se em uma operação “neutra”. Foge à minha capacidade o aprofundamento desta questão, tão bem estudada por Claude Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro ou Aparecida Vilaça; de todo modo parece óbvio que, ao menos entre os Tupi, os alimentos que sofrem processos tecnológicos mais complexos – mais “culturais” – estão associados preferencialmente à mulher. Se bem compreendo este ponto é possível traçar um paralelo entre as esferas metafísicas do mundo Tupi e as diferentes formas de transformação alimentar. Assim os seres da natureza – animais e espíritos ligados ao mundo natural – consomem o alimento cru ou através do apodrecimento (como os urubus), único processo de transformação que lhes é acessível. No outro pólo encontra-se o cozimento, processo de transformação com alto grau de elaboração cultural, que exige o domínio do fogo e da técnica, marcadamente feminina, da cerâmica.

Em termos de relações de gênero é possível estabelecer – mais uma vez – o lugar privilegiado da mulher como símbolo da cultura e da humanidade. Veja-se por exemplo o tratamento dado à carne do prisioneiro morto pelos Tupinambá: esta era moqueada (isto é, assada sobre um jirau; este é um processo que não se utiliza da cerâmica, apenas do fogo sendo, portanto, menos elaborado culturalmente que o cozimento) mas as mulheres e as crianças consumiam-na preferencialmente – mas não exclusivamente – cozida, na forma de um mingau (figura 5):

“As vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingau, que elas e as crianças sorvem. Comem essas vísceras, assim como a carne da cabeça. O miolo do crânio, a língua e tudo o que podem aproveitar, comem as

crianças. Quando o todo foi partilhado, voltam para casa, levando cada um o seu quinhão”.⁹³

Não quis fazer neste capítulo uma “etnografia” dos Tupinambá, o que seria, aliás, redundante em relação às obras de Métraux e Fernandes; o objetivo aqui foi unicamente traçar, em torno de temas arbitrariamente selecionados, algumas linhas gerais do contexto no qual devem ser inseridas as informações legadas por cronistas e viajantes acerca da mulher Tupinambá. Cabe agora trazer estas informações à luz, esperando que estas possam nos abrir uma janela, que certamente será estreita, para a vida cotidiana daquelas mulheres, assunto do próximo capítulo.

93 Staden, 1974 (1557): 183-4.

CAPÍTULO III

Viver como Mulher Tupinambá

1. DE PEITAN A KUGNATIN: OS PRIMEIROS ANOS

“*Chemembuira rakuritim*” (eu já vou parir)¹: com estas palavras a parturiente informava a todos que era chegado o momento. Ela praticamente não havia parado de trabalhar até este dia, e mesmo na hora crucial teria que se arranjar sozinha: apesar de toda a agitação que tal aviso provocava entre os membros da comunidade – notadamente as mulheres – o mais comum era que ninguém a ajudasse, o que aliás está bem de acordo com as práticas dos Tupi contemporâneos. Segundo Roque Laraia, somente os Akuáwa-Asuriní divergem neste aspecto, já que neste caso a sogra da mulher tem um papel importante durante o parto. Laraia também afirma que: “(...) o costume de ter crianças no mato, encontrado entre outros Índios, não é generalizado entre os Tupi. Este é recebido no mundo, no interior da casa de seus pais e é o solo desta quem vai guardar a matéria orgânica que lhe é associada”².

Não obstante, e em contradição com o relato de André Thevet, Gabriel Soares de Souza nos diz que: “quando estas

1 Fernandes, 1989: 148. A descrição mais detalhada do parto e dos ritos de nascimento é dada por André Thevet (*in* Fernandes, 1975: 60); outros relatos importantes são os de Cardim, 1978 (1625): 107; Evreux, 1874 (1615): 81-2; Léry, 1975 (1578): 264-6; Souza, 1971 (1587): 306; cf. também Fernandes, 1989: 147-51 e, principalmente, Métraux, 1950: 189-99.

2 Laraia 1972: 78.

índias entram em dores de parir, não buscam parteiras, não se guardam do ar, nem fazem outras cerimônias, *parem pelos campos e em qualquer outra parte como uma alimária (...)*.³ É possível que as Tupinambá obedecessem a um duplo padrão, às vezes tendo seus filhos em casa e em outras oportunidades na mata próxima, assim como fazem as Araweté: “o parto (*mo-ã*, lit. ‘fazer cair’) se realiza dentro de casa ou, mais comumente, na capoeira próxima”.⁴

A Tupinambá se colocava em uma tora de madeira plana presa aos suportes da maloca e ali, apenas observada pelas mulheres da vizinhança, se encarregava de todos os procedimentos do parto. Somente quando a tarefa mostrava-se muito difícil é que o marido a auxiliava, apertando sua barriga para baixo de maneira a facilitar o nascimento. Se acaso fosse a criança defeituosa era rapidamente eliminada: “(...) que assim fazem a todos os que nascem com alguma falta ou deformidade, e por isso mui raramente se acha algum coxo, torto ou mudo nesta nação”.⁵

Se o recém-nascido fosse do sexo masculino o cordão umbilical era cortado pelo pai, com os dentes ou com pedras; sendo menina a mãe ou uma sua parenta (talvez uma irmã) realizava o corte. Cabia ao *tobajara* – o cunhado, irmão da mãe – ocupar o lugar do pai nos ritos de nascimento de uma menina, podendo neste caso levá-la consigo de forma a reservá-la para um futuro casamento avuncular. O pai também podia ser substituído – geralmente por um irmão – no nascimento de um menino, caso estivesse ausente ou morto.

3 Souza, 1971 (1587): 306.

4 Viveiros de Castro, 1986: 441.

5 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, in Anchieta, 1988: 249.

De todo modo, a criança era então levada pelas mulheres a um rio para ser lavada, enquanto sua mãe fazia o mesmo. Posteriormente o pai (ou o irmão da mulher) achatava o nariz da criança – uma exigência da estética Tupinambá – sendo esta untada e pintada de urucum e jenipapo e colocada em uma pequena rede. Eram então oferecidos à criança, caso fosse menino, flechas, pequenos tacapes e garras de onça ou aves de rapina, com o intuito de torná-lo valente e vingativo. A menina recebia uma oferta de dentes de capivara, “com o objetivo, conforme pensam, de tornar seus dentes mais fortes e apropriados aos alimentos”.⁶

Parece claro que a necessidade de “dentes fortes” estava relacionada à mastigação necessária ao fabrico do cauim; ao menos é isto o que André Thevet afirma quando trata dos rituais ligados à primeira menstruação: “(...) ligam seus braços e o corpo com um fio de algodão, pondo em seu pescoço dentes de um animal, que eles chamam *capiigoare*, que quer dizer comedora ou vivente de erva, a fim, dizem eles, de que seus dentes sejam melhores ou mais fortes para mastigar sua beberagem, que eles chamam *Caouyn* (...)”.⁷

Conquanto todas estas lavagens e ofertas fossem algo bizarras para os europeus o que mais chamou a atenção dos cronistas nos procedimentos associados ao nascimento foi a *couvade*, termo utilizado na literatura antropológica para designar um conjunto de práticas realizadas pelo pai durante a gravidez da esposa e durante e após o parto. Gabriel Soares de Souza deixou-nos uma vívida descrição da *couvade* Tupinambá. Depois da lavagem do recém-nascido,

6 Thevet, *apud* Métraux, 1950: 190. Também eram ofertadas às meninas “jarreteirazinhas e uma cabaça”: Métraux, 1950: 193.

7 Thevet, *in* Fernandes, 1975: 67.

“(…) O marido deita logo na rede, onde está muito coberto, até que seca o umbigo da criança; no qual visitam seus parentes e amigos, e lhes trazem presentes de comer e beber, e a mulher lhe faz muitos mimos, enquanto o marido está assim parido, o qual está muito empanado para que não lhe dê o ar; e dizem que se lhe der o ar que fará muito nojo à criança, e que se erguerem e forem ao trabalho que lhes morrerão os filhos, e eles que serão doentes da barriga; e não há quem lhes tire da cabeça que da parte da mãe não há perigo, senão da sua; porque o filho lhe saiu dos lombos, e que elas não põem da sua parte mais que terem guardado a semente no ventre onde se cria a criança”.⁸

Como se vê não escapou aos europeus a explicação nativa para a *couvade*: o pai era responsável por toda a concepção, cabendo especialmente a ele tomar as precauções mágicas e dietéticas necessárias para assegurar a saúde não apenas da criança, mas também dele próprio. É importante notar, a respeito deste ponto, que algumas sociedades que toleram relações extramaritais por parte das mulheres podem utilizar a *couvade* para tornar públicas e regulares tais relações, enquanto que em outros casos o marido pode se recusar à *couvade* como forma de protesto contra a infidelidade feminina.

O primeiro caso pode ser ilustrado pelos Suruí: “todos os homens que tiveram relações sexuais com a mãe são considerados pais, e devem ficar em reclusão e dieta alimentar. Não se faz mistério do fato, considera-se que a criança tem ‘pais

8 Souza, 1971 (1587): 306.

misturados', embora o marido oficial seja sempre apontado como o pai".⁹ Para o segundo caso temos o exemplo Kaapor:

"O capitão Koaxipurú (...) tem duas mulheres que são irmãs. Uma delas teve relações com o filho de um funcionário do posto (*da Funai*) e ficou grávida. O velho capitão fez o que pôde para matar a criança, deu à mulher beberagens de inúmeras folhas e raízes abortivas; não conseguiu nada, ela nasceu. Então, em nova tentativa de matar a criança ou como ato de não-reconhecimento da paternidade, ele não ficou em *couvade*. Comeu de tudo, sem seguir qualquer das prescrições culturais para aquela ocasião. Agora, essa criança tem uns doze anos e ele a quer como filha".¹⁰

Note-se que o experiente Koaxipurú, após o fracasso em se livrar do rebento indesejado, não deixou de se aproveitar da situação ao reconhecer a menina como filha e abrir caminho para alguma aliança política através do casamento desta. Um outro exemplo Kaapor é dado por Roque Laraia:

"(...) quando Mawiratá deu a luz a uma criança, dois homens além de seu marido ficaram de resguardo. A explicação encontrada foi a de que ambos tiveram relações sexuais com a mulher, no período que antecedeu a gravidez. E como era impossível determinar quem era o pai, o mais seguro é participar do resguardo, mesmo que isso torne público o adultério e provoque a conseqüente ira do marido enciumado".¹¹

9 Mindlin, 1985: 74.

10 Ribeiro, 1996a: 205.

11 Laraia, 1972: 79.

Para os Tupinambá, tais possibilidades eram inexistentes: quando havia qualquer dúvida a respeito da paternidade de algum recém-nascido este era considerado um mestiço, um *marabá*, indigno de ser objeto dos ritos pós-natais, entre os quais a *couvade*, e sumariamente enterrado ainda com vida.¹²

Conquanto este seja um fator de máxima importância, parece certo que a *couvade* não pode ser vista unicamente como uma técnica social de reconhecimento da paternidade, sendo possível retirar da *couvade* Tupinambá algumas conclusões mais aprofundadas a respeito das relações de gênero. Gwen Broude, estudando sociedades que praticam a *couvade* “não-intensiva” (que se valem apenas de restrições dietéticas e outros procedimentos mágico-rituais sem apresentar o comportamento imitativo de se deitar, como que de resguardo, o que é o caso dos Tupinambá e de vários Tupi contemporâneos) encontrou uma correlação positiva entre um papel ativo do genitor masculino na criação dos filhos e a presença da *couvade*.¹³

O interesse principal de Broude é criticar a teoria “transexual” da *couvade*, que afirma que naquelas sociedades em que o pai é ausente da criação dos filhos ocorre uma forte identificação inicial do menino com o genitor do sexo oposto. Quando a criança percebe que na verdade pertence ao sexo masculino tende a ver na mulher um ser poderoso, que tem a posse de recursos básicos, como carinho e comida, o que leva à “inveja” do *status* e da condição feminina, inveja que formaria a base psicológica da *couvade*. Ora, Broude mostra que tal teoria não tem base etnográfica sólida: uma amostra de várias

12 Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, Ao Último de Maio de 1560, in Anchieta: 1988: 139; Fernandes, 1989: 158-60.

13 Broude, 1988.

sociedades praticantes da *couvade* revela que a instituição não está, necessariamente, associada à ausência do pai:

TABELA 1			
COUVADE E INVESTIMENTO PATERNO NA CRIAÇÃO DOS FILHOS			
	Investimento Baixo	Investimento Médio	Investimento Alto
Ausência de Couvade	2	15	11
Presença de Couvade	10	8	6

Por outro lado, Broude também afirma que a *couvade* está associada à ausência de complexos culturais de supremacia masculina, chamados por ela de “hipermasculinidade” (*hypermasculinity*). Vejamos os dados:

TABELA 2		
RELAÇÃO ENTRE A HIPERMASCULINIDADE E A PRESENÇA DA COUVADE		
	Alta Hipermasculinidade	Baixa Hipermasculinidade
Couvade Presente	4	14
Couvade Ausente	16	0

Ora, os próprios elementos que, segundo a autora, definem a existência desta “hipermasculinidade”, revelam uma contradição total entre suas afirmações e os dados a respeito dos Tupinambá: a hipermasculinidade se definiria pela presença de “jactância, pugnacidade, busca de glória militar e narcisismo”.¹⁴ Bem, todas estas características foram descritas pelos cronistas a respeito dos Tupinambá, os quais,

14 Broude, 1988: 907.

além disso, praticavam uma forma “intensiva” de *couvade*, o que deveria estar relacionado, seguindo o raciocínio da autora, à ausência de tal hipermasculinidade. Isto, se por um lado, deixa entrever que a compreensão da *couvade* Tupinambá não se beneficia de análises transculturais, por outro revela que uma “explicação” da *couvade* não deve ser buscada em fatores psicológicos, mas na estrutura geral da sociedade e particularmente na estrutura das relações de gênero.

O que a *couvade* dos Tupinambá nos mostra é uma correspondência com um fenômeno importante para a compreensão das relações entre homens e mulheres nas *brideservice societies*: o nascimento de uma criança – ao menos a primeira – é aparentemente mais desejado pelos homens do que pelas mulheres, o que se constitui em um problema que não se esgota em uma discussão sobre a concepção e a paternidade, mas antes deve ser inserido em uma reflexão a respeito da economia política do casamento e das relações de gênero em sociedades que praticam o serviço da noiva. Voltarei a este tema na próxima seção, quando se tratará do significado do casamento para as mulheres Tupinambá.

Após o término da *couvade* era realizada uma grande cauinagem: “(...) e acabadas estas cerimônias fazem vinhos com que alegrão todos”.¹⁵ Após a cauinagem, a criança recebia o nome pelo qual seria conhecida até a idade adulta, geralmente um nome jocoso relacionado a “alimárias, peixes, aves, árvores, mantimentos, peças de armas, e doutras coisas diversas”.¹⁶ Iniciava-se, então, um período em que as crianças eram incluídas no sistema de categorias de idade dos Tupinambá.

15 Cardim, 1978 (1625): 107.

16 Souza, 1971 (1587): 306-7; cf. Léry, 1975 (1578): 266; Staden, 1974 (1557): 170.

Estas categorias de idade não tinham, certamente, a mesma importância sociológica dos grupos de idade dos povos centro-brasileiros,¹⁷ e são conhecidas unicamente através do relato de Yves d'Evreux, sendo as seguintes¹⁸:

TABELA 3 CATEGORIAS DE IDADE ENTRE OS TUPINAMBÁ		
FASES DA VIDA	MULHERES	HOMENS
Até começar a andar	Peitan	Peitan
Até os 7 anos	Kugnatin-miry	Kunummy-miry
Dos 7 aos 15 anos	Kugnatin	Kunummy
Dos 15 aos 25 anos	Kugnammuçu ¹⁹	Kunummy-uaçu
Dos 25 aos 40 anos	Kugnam	Aua ²⁰
40 anos ou mais	Uainuy	Thuyuae

As crianças pequenas eram indistintamente chamadas de *peitan*, ou “a criança saindo do ventre materno”.²¹ Yves d'Evreux é contraditório a respeito deste ponto, já que afirma, ao tratar das categorias masculinas, que o grau *peitan* só se aplica aos meninos: “o primeiro grau é destinado às crianças do sexo masculino e legítimos (...)”, enquanto que, ao tratar das categorias femininas, afirma que “a primeira classe é comum a ambos os sexos, cujos indivíduos, saíndo imediatamente

17 Viveiros de Castro, 1986: 92.

18 Evreux, 1874 (1615): 71-83; Fernandes, 1989: 223; Laraia, 1972: 174.

19 Nesta fase a mulher poderia se casar, tornando-se uma *Kugnam-mucu-poare* (mulher casada).

20 Somente nesta fase o homem poderia se tornar um *Mendar-amo* (homem casado).

21 Evreux, 1874 (1615): 72.

do ventre de suas mães, se chama *Peitan* (...).²² Nesta fase, que durava até que ela desse os primeiros passos, praticamente não se separava fisicamente de sua mãe, sendo carregada na tipóia para onde quer que esta fosse.

Os cronistas ressaltam o longo tempo – por um ano e meio e, às vezes, até os sete ou oito anos – em que a criança era alimentada com o leite materno. Se isto, por um lado, ajudava a criança a ultrapassar os perigosos primeiros anos de vida, por outro contribuía para o espaçamento dos nascimentos, dado o possível efeito contraceptivo do aleitamento.²³ Além disso, existiam vários tabus sexuais pós-parto.²⁴

Quando a menina dava seus primeiros passos alcançava a categoria de *kugnatin-miry*, a qual durava até os sete anos; sua ligação com a mãe de certa forma tornava-se ainda mais estreita, tendo em vista que as meninas eram amamentadas por mais tempo que os meninos: “(a menina) mama mais de um anno do que os rapazes, e vi meninas com seis anos d’idade ainda mamando, embora comam bem, fallem, e corram como as outras”.²⁵ Creio que isto contradiz de alguma maneira a informação dada por Yves d’Evreux de que *os pais* preferiam os meninos às meninas²⁶: talvez isto só fosse verdadeiro para o genitor masculino.

22 Evreux, 1874 (1615): 79; sobre esta questão, cf. Fernandes, 1989: 224.

23 Sobre o efeito contraceptivo do aleitamento no seio cf. Bourguignon, 1990: 184; ver também Harris, 1990: 33. Sobre a amamentação entre os Tupinambá cf. Cardim, 1978 (1625): 107; Gândavo, 1995b (1576): 104; Léry, 1975 (1578): 266; Souza, 1971 (1587): 307.

24 Sobre a interdição das relações sexuais durante a gravidez e o período pós-parto cf. Fernandes, 1989: 205.

25 Evreux, 1874 (1615): 79.

26 Evreux, 1874 (1615): 80.

Era característica desta fase a formação de “grupos de jogos” monossexuais, em que as futuras habilidades necessárias para o sucesso social eram exercitadas: assim os meninos recebiam pequenos arcos e flechas, com os quais procuravam acertar cabaças ou pequenos animais. Era também neste momento que se dava a perfuração do lábio do menino, ritual em que se faziam prognósticos acerca de seu futuro comportamento de acordo com a maneira, corajosa ou não, com que o *kunumy-miry* suportava a dolorosa operação.²⁷

A importância da perfuração do lábio para o pai do menino revela-se no fato de que esta fosse precedida de grandes cauinagens e de que o pai se paramentasse com seus melhores adornos para a cerimônia.²⁸ Futuramente o jovem poderia, caso obtivesse sucesso como guerreiro, fazer mais perfurações no rosto, onde eram encaixados os *tembetás*, pedras ou cristais trabalhados para se adequarem ao tamanho dos buracos. É interessante comparar os desenhos dos *tembetás* apresentados por Hans Staden,²⁹ em forma de “T”, com os *tembetás* encontrados no registro arqueológico da tradição Tupiguarani, virtualmente idênticos àqueles desenhos.³⁰

As meninas dedicavam-se ao aprendizado das técnicas privilegiadamente femininas: “as raparigas se empregam em ajudar suas mães, fiando algodão como podem, e fazendo uma espécie de redesinha como costumam por brinquedo, e amassando o barro com que imitam as mais habéis no fabrico

27 Abbeville, 1975 (1614): 214.

28 Abbeville, 1975 (1614): 218.

29 Staden, 1974 (1557): 167.

30 Prous, 1992: 398; as “pedras verdes” utilizadas como *tembetás* (Staden, 1974 [1557]: 168 e Evreux, 1874 [1615]: 36-7) eram feitas geralmente de amazonita (feldspato verde), sendo comumente enterradas com seus proprietários: Prous, 1992: 403.

de potes e panellas”.³¹ É de se notar que as meninas desde cedo *ajudavam* suas mães, isto é, precocemente assumiam – mesmo que por vezes na forma de um jogo – suas responsabilidades no espaço doméstico. Tal não se dava com os meninos, que nesta fase não podiam acompanhar o pai, e se dedicavam quase que unicamente aos jogos dentro de seu grupo de idade.³²

Como mostra Jane Collier, esta é uma característica marcante daquelas sociedades que praticam o serviço da noiva: nestas – ao contrário das sociedades linhageiras em que a antropologia marxista francesa encontrou uma “quase” exploração dos jovens pelos velhos – as crianças, especialmente os meninos, praticamente não realizam qualquer trabalho produtivo, e nem são cobradas por isso. Inicia-se aí por conseguinte a grande divisão de gênero em sociedades como a Tupinambá: enquanto os meninos tendem a permanecer “preguiçosamente” junto a seus companheiros, as meninas são rapidamente inseridas na mais importante estrutura econômica desta sociedade, isto é, os grupos femininos de trabalho.³³

A fase mais intensa de aprendizagem de técnicas femininas como a tecelagem, a cerâmica e o fabrico dos “vinhos” iniciava-se por volta dos sete anos, quando a menina passava a ser chamada *kugnatin*. O final do período – por volta dos 15 anos – era marcado pelo doloroso ritual de iniciação que acompanhava a primeira menstruação da moça, e era também neste momento que as meninas perdiam “(...) por suas loucas phantasias, o que este sexo tem de mais charo, e sem o que não podem ser estimadas nem diante de Deos, nem dos homens

31 Evreux, 1874 (1615): 80.

32 Fernandes, 1989: 224-5.

33 Collier, 1988: 17, 31.

(...)”,³⁴ isto é, a virgindade, tornando-se aptas ao casamento e à formação de um lar independente. Antes de descrever estes importantes eventos, porém, seria interessante tratar um pouco do processo de formação do grupo de mulheres aparentadas que constitui uma das bases da socialidade entre os Tupinambá, assim como para os Tupi contemporâneos.

Como informa Yves d’Evreux, as *kugnatin* apreendiam com presteza os comportamentos ditados pelo conjunto dos valores sociais (itálicos meus): “(elas) guardam completo silêncio em quaesquer reuniões onde ha homens, e em geral fallam pouco *se não estão com outras da mesma idade*”.³⁵ É possível notar, por este relato, a importância dada pelas moças às relações – iniciadas ainda como *kugnatin-miry* – no interior de seu grupo de idade, no qual sempre estavam incluídas algumas irmãs e primas que acabariam por formar o núcleo de suas amigas na idade adulta e um apoio crucial nos momentos mais marcantes de sua vida, como o nascimento de um filho. Como notou Roque Laraia: “as irmãs constituem tradicionalmente grupos de cooperação, reforçando os laços que se iniciam na infância quando a ‘irmã mais velha’ toma conta da ‘irmã mais nova’, enquanto esta ainda é pequena”.³⁶

A respeito disso é importante recordar que as relações de uma mulher com o irmão do sexo oposto também são extremamente íntimas, ou como afirma Laraia: “não existe, com efeito, relação de parentesco mais forte do que entre irmãos, quer sejam do mesmo sexo ou de sexos diferentes”.³⁷ Não poderia ser de outra forma: um conjunto de irmãos germanos

34 Evreux, 1874 (1615): 80.

35 Evreux, 1874 (1615): 80.

36 Laraia, 1972: 63.

37 Laraia, 1972: 61.

(*sibling*) constitui uma unidade matrimonial extremamente integrada; para um jovem Tupinambá o fato de ter uma irmã casável significava uma porta aberta, pela reciprocidade matrimonial, para seu próprio casamento, enquanto que para a mulher a existência de irmãos guerreiros significava um apoio fundamental para o caso de conflitos com o marido. Este trecho de Laraia é mais do que esclarecedor em relação a este ponto: “um índio Akuáwa-Asuriní, ao mostrar-se indiferente diante da morte trágica de sua esposa, surpreendeu o funcionário do SPI, que o admoestara, com a resposta franca: ‘Porque eu deveria chorar ? Ela era, por acaso, minha irmã ?’”.³⁸

Era como *kugnatin* que a menina passava a assumir uma série de responsabilidades sociais, sempre sob a coordenação direta de sua mãe, a qual tinha uma enorme ascendência – talvez maior que a do pai – sobre a filha inclusive quanto à escolha do futuro marido, como veremos adiante. Uma destas responsabilidades das *kugnatin* era a participação no fabrico das bebidas fermentadas:

“(...) o seu vinho principal é de uma raiz a que chamam aipim, que se coze, e depois pisam-na e tornam-na a cozer, e como é bem cozida, *buscam as mais formosas moças da aldeia para espremer estes aipins com as mãos e algum mastigado com a boca*, e depois espremido na vasilha, que é o que dizem que lhe põem a virtude, segundo a sua gentilidade (...)”.³⁹

38 Laraia, 1972: 61.

39 Souza, 1971 (1587): 311; cf. também Abbeville, 1975 (1614): 237-8; Léry, 1975 (1578) : 124; Staden, 1974 (1557): 165.

Pero de Magalhães Gândavo deixa claro que a mastigação estava a cargo das *kugnatin*: “(...) fazem-nos (*os vinhos*) da raiz de uma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e depois de cozida mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes, e dali a três ou quatro dias o bebem”.⁴⁰ Quando, por qualquer motivo, se tornava necessária a participação das mulheres casadas na mastigação, estas deviam guardar abstinência sexual durante alguns dias, para que as bebidas não estragassem.⁴¹

Este importante papel em uma atividade tão crucial como a fabricação das bebidas fermentadas (cf. pp. 73-6), bem como o reconhecimento social de sua habilidade em todas aquelas tarefas tradicionalmente adscritas às mulheres abria para as *kugnatin* as portas para a condição adulta e para o casamento com um homem mais velho, já que os meninos da mesma idade ainda teriam que aguardar cerca de dez e até quinze anos para alcançar o mesmo reconhecimento, que estava condicionado ao assassinato ritual de um inimigo. Ao contrário do que acontecia com os homens, as *kugnatin* não precisavam demonstrar habilidade em uma ou algumas tarefas socialmente valorizadas, como é o caso da captura e morte de um contrário: tal habilidade era gradualmente conquistada desde a infância através das relações com suas companheiras de idade e da ajuda prestada às suas mães. Para as mulheres Tupinambá o momento decisivo era ditado unicamente pela biologia, isto é, pelo aparecimento da menarca.

André Thevet deixou a única descrição dos ritos ligados aos primeiros eflúvios menstruais, e nos informa sobre o temor sentido pelas meninas acerca deste momento: “a

40 Gândavo, 1995 a (1570 ?): 26.

41 Fernandes, 1989: 112.

primeira purgação se chama, pois, *Quion-duar*, que poderíamos interpretar como caída ou vinda, pela qual as jovens têm um grande medo, quando o tempo se aproxima e ainda maior quando ele chega”.⁴²

O medo estava evidentemente relacionado com o doloroso procedimento a que eram submetidas as meninas: após terem seus cabelos cortados ou queimados e serem colocadas em cima de uma pedra de mó, as moças eram escarificadas com um dente de capivara na frente e nas costas de forma a jorrar bastante sangue, e em cima dos ferimentos eram lançadas as cinzas de uma abóbora selvagem que deixavam marcas permanentes. A moça tinha então seu corpo e braços amarrados com fios de algodão e recebia um colar de dentes de capivara para que “seus dentes sejam melhores ou mais fortes”.⁴³

Iniciava-se então uma fase de reclusão, em que a moça era colocada em uma rede velha onde deveria ficar por três dias sem comer ou beber, enrolada de tal forma que ninguém a via. Após os três dias podia descer da rede, mas sem tocar o chão: só poderia pisar naquela mesma pedra em que havia sido escarificada; qualquer necessidade fisiológica deveria ser satisfeita com a ajuda de sua mãe, avós ou tias, que a carregavam para fora de casa e executavam uma série de operações mágicas para proteger a iniciada de alguma “coisa ruim”, ou *maé*.⁴⁴

42 Thevet, *in* Fernandes, 1975: 66-7 (F. Fernandes prefere o termo *nhemôdigara* para designar a menarca: Fernandes, 1989: 227); sobre a primeira menstruação ver também Métraux, 1950: 202-4.

43 Cf. pp. 100-1.

44 *Maé* significa “coisa ruim”, coisa que de gente só tem a aparência (os paraguaios, durante a Guerra do Paraguai, chamavam os brasileiros de “maé”: ver a nota de Estevão Pinto em Métraux, 1950: 210); o termo refere-

Alimentada unicamente com farinha, raízes cozidas e água – nunca a carne – a moça permanecia nesta condição até a chegada do segundo eflúvio⁴⁵, quando sofria novas escarificações e era submetida a uma abstinência um pouco menos marcada, embora ainda devesse manter o silêncio, inclusive em relação às suas companheiras de idade. Somente após o terceiro eflúvio eram pintadas com jenipapo e poderiam retomar os trabalhos agrícolas. Durante todas as menstruações de sua vida a mulher deveria respeitar uma série de tabus alimentares e sexuais:

“Como nesse tempo, em todas as vezes seguintes, quando elas têm seus mênstruos, que lhes podem durar três dias ou quatro no máximo, elas se limpam com um bastão branco e liso, de três pés de comprimento pouco mais ou menos; e se guardam de tocar em coisa que (não) possam comer, nem beber, e não deitam com seus maridos, dizendo-lhes em sua língua *diko-aip*, quer dizer, eu me sinto mal”.⁴⁶

Como interpretar estes procedimentos rituais ligados à menstruação? Para Roberto DaMatta a menstruação, tal como a gravidez, apresenta-se como um processo “natural”, incontrollável, em oposição a processos “sociais” que são criados e controlados pelo grupo. Na maioria das sociedades humanas as mulheres são estigmatizadas e sofrem algum tipo de separação nestes momentos, numa tentativa por

se provavelmente a espíritos que podiam atacar a moça, atraídos por sua fragilidade e pelo cheiro do sangue menstrual.

45 Chamado por A. Thevet de *pororoipor* (in Fernandes, 1975: 67) e por F. Fernandes de *jeporoipoca* (Fernandes, 1989: 228).

46 Thevet, in Fernandes, 1975: 68.

parte do grupo de normatizar esta natureza “incontrolável”.⁴⁷ Embora esta seja uma estratégia interessante, e tradicional, de abordagem antropológica da menstruação, o fato é que o material Tupinambá permite um maior aprofundamento do problema.

As práticas que cercam os primeiros eflúvios constituem *o verdadeiro ritual de iniciação das mulheres Tupinambá*, e são virtualmente idênticas àquelas realizadas com os homens que matavam inimigos em terreiro, o que é, como sabemos, o ritual masculino de passagem à condição adulta. André Thevet descreve o ritual envolvido na execução do prisioneiro e o compara com o ritual da menarca:

“O selvagem que executou o prisioneiro, cumprida a sua tarefa, retira-se para sua morada, onde permanece todo o dia sem comer nem beber, deitado em sua rede, onde fica durante três dias seguidos sem pôr o pé no chão. Se tiver necessidade de ir a um lugar qualquer, pedirá que para lá o transportem, em virtude da tola e generalizada crendice de que se ele assim não proceder, poderá ser vítima de algum infortúnio, arriscando-se mesmo a morrer! Depois de um determinado tempo, tomará ele de um instrumento cortante, feito dos dentes de um animal chamado aguti (cutia), e com ele fará diversas incisões e furinhos em vários pontos do corpo, especialmente no peito, que ficará todo marcado. (...) também as jovens fazem incisões no corpo⁴⁸, durante os três dias que

47 Roberto DaMatta, *apud* Laraia, 1972: 88. DaMatta refere-se aos Timbira, mas Laraia acredita que o mesmo é também verdadeiro para os Tupi.

48 “Este costume não é só privativo dos homens, e sim também das mulheres, com a diferença única de que os homens se cortam por todo o corpo, e as

se seguem ao primeiro fluxo de sangue próprio das mulheres. Em consequência disto, chegam elas às vezes a ficar bem doentes. Durante este tempo, devem abster-se de certos alimentos, de sair de casa e até mesmo de pisar no chão, cumprindo o mesmo ritual dos carrascos, conforme há pouco relatamos. Permite-se apenas que se assentem sobre uma certa pedra, ali colocada unicamente para tal fim”.⁴⁹

Como aponta Viveiros de Castro, ambos os rituais seguiam os mesmos passos básicos: escarificação, tatuagem, reclusão, abstinência. Tal semelhança não é fortuita, pois da mesma forma que o derramamento do sangue inimigo *inventava um homem* tornando o jovem apto a casar e ter filhos, o do sangue menstrual transformava a moça em uma “doadora de vida” potencial, isto é, *inventava uma mulher*: “ambos, mulher e matador, derramavam um sangue vital para o grupo”, tornando-se assim *reprodutores* de sua sociedade.⁵⁰

Tais fatos devem nos deixar de sobreaviso contra a tentação de, a pretexto de se estudar a sociedade Tupinambá a partir de sua instituição central, o rito canibal, nos deixarmos impressionar pela figura do glorioso matador com seu ibirapema a ponto de passarmos a ver *toda* a sociedade Tupinambá a partir de uma ótica unicamente masculina ou mesmo gerontocrática; a verdade é que para cada imagem *forte* associada aos homens Tupinambá existe outra equivalente ligada às mulheres, imagem esta que não tem necessariamente

mulheres apenas do umbigo até as coxas (...), (Evreux, 1874 [1615]).

49 Thevet, 1978 (1556): 133.

50 Viveiros de Castro, 1986: 648.

que estar colocada em uma posição hierarquicamente inferior à masculina dentro do sistema de ideias Tupinambá.

Por outro lado, é oportuno recordar que enquanto o reconhecimento social da condição adulta da mulher apresenta uma sincronia com sua maturidade biológica o mesmo não acontece para os homens, que ainda teriam que aguardar alguns anos pelo mesmo reconhecimento. Isto não deixa de fazer alguma justiça ao tom gerontocrático dos Tupinambá de Florestan Fernandes e mesmo às discussões da antropologia marxista francesa acerca da dominação dos jovens pelos velhos, visto ser uma operação unicamente ideológica, e aparentemente favorável aos velhos, o que impede os jovens de assumir um papel para o qual já estão biologicamente preparados; não obstante, é também verdadeiro que o estudo das fases adultas da vida das mulheres Tupinambá pode nos permitir matizar esta constatação na medida em que se tornará claro que os supostos “privilégios” gerontocráticos podem também, em certa medida, ser estendidos às mulheres adultas, *especialmente* às mulheres velhas.

2. DESCOBERTAS E RESPONSABILIDADES DA VIDA ADULTA

O caráter de passagem concedido aos ritos que cercavam os primeiros eflúvios menstruais das moças Tupinambá torna-se ainda mais claro quando se sabe que eram realizadas, tal como na perfuração do lábio dos meninos e na renomação dos matadores de inimigos em terreiro, grandes cauinagens durante estas ocasiões: “a mulher (...) não conhecia homem,

até lhe não vir sua regra, depois da qual lhe fazião grandes festas”.⁵¹

O reconhecimento social da maturidade da moça abria caminho para a definitiva inserção desta no circuito sexual e matrimonial dos Tupinambá, o que era feito de forma singularmente desmarcada quanto ao cerimonial, embora não estivesse ausente um componente importante de controle social sobre a sexualidade feminina. Não se tratava, é claro, de qualquer proibição do ato sexual em si; afinal, “são os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam”.⁵²

Tratava-se antes de uma prevenção quanto a produtos indesejáveis das relações sexuais, vale dizer, filhos havidos com homens inapropriados, que não haviam sacrificado ao menos um inimigo em terreiro, e trocado seu nome de infância. Tais crianças “não serão jamais bom fruto, e serão *Mebek*, quer dizer, fracas, covardes e medrosas”,⁵³ cabendo especialmente à mãe – ou à tia materna, caso a mãe estivesse ausente ou morta – dirigir os primeiros passos da vida sexual da *kugnatin* no sentido de evitar riscos deste tipo.

Este fato, aliado ao grande prestígio gozado pelos homens maduros e velhos, fazia com que muitos casamentos apresentassem grandes diferenças de idade entre os cônjuges: “as raparigas não se despresam em casar com velhos e grisalhos (...) e sim antes querem desposar um velho, especialmente quando é Principal, e admirei-me, como coisa desagradavel,

51 Cardim, 1978 (1625): 103; cf. também Fernandes, 1989: 229; Métraux, 1950: 205.

52 Souza, 1971 (1587): 308.

53 Thevet, in Fernandes, 1975: 77.

o vêr muitas jovens, de quinze a deseseis annos, casadas com velhos”.⁵⁴

Esta proibição do casamento com homens imaturos não significava que faltassem oportunidades sexuais aos meninos e jovens, especialmente com as velhas, assunto que abordarei adiante. Seria interessante, contudo, recordar aqui a importante presença do homoerotismo masculino entre os Tupinambá: “são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas”.⁵⁵

É bem verdade que em muitas ocasiões o espectro de escolhas era limitado, em virtude do casamento avuncular preferencial, em cujo contexto a moça era por vezes até mesmo criada na maloca ou no *lanço* do tio materno desde o nascimento: “(...) isto feito, o tio materno leva a menina, retendo-a como futura esposa, seja porque o pai foi morto ou esteja ausente”.⁵⁶ Mesmo quando a moça não era criada pelo tio materno era esperado que ela não recusasse o casamento avuncular, pois aquelas que assim procediam eram consideradas dissolutas.⁵⁷ Também era comum que as moças fossem criadas por seus futuros maridos quando estes eram

54 Evreux, 1874 (1615): 39. Evreux está fazendo neste trecho um contraponto entre os Tupinambá do Mearim e os da ilha do Maranhão, cujas moças não gostavam de se casar com os velhos e passavam “a sua mocidade livremente”. A título de especulação, penso que o contato com os europeus, mais aprofundado entre os índios da ilha, estava alterando os sistemas hierárquicos daquele grupo, e deslocando a balança de poder na direção dos indivíduos mais jovens e mais bem sucedidos com relação aos europeus.

55 Souza, 1971 (1587): 308; cf. Fernandes, 1989: 136-7.

56 Thevet, *in* Fernandes, 1975: 60.

57 Thevet, *in* Fernandes, 1989: 76.

principais, chefes políginos; neste caso – assim como em todos os outros, visto ser tabu o sexo com meninas impúberes – o marido esperava que viessem as regras da moça para praticar o ato sexual.⁵⁸

Quando estas hipóteses não ocorriam abria-se todo um leque de possibilidades sexuais e matrimoniais para a moça, que deveria, porém, tornar público o desvirginamento cortando os fios de algodão que amarravam sua cintura e braços desde a primeira menstruação (cf. p. 111), quer o ato tivesse se realizado sob os auspícios da mãe ou não:

“E como o marido lhe leva a flor, é obrigada a noiva a quebrar estes fios, para que seja notório que é feita dona; e ainda que uma môça destas seja deflorada por quem não seja seu marido, ainda que seja em segrêdo, há de romper os fios da sua virgindade, que de outra maneira cuidará que a leva logo o diabo, os quais desastres lhes acontecem muitas vezes; mas o pai não se enoja por isso, porque não falta quem lha peça por mulher com essa falta”.⁵⁹

É importante chamar a atenção aqui para o papel das mulheres mais velhas e, de forma especial, da mãe no processo de iniciação sexual das mulheres Tupinambá. Na medida em que o casamento não estivesse arranjado anteriormente, com o tio materno ou com um chefe polígino, a mãe da moça era a principal personagem a ser cortejada e adulada por qualquer

58 Souza, 1971 (1587): 305.

59 Souza, 1971 (1587): 305; “as raparigas não são desprezadas por se entregarem a quem muito bem lhes parece em quanto solteiras” (Evreux, 1874 [1615]: 44). Após a primeira relação sexual a moça passava a ser chamada de *kugnammuçu*, “moça ou mulher completa”, o que nós dizemos por ‘moça boa para casar’” (Evreux, 1874 [1615]: 80).

pretendente, iniciando-se aí uma relação de tensão e evitação entre o futuro genro e a futura sogra que poderia ser bem acirrada naqueles casos em que a união assumia a forma mais comum de residência pós-marital, isto é, a uxorilocalidade. Muito embora um cronista como Jean de Léry refira-se apenas ao papel do pai e dos irmãos na escolha do genro/cunhado,⁶⁰ André Thevet, mais interessado em descrições detalhadas dos ritos que cercavam a vida dos Tupinambá, nos deixou um relato diferente, em que a tutela exercida pela mãe sobre a sexualidade da filha nada mais é do que uma etapa de todo um longo processo de transmissão de conhecimentos, processo profundamente relacionado com a formação de laços íntimos entre a menina e sua mãe e também com as outras mulheres do grupo:

“Se alguma jovem (...) mantivesse aventuras sexuais com alguém, contra a vontade de sua mãe, era tida como dissoluta e chamada *Sou-raqi*. Mas se as jovens fossem sábias e obedientes, acatando os conselhos de suas mães, ou das tias maternas se elas estivessem mortas, elas eram tidas em consideração. As mães ensinavam-nas a fazer potes de barro, vasilhas para o *cauim*, os trabalhos domésticos, redes de algodão, etc.”⁶¹

Ainda segundo André Thevet, o guerreiro interessado em um casamento deveria fazer uma oferta de caça ou pesca à *mãe* da jovem, que indagaria da filha o nome do pretendente e comunicaria o fato ao pai e irmãos da moça, que por sua vez convidariam amigos e parentes para consumir o presente e

60 Léry, 1975 (1578): 262.

61 Thevet, in Fernandes, 1975: 76-7.

decidir sobre a conveniência do pedido. Se o desfecho desta reunião fosse favorável a moça avisava o pretendente, dizendo que se este passasse a noite com ela sua mãe não diria nada. Prossegue Thevet: “ora, estando isso concluído e acordado entre a moça e o jovem, ele vai, quando todos dormem, deitar-se com ela, *no lanço do lado em que a mãe fica*, retornando pela madrugada, a fim de não ser percebido. E se eles são do agrado um do outro o casamento é feito”.⁶²

Como se vê, era a mãe, e não o pai, que detinha o poder de desencadear o processo de aceitação de um futuro genro, e caso sua opinião fosse negativa o assunto sequer chegava a ser discutido pelos homens: “é preciso observar que as fontes não apontam a interferência dos pais neste caso. Ao contrário, as filhas somente obedeciam às mães; quando estas morriam, subordinavam-se às tias maternas e aos parentes mais próximos do lado da mãe”.⁶³

Tais relatos mostram a existência de uma forte identificação *entre* as mulheres, fenômeno que traz profundas implicações para o estudo da organização social Tupinambá.

Na medida em que a *kugnammuçu* entrasse em acordo com sua mãe a respeito do futuro genro, e, é claro, na medida em que as relações sexuais no interior do “matrimônio de prova” fossem satisfatórias, esperava-se que a jovem casasse logo. A cerimônia de casamento era um grande marco para a vida de ambos, mas especialmente para o homem:

“Ao tempo de lhe entregarem a mulher fazião grandes vinhos, e acabada a festa ficava o casamento perfeito, dando-lhe uma rede lava-

62 Thevet, *in* Fernandes, 1975: 77; F. Fernandes chama estas relações pré-matrimoniais de “matrimônios de prova”: Fernandes, 1989: 138-9.

63 Fernandes, 1989: 187-8.

da, e depois de casados começavam a beber, porque até ali não o consentião seus pais, ensinando-os que bebessem com tento, e fossem considerados e prudentes em seu falar, para que o vinho lhe não fizesse mal, nem falassem coisas ruins, e então com uma cuya lhe davão os velhos antigos o primeiro vinho, e lhe tinhão a mão na cabeça para que não arrevesassem, porque se arrevesava tinhão para si que não seria valente, e vice-versa.”⁶⁴

A descrição de Fernão Cardim deixa entrever pouco do significado da cerimônia de casamento para as mulheres, embora mostre com muita clareza a extraordinária importância do ato para os homens: pela primeira vez lhe seria permitido beber do cauim, isto é, participar ativamente de todos os momentos e decisões importantes, já que estes, sem exceção, eram fartamente regados ao “vinho”; na verdade não se imaginava realizar qualquer reunião entre os homens adultos em que estivessem ausentes as bebidas fermentadas: “nada acontecia de importância na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim*”.⁶⁵ Como afirmou Claude d’Abbeville:

“Se esses índios são grandes dançarinos são ainda melhores bebedores; em verdade não costumam beber senão nos dias de reuniões festivas, como quando matam algum prisioneiro para comer, quando deliberam sobre a guerra, em suma quando se juntam por prazer ou para tratar de negócios importantes,

64 Cardim, 1978 (1625): 104.

65 Métraux, 1950: 321.

os quais não seriam bem sucedidos se antes não preparassem o cauim e não cuidassem à vontade”.⁶⁶

Se o casamento era talvez o momento mais importante na vida de um homem, o momento em que este se tornava um ator político com um grau maior ou menor de influência na vida social (cf. p. 78), resta saber o significado deste momento para a mulher. Como vimos no capítulo II o casamento era a instância em que se regulava socialmente a apropriação do produto do trabalho feminino, trabalho absolutamente crucial para a sobrevivência do grupo, por parte dos homens. É bem verdade que o casamento exogâmico traz uma série de problemas para estes, como a mudança para a casa da mulher na situação uxorilocal e as tensas relações que a partir daí são estabelecidas com sogros e cunhados, o que acaba levando à preferência geral, nas terras baixas sul-americanas, pela endogamia local ou mesmo pelo que Viveiros de Castro chama de “incesto metonímico”, isto é, o casamento com a filha da irmã.⁶⁷

De qualquer forma, não existe mesmo qualquer espaço para um celibatário nas sociedades do tipo da que estamos estudando, e isto por conta do valor de sobrevivência do trabalho feminino, o que fazia, por exemplo, que os jovens Tupinambá que matavam um inimigo se casassem com qualquer mulher disponível: “(...) às vezes tomam alguma velha de que não esperam filhos, porque não acham outra, somente para que lhes faça de comer, porque se acertam de não

66 Abbeville, 1975 (1614): 237; cf. Cardim, 1978 (1625): 104-5; Léry, 1975 (1578): 128-9; Souza, 1971 (1587): 311; e Fernandes, 1989: 81.

67 Viveiros de Castro, 1986: 685; 1993: 180.

terem mães ou irmãs, que tenham cuidado deles, são coitados, e contentam-se por então com qualquer velha”.⁶⁸ Estes jovens já estavam bastante habituados ao sexo com as velhas, como informa Gabriel Soares de Souza: “sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam êstes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que êles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite”.⁶⁹

Deve-se notar também, o que é um ponto extremamente importante, que o casamento com uma mulher velha eximia o jovem do indesejado serviço da noiva, como nos mostra o exemplo Sanumá:

“Entre uma menina impúbere e uma mulher feita, a preferência não cai, necessariamente, sobre a primeira. O atrativo da mulher mais velha está não só em sua disponibilidade sexual, mas também em considerações de ordem econômica, não desprezíveis para um jovem com ambições de independência doméstica. Uma mulher adulta, obviamente, trabalha e produz muito mais que uma criança. Mas parece que o fator mais decisivo para essa preferência é a liberação, total ou mais cedo, das obrigações para com os sogros, mesmo que estejam na própria aldeia do marido”.⁷⁰

Ora, se encararmos a instituição matrimonial a partir de seu valor de sobrevivência é forçoso reconhecer que

68 José de Anchieta, “Informação dos Casamentos dos Índios do Brasil” (1584), in Anchieta, 1988: 461; cf. Fernandes, 1989: 135.

69 Souza, 1971 (1587): 308.

70 Ramos, 1990: 150.

as mulheres, ao contrário dos homens, *não necessitam do casamento*. Vejamos o que afirma Jane Collier:

O casamento nas *brideservice societies* é uma conquista para os homens. Ele transforma solteiros excluídos e dispersos em adultos maduros e estabelecidos. Mas o casamento não é uma conquista para as mulheres. Moças solteiras, diferentemente dos rapazes, não são carentes; elas são alimentadas, desejadas e cortejadas. Assim, as moças pensam no casamento como uma restrição imposta à sua liberdade e seus prazeres. Uma moça sem um marido pode brincar e flertar. Mas a partir do momento em que ela se casa espera-se que construa e mantenha um lar, e que restrinja seus flertes com outros homens. (...) A evidência etnográfica sugere que as moças nas *brideservice societies* querem amantes, e não maridos; elas querem sexo, não casamento”.⁷¹

Em um contexto mais próximo ao dos Tupinambá (Mundurukú), Yolanda e Robert Murphy apresentam uma constatação semelhante. Os produtos propriamente masculinos, obtidos a partir da caça e da pesca, tendem a ser distribuídos amplamente – por conta, por exemplo, das exigências do serviço da noiva – e, portanto:

“Sob estas circunstâncias, não é necessário que uma mulher seja casada para alimentar suas crianças. Vários homens dentro do grupo doméstico – sejam maridos, irmãos ou pais – podem lhe entregar carne e peixe, e ela acaba sempre recebendo uma quantidade

71 Collier, 1988: 34.

suficiente para si e para sua família. (...) Mulheres e crianças simplesmente não passam fome entre os Mundurucu por falta de um marido ou pai”.⁷²

A distribuição ampla dos produtos masculinos entre os Tupinambá é confirmada por André Thevet: “outro bom costume deles é o seguinte: o primeiro que pegou alguma grande presa, seja terrestre ou aquática, distribuirá a mesma entre todos”.⁷³ Assim, acaba por se tornar claro que a visão antropológica tradicional a respeito do casamento, isto é, como uma instituição *necessária* para a reunião das habilidades masculinas e femininas em uma unidade produtiva é dificilmente sustentável, na medida em que os homens precisam do casamento para a sua sobrevivência, enquanto que as mulheres poderiam perfeitamente passar sem ele.

Surge então a pergunta: o que faz com que as mulheres sejam obrigadas ao casamento? Creio que a resposta dada por Jane Collier a esta questão é a mais satisfatória: em sociedades onde a principal desigualdade social se dá entre os homens casados e os solteiros, e onde o discurso dominante afirma que os homens conseguem mulheres por suas habilidades e pela capacidade de defender seus direitos sobre elas através da violência, a existência de mulheres desejáveis disponíveis é um permanente fator de instabilidade política e de violência potencial, podendo levar a assassinatos e fissão de grupos locais.

O texto de Collier merece ser citado:

72 Murphy e Murphy, 1974: 144.

73 Thevet, 1978 (1556): 106.

“As moças podem resistir com sucesso a uniões particulares, mas não podem resistir ao casamento permanentemente, já que seus flertes e ‘casos’ são extremamente desagradadores. Em sociedades onde homens estabelecem direitos sobre as mulheres através da competição com outros homens, os flertes e ‘casos’ femininos provocam violentos confrontos entre estes. As pessoas podem ser indulgentes a respeito dos desejos e flertes de uma adolescente, mas ninguém – homem ou mulher – tem muita simpatia por mulheres adultas cuja recusa em estabelecer um lar coloca em perigo as vidas de filhos e irmãos queridos”.⁷⁴

Gabriel Soares de Souza descreve um caso típico de conflito em torno de mulheres, ocorrido na Bahia:

“Entre os tupinambás moradores da banda da cidade armaram desavenças uns com os outros sôbre uma môtça que um tomou a seu pai por fôrça, sem lha querer tornar; com a qual desavença se apartou tôda a parentela do pai da môtça, que eram índios principais, com a gente de suas aldeias, e passaram-se à ilha de Itaparica (...) onde faziam ciladas uns aos outros com canoas, em que se matavam cada dia muitos deles”.⁷⁵

O casamento é, portanto, uma necessidade para homens e mulheres, mas por motivos diferentes: para os homens esta necessidade está ligada à sua própria sobrevivência e à possibilidade de uma ação política relevante: “a relação

74 Collier, 1988: 35.

75 Souza, 1971 (1587): 301.

entre os homens se faz através das mulheres (...) como se o que definisse um homem, para um outro, fosse sua condição de conexo a uma mulher”.⁷⁶

Para as mulheres, por outro lado, esta necessidade está bem mais relacionada ao manejo social dos conflitos entre os homens, manejo sempre dependente, em última análise, da anuência das mulheres às uniões matrimoniais. Se o casamento fosse tão crucial para as mulheres nas *brideservice societies* quanto o é para os homens deveríamos esperar que estas se “estabilizassem” com o matrimônio, o que não é o caso: os testemunhos dos cronistas são unânimes em ressaltar a grande frequência de divórcios entre os Tupinambá, e a literatura etnográfica deixa claro que os divórcios nestas sociedades se dão com maior intensidade antes do nascimento do primeiro filho.⁷⁷

Jane Collier afirma que as jovens esposas, nas *brideservice societies*, podem fugir com amantes, recusar-se ao trabalho ou mesmo matar os primeiros filhos como forma de escapar a casamentos indesejados:

“Porque as moças resistem em assumir as responsabilidades de esposas o casamento é antes um processo lento do que um evento. Os velhos podem arranjar casamentos, ou os irmãos de uma moça podem dá-la a um homem, mas estes arranjos falham a menos que a moça coopere. (...) Etnógrafos frequentemente reportam que os primeiros casamentos apresentam uma alta taxa de fracasso”.⁷⁸

76 Viveiros de Castro, 1986: 371.

77 Sobre os divórcios entre os Tupinambá cf. Fernandes, 1989: 205.

78 Collier, 1988: 34.

Para a *kugnammucupoare*⁷⁹, o momento decisivo, equivalente em importância ao casamento para os homens, era o nascimento do primeiro filho. Em um sistema uxorilocal isto é ainda mais perceptível, na medida em que mesmo após o casamento a mulher continua a manter um vínculo muito estreito com sua mãe. Ao contrário do homem, cujos vínculos de origem são, ao menos provisoriamente, esmaecidos com o casamento uxorilocal, para a mulher é apenas o nascimento do primeiro filho que a torna efetivamente uma adulta independente. Também é assim para as Araweté:

“O nascimento do primeiro filho é ainda mais decisivo para elas que para seu marido. Este, logo que casa, recebe um tecnônimo segundo o nome da esposa; mas ela só abandona seu nome de infância quando seu primeiro filho é nominado. E a mudança de vida após o nascimento do primeiro filho é muito mais radical para uma mulher que para seu marido; ela deixa de ser um apêndice da mãe, e se volta para a própria casa; deixa de pertencer ao bando turbulento das moças sem filhos, alegres e licenciosas, e adota um comportamento medido, recolhido e sempre solícito para com as necessidades do filho. De objeto de ciúmes do marido, passa a ser quem controla suas aventuras. As *memi ãã*, mesmo jovens, são respeitadas, e a balança sutil da autoridade doméstica pende sensivelmente para o lado feminino após o primeiro filho”.⁸⁰

Também para Jane Collier o nascimento do primeiro filho é um momento crucial:

79 “Mulher casada, ou no vigor da idade” (Evreux, 1874 [1615]: 81).

80 Viveiros de Castro, 1986: 461-2.

“Na maioria das *brideservice societies* o nascimento de uma criança a quem se permite viver marca o ponto de virada nas relações conjugais. Desde que uma mulher tenha uma criança para cuidar deve provê-la diariamente com comida e abrigo. Mulheres com recém-nascidos e crianças pequenas também encontram dificuldades em se encontrar com amantes no mato. Por esta razão a presença de uma criança muda o contexto das demandas do marido por comida, abrigo e fidelidade sexual. Ele agora não aparece mais como se estivesse exigindo que sua esposa fizesse coisas que ela não estava disposta a fazer. E ele agora tem algo para oferecer a ela em retribuição. Etnógrafos comumente descrevem os pais como participantes ativos e amorosos no cuidado com os filhos”.⁸¹

Fica bem evidente neste trecho a importância deste momento para as mulheres Araweté, não apenas para a estabilização dos casamentos, mas para a própria constituição do espaço doméstico como uma fonte de autoridade feminina. Além disso o trecho revela, em concordância com a afirmação de Jane Collier de que os genitores masculinos participam “ativa e amorosamente” do cuidado com os filhos, uma dimensão fundamental da *couvade*, nem sempre percebida. Como já visto, o registro etnográfico mostra que existe grande relutância por parte das mulheres jovens em assumir as responsabilidades de um lar independente, o que ocorre efetivamente com o nascimento do primeiro filho, e não com o casamento. Assim a *couvade*, para além do reconhecimento da paternidade, assume também um aspecto de confirmação dos direitos de um homem

81 Collier, 1988: 35.

sobre uma determinada mulher, somente possível em maior escala com a estabilização desta em seu lar.

Vê-se, portanto, que a maternidade permitia que a *kugnammucupoare* efetivamente assumisse todos os papéis adscritos às mulheres pela sociedade Tupinambá, não sendo de se admirar que as moças solteiras ou sem filhos relutassem em aceitar este fato: a primeira gravidez bem sucedida marcava o início de uma vida dura e desgastante, seja no cuidado com os filhos ou no trabalho cotidiano, conforme apresentado no capítulo II. Seria um equívoco, contudo, reificar as informações dos cronistas ao ponto de se ver as mulheres unicamente como “bestas de carga”; a enorme quantidade de trabalho dispendida pelas mulheres não as impedia de participar da reprodução das relações sociais Tupinambá em níveis que iam bastante além da reprodução biológica. O estudo do *status* feminino entre os Tupinambá, e do papel das mulheres em cerimônias como o rito canibal e a saudação lacrimosa nos permitirão colocar em questão uma certa visão da sociedade Tupinambá que, se não está totalmente equivocada, é ainda assim excessivamente marcada pela perspectiva masculina.

3. AS HIERARQUIAS FEMININAS NA SOCIEDADE TUPINAMBÁ

Após o nascimento dos primeiros filhos, por volta dos vinte e cinco anos, a mulher passava a ser chamada de *kugnam*, “uma mulher, ou uma mulher em todo o seu vigor”.⁸² O tipo de vida levado pelas *kugnam* já foi, de certa forma, discutido no capítulo II, quando tratei do trabalho da mulher. Nesta

82 Evreux, 1874 (1615): 82.

seção gostaria de mudar o foco: ao começarmos a tratar da maturidade das mulheres Tupinambá torna-se imprescindível o estudo do lugar, vale dizer do *status*, das mulheres naquela sociedade, o que é, aliás, um dos objetivos principais deste trabalho.

Ora, falar de *status* é necessariamente falar de *hierarquias*, na medida em que diferenças de posição social sempre acabam por fazer referência a algum tipo de desigualdade entre indivíduos. Contudo, e embora a sociedade Tupinambá estivesse marcada por várias destas desigualdades – entre homens e mulheres, velhos e jovens, casados e solteiros, entre outras – seria assaz insuficiente ver as hierarquias unicamente como “ordens de dominância” (as *pecking orders* do jargão etológico), esquecendo-se dos aspectos integradores destas mesmas hierarquias. Como afirma de maneira mais elegante Edgar Morin:

“A simples autoridade vertical (dominação/subordinação) dá apenas um conceito de hierarquia muito pobre, sobretudo quando concerne à autoridade de indivíduos dominadores sobre outros indivíduos dominados. Todavia, esta hierarquia de dominação, tornando-se um dos constituintes da ordem social, desempenha um papel integrador dispondo os indivíduos nesta ordem, bem como conferindo aos dominantes (indivíduos ou grupos) a responsabilidade de proteger, conduzir e até alimentar o grupo no seu conjunto”.⁸³

83 Morin, 1989: 286.

Louis Dumont foi ainda mais explícito quanto às dificuldades do pensamento ocidental em ver nas hierarquias algo mais do que uma relação de exploração:

“Para o senso comum moderno, a hierarquia é uma escala de *ordem* em que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores. A ‘hierarquia militar’, construção artificial de subordinação progressiva do comandante-em-chefe ao soldado, pode servir como exemplo típico. Tratar-se-ia, então, de uma autoridade sistematicamente graduada. (...) Na época moderna, a hierarquia se tornou ‘estratificação social’, isto é, hierarquia envergonhada ou não consciente, reprimida”.⁸⁴

Partindo-se deste ponto de vista parece certo que as desigualdades no interior do grupo de mulheres – entre velhas e jovens durante o aprendizado das técnicas, por exemplo – de que tratei nas seções anteriores se localizam com muito maior facilidade na esfera das hierarquias “integradoras”. Por outro lado, o jogo de desigualdades que se estabeleciam entre os homens, e aqui estou falando de hierarquias de *dominação*, afetava profundamente as vidas das mulheres, notadamente quando estas desigualdades – que, é bom lembrar, acabavam quase sempre reguladas através do casamento, isto é, *das mulheres* – se expressavam por meio da poliginia.

Instituição arduamente combatida pelos jesuítas e outros missionários, tanto por sua “imoralidade” intrínseca quanto pelo seu potencial para a perversão dos próprios colonos europeus, a poliginia surge como um elemento central do “ser” Tupinambá não apenas para os cronistas mas também

84 Dumont, 1992: 117-8.

para a reflexão antropológica contemporânea; para Florestan Fernandes, por exemplo, a poliginia era fundamentalmente uma das prerrogativas da gerontocracia Tupinambá: “a análise dos dados disponíveis mostra que havia uma ligação muito íntima entre o número de esposas de um indivíduo e sua posição na hierarquia tribal. Somente os grandes guerreiros e pajés possuíam extensos grupos de mulheres”.⁸⁵

Poucas objeções podem ser dirigidas a esta constatação – de resto feita muitas vezes pelos próprios cronistas – quando se observa a poliginia a partir de uma perspectiva masculina, mas ela é certamente insuficiente quando se tenta integrar um ponto de vista feminino à análise. Ora, por que motivo deveriam as mulheres aceitar o casamento polígino? Não seria mais interessante para estas estabelecer um regime de exclusividade simétrico ao que os homens estabeleciam para elas mesmas? Ou será que as mulheres simplesmente não poderiam mesmo, em virtude da dominação masculina, evitar os novos casamentos de seus maridos?

A resposta a estas questões envolve o abandono de uma visão que reduz a poliginia a uma relação de exploração “lúbrica”, ou mesmo econômica, dos homens sobre as mulheres. A imagem – que aliás incorpora uma boa dose de preconceito antioriental – do sultão com suas dezenas ou centenas de concubinas tolda nossa visão das sociedades *concretas* que praticam a poliginia e que constituem ou constituíram, afinal de contas, uma boa parte das sociedades conhecidas pelos antropólogos.

Das 853 sociedades catalogadas no *Human Relations Area File* apenas 16% prescrevem a monogamia, enquanto

85 Fernandes, 1989: 203; sobre os privilégios matrimoniais dos grandes pajés cf. Evreux, 1874 (1615): 257.

83,5% admitem, em termos formais, que um homem tenha mais de uma mulher (a poliandria é praticada por 0,5% das sociedades). Contudo, apenas 5% a 10% dos homens nas sociedades políginas têm realmente diversas mulheres ao mesmo tempo, o que é bastante coerente com o que sabemos a respeito da poliginia Tupinambá.⁸⁶

É necessário neste ponto seguir a recomendação de Kay Martin e Barbara Voorhies: “as vantagens e desvantagens relativas da situação polígina na vida cotidiana (na medida em que elas possam ser objetivamente medidas) devem ser consideradas separadamente para cada sexo”.⁸⁷ Bastaria recordar o exemplo das sociedades políginas da África Ocidental, onde as coesposas vivem em residências separadas e possuem uma alta participação no comércio externo e um grande poder político ou o caso dos Tiwi da Nova Guiné, onde a presença da poliginia é acompanhada por uma grande liberdade sexual por parte das mulheres.⁸⁸

Creio que a documentação sobre os Tupinambá pode ser acrescentada a estes exemplos quando mostra claramente que se os homens dependiam do acúmulo de esposas para tornarem-se grandes líderes políticos, ou *principais*, as mulheres também podiam obter benefícios da situação polígina, inclusive em termos de hierarquia social. Que tipos de vantagens seriam estas? Para os sociobiólogos a poliginia é uma estratégia reprodutiva pela qual os homens maximizam o número de seus descendentes minimizando o investimento em cada criança; por sua vez as mulheres tenderiam a investir

86 Fisher, 1995: 71-7; van den Berghe, 1983: 71.

87 Martin e Voorhies, 1975: 241.

88 Sobre a África Ocidental cf. White e Burton, 1988: 884; sobre os Tiwi cf. Martin e Voorhies, 1975: 242.

em netos, filhos dos *seus* filhos. Disso resulta que as mulheres deverão favorecer o acúmulo de esposas por seus filhos, mais do que pelos maridos.⁸⁹

De fato, o sucesso reprodutivo efetivamente representou um fator político importante para os homens Tupinambá e para os europeus que se “indianizaram”, na medida em que um grande número de filhos favorecia a formação de grupos guerreiros e que um grande número de filhas levava ao acúmulo de genros em regime uxorilocal e/ou devedores do serviço da noiva: “assim, o ideal matrimonial de posse de muitas mulheres ajustava-se ao outro ideal matrimonial de procriação de muitos filhos”.⁹⁰ Segundo Gabriel Soares de Souza: “(...) o que tem mais filhos é mais rico e mais estimado, e mais honrado de todos, porque são as filhas mui requêstadas dos mancebos que as namoram”.⁹¹ Não se deve desconsiderar o efeito propriamente “reprodutivo” da poliginia: o *principal* Amenduua, por exemplo, possuía oitenta e seis filhos.⁹²

Contudo, hipóteses de tipo sociobiológico dificilmente dão conta das evidências que mostram uma participação ativa das mulheres na obtenção de esposas *pelos maridos*. Comumente esta ação da esposa se iniciava quando o marido, após passar alguns anos na maloca do sogro, conseguia escapar ao regime uxorilocal – cedendo cativos ou filhas aos seus cunhados, por exemplo – e voltava para junto dos seus parentes:

89 White e Burton, 1988: 871-2.

90 Fernandes, 1989: 211.

91 Souza, 1971 (1587): 304.

92 Fernandes, 1989: 211.

“Quando ele a tem de uma vez consigo, e lhe dispensa bom tratamento, ela procura por todos os meios obter companheiras para serem mulheres de seu marido, a fim de que seja ajudada por elas em sua casa, porque é bastante difícil que uma só mulher possa fazer tudo em uma casa, segundo o costume do país”.⁹³

Percebe-se que a mulher, ao afastar-se de seu grupo de parentes, logo tratava de formar um novo grupo, desta feita formado por coesposas; as mulheres pareciam mesmo ver com bons olhos o acúmulo de esposas por parte dos maridos: “e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras (...) sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. E de ordinário tem paz com suas comborças, porque tanto as têm por mulheres de seus maridos como a si mesmas”.⁹⁴ Como afirmam Kay Martin e Barbara Voorhies: “a adição de uma segunda ou subsequente esposa a um arranjo marital preexistente é frequentemente acolhida entusiasticamente pela primeira esposa. Aliás, em algumas sociedades o marido só toma outra esposa se a mulher fizer o pedido”.⁹⁵

O padrão mais geral deve ter seguido de perto a descrição de Hans Staden:

“A maioria dos homens tem só uma mulher, alguns porém têm mais, e muitos dos seus principais têm treze e quatorze. O chefe Abatí-poçanga, ao qual fui dado de presente ultimamente, e do qual os franceses me res-

93 Thevet, *in* Fernandes, 1989: 204.

94 José de Anchieta, “Informação dos Casamentos dos Índios do Brasil” (1584), *in* Anchieta, 1988: 456; cf. Fernandes, 1989: 207.

95 Martin e Voorhies, 1975: 244.

gatarem, tinha muitas mulheres, e uma, *que lhe havia sido a primeira*, era suprema entre elas. Cada uma tinha o seu espaço exclusivo na cabana, seu fogo próprio e sua plantação de mandioca particular. Mantinha-se o varão no espaço pertencente àquela com quem lidava e que lhe dava de comer. E assim alternativamente. (...) as mulheres vivem em boa harmonia umas com as outras”.⁹⁶

A autoridade da esposa mais velha é confirmada por Gabriel Soares de Souza: “mas elas dão todas a obediência à mais antiga, e todas a servem (...)”⁹⁷; e por Pero de Magalhães Gândavo: “a primeira têm em muita estima e fazem mais caso que das outras”.⁹⁸

Podemos retirar destes relatos várias conclusões importantes, entre elas a de que a poliginia podia beneficiar diretamente a esposa, na medida em que esta passava a exercer autoridade e controle sobre as esposas mais jovens. Assim, se é verdade que os homens ascendiam à posição de *principal* ao se cercarem de mulheres, também é verdade que suas primeiras esposas tinham bons motivos pessoais para auxiliá-los nesta empreitada, muito embora as coisas nem sempre ocorressem conforme seus desejos: por vezes o marido reconhecia como esposa principal uma mulher mais jovem ou mais bonita.⁹⁹

96 Staden, 1974 (1557): 171.

97 Souza, 1971 (1587): 304.

98 Gândavo, 1995 b (1576): 103 cf. também Fernandes, 1989: 208.

99 José de Anchieta, “Informação dos Casamentos dos Índios do Brasil” (1584), in Anchieta, 1988: 460-1; Fernandes, 1989: 209.

A poligínia poderia surgir como expressão de uma disputa entre o marido e a mulher, nem sempre com resultados satisfatórios para o marido, como ocorre entre os Sanumá:

“Lúcio utiliza a poligínia como arma contra a mulher e como possível fonte de prestígio. Mas, pelo menos no seu caso, é pouco eficaz. Trouxe da Venezuela para a missão uma jovencinha órfã, extremamente tímida e assustada no meio de afins desconhecidos. Ela deu-lhe um filho e foi pouco depois descartada. O menino ficou com ele. (...) Encontrei Lúcio na missão em 1973, orgulhoso de sua nova mulher. Essa foi uma união até bem tolerada pela mulher mais velha, já que a nova co-esposa era filha de uma irmã sua, consanguínea próxima e portanto, mais aliada do que competidora”.¹⁰⁰

Alcida Ramos revela ainda o ódio sentido pela primeira esposa de Lúcio por conta de suas constantes tentativas de obter novas mulheres, existindo inclusive uma coincidência temporal entre estas tentativas e a perda de vários bebês por parte da mulher, o que faz pensar em uma vingança exercida através do infanticídio ou negligência voluntária.¹⁰¹ É de se notar também a maior facilidade encontrada por Lúcio quando buscou uma nova mulher aparentada com a primeira esposa; com efeito, os Tupinambá parecem ter praticado bastante a poligínia sororal (o casamento com duas ou mais irmãs), típico das sociedades indígenas do Novo Mundo,¹⁰² como se depreende deste trecho de Manuel da Nóbrega: “ya tengo

100 Ramos, 1990: 127.

101 Ramos, 1990: 126-7.

102 White e Burton, 1988: 884.

escrito que nos ayán del Papa poder para dispensar nosotros en todos estos casos con los hombres que en estas partes de infieles andam, porque unos dormem con dos hermanas y desean después que tienem hijos de una casar con ella y no pueden”.¹⁰³

Fatos deste tipo podiam fazer com que o jogo político no interior do grupo de esposas tomasse um aspecto tenso: “e sempre há entre estas mulheres ciúmes, mormente a mulher primeira; porque pela maior parte são mais velhas que as outras, e de menos gentileza, o qual ajuntamento é público diante de todos”.¹⁰⁴

De qualquer forma seria um erro, repito (cf. p. 81), encarar a poliginia unicamente como um privilégio masculino. O estudo comparativo mostra que “em sociedades onde a poliginia é um padrão geral ou preferencial, os homens podem abandonar a monogamia com considerável apreensão”.¹⁰⁵ E nem poderia ser de outra forma, na medida em que a ascensão à condição polígina leva o homem a enfrentar uma série de problemas, seja no manejo das complexas interações entre coesposas ou nas interações entre ele próprio e cada esposa em particular. É esperado que o homem distribua seus favores igualmente entre as esposas, mas é óbvio que quanto maior for o número destas mais difícil será cumprir esta exigência, o que certamente levará a conflitos, notadamente quando o marido passa a favorecer uma esposa mais jovem. Mas não apenas os conflitos entre esposas podem ser problemáticos; na

103 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (Sertão de S. Vicente, 30/08/1553) in Leite, 1954 (I): 525; cf. Fernandes, 1989: 199-200.

104 Souza, 1971 (1587): 304.

105 Martin e Voorhies, 1975: 242.

verdade em muitas oportunidades é a amizade entre esposas que pode se tornar uma grande dor de cabeça para um homem:

“Co-esposas que regularmente cooperam podem frequentemente utilizar seus laços íntimos como um instrumento de coerção. Se, por exemplo, uma esposa desenvolve alguma queixa do marido, pode solicitar o apoio das outras para reforçar sua própria posição. Em alguns casos elas podem até mesmo fazer greve, recusando-se ao trabalho agrícola, a cozinhar ou participar do sexo até a disputa ser encerrada e a restituição própria ser feita”.¹⁰⁶

Não há informações sobre ações de co-esposas contra os maridos entre os Tupinambá. As descrições sobre conflitos entre maridos e mulheres, porém, mostram o tamanho das dificuldades que um homem poderia passar com várias esposas:

“Escarnecem e despresam o homem, que se accomoda com as provocações e questões de sua mulher quando ella tem mau gênio. Em quanto ahi morei, aconteceu aborrecer-se um selvagem do mau gênio de sua mulher a ponto de empunhar com a mão direita um cacete, e na esquerda segurar nos cabellos d’ella querendo experimentar se este óleo e balsamo adoçaria o azedume de seo mal, porem admirou-se de vêr, que cahindo o fogo na chaga mais o augmentasse, porque podendo escapar-se de suas mãos, á vista dos visinhos, tomou tambem ella outro cacete, quiz fazer o mesmo ao marido, e depois de se haverem espancado reciprocamente com gran-

106 Martin e Voorhies, 1975: 242.

de applauso de todos, ficaram ambos com igualdade de circunstancias frente a frente um do outro, sendo depois o marido a fabula e o assumpto de todas as conversas, quer dos grandes quer dos pequenos”.¹⁰⁷

Comentando, com muita propriedade, este fato, disse Florestan Fernandes: “os demais membros da maloca, todavia, esperavam outro desfecho. Pensavam que a mulher castigada, à vista de todos, fugisse das mãos do marido. Em consequência, o resultado da contenda foi desfavorável ao marido”.¹⁰⁸

Assim torna-se evidente que se a poliginia era um pré-requisito para a ascensão masculina na sociedade Tupinambá não é menos certo que ela trazia perigos para as pretensões de um homem ambicioso; afinal um conflito mal resolvido com uma esposa poderia, como vimos, trazer sérios prejuízos à sua reputação. Se levarmos em conta que este tipo de conflito particular poderia ser multiplicado com a poliginia ficaremos tentados a questionar a ideia de “privilégio masculino” que está associada a esta instituição.

Um comentário de André Thevet pode dar uma imagem vívida de como os conflitos entre esposos poderiam, embora isto não fosse comum, ser bem acirrados; referindo-se a um determinado fruto venenoso usado pelos nativos para matar seus desafetos, Thevet afirma que:

“Os homens costumam administrar este veneno às esposas, quando com elas se zangam ainda que pelo motivo mais insignificante. Ou então são as mulheres que o dão aos maridos... Quando alguma destas infelizes a

107 Evreux, 1874 (1615): 91.

108 Fernandes, 1989: 210.

quem o marido irritou encontra-se grávida, sua vingança consiste não em administrar este veneno, mas em fazer uso ela própria de uma certa erva que provoca o aborto!”¹⁰⁹

A poliginia pode ser esclarecedora quanto ao significado do casamento para as mulheres. Já foi dito anteriormente que as mulheres não necessitam do casamento para terem acesso aos produtos masculinos, pelo menos em comparação com a absoluta necessidade dos homens de ter acesso à produção feminina através do casamento. Se o casamento fosse tão importante economicamente para as mulheres quanto o é para os homens dificilmente haveria espaço para a divisão entre várias mulheres dos recursos fornecidos por um único homem, demonstrando, a meu ver, que os benefícios da poliginia para as mulheres devem ser buscados não na esfera da produção econômica – já que aí as vantagens são claramente masculinas – mas na esfera das hierarquias sociais: para as mulheres o seu significado reside na possibilidade de construção de um espaço de autoridade social, na possibilidade de se tornar, quem sabe, uma daquelas “velhas feiticeiras” carregadas de prestígio e poder e que tanto interferiram na ação jesuítica com seu apego a valores tradicionais relacionados a costumes como a antropofagia e a guerra.

109 Thevet, 1978 (1556): 117. Sobre o aborto como vingança contra os maridos cf. José de Anchieta (Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560, *in* Anchieta, 1988: 159) e Fernandes, 1989: 210.

4. VELHAS ASQUEROSAS, VELHAS PODEROSAS: AS UAINUY

“A sexta e última classe está entre os 40 e o resto da vida, e então a mulher se chama *Uainuy*”.¹¹⁰ Se existe uma chave para a compreensão do lugar da mulher na sociedade Tupinambá esta se situa sem dúvida na investigação das mulheres mais velhas, não sendo de surpreender que os relatos de cronistas e viajantes muitas vezes centrem sua atenção nelas. Pode-se afirmar que na imagem das velhas índias concentrou-se boa parte dos preconceitos raciais e misóginos dos europeus em relação aos nativos: o horror ao canibalismo e à liberdade sexual, bem como a ideia de que o continente americano favorecesse a degeneração e o envelhecimento de animais e homens, parecem ter se personificado na figura da selvagem decadente, desdentada e suja.¹¹¹

Referindo-se às *kugnam*, dizia Yves d’Evreux, não sem um certo humor:

“N’essa idade conservam ainda as índias alguns traços de sua mocidade, e principiam a declinar sensivelmente, sendo feias e porcas, trazendo as mamas pendentes à similitude dos cães de caça, o que causa horror: quando jovens, são bonitas e asseiadadas, e têm os peitos em pé. Não quero demorar-me muito n’esta matéria, e concludo dizendo que a recompensa dada n’este mundo á puresa é a incorruptibilidade e inteireza acompanhada de bom cheiro, mui bem representada nas

110 Evreux, 1874 (1615): 82.

111 Gerbi, 1996; Raminelli, 1997.

letras santas pela flôr do lyrio puro, inteiro e cheiroso”.¹¹²

Como em outros casos, porém, uma leitura antropológicamente embasada dos relatos pode nos ajudar a olhar por trás destes preconceitos e nos aproximar de algumas dimensões cruciais da sociedade Tupinambá, fortemente marcadas, no próprio sistema cultural nativo, pela presença das *uainuy*.

Quanto à importância política e à condição hierárquica das velhas na sociedade Tupinambá, parece-me suficiente citar aqui o próprio Yves d' Evreux:

“Gosam do privilégio da mãe de família: presidem ao fabrico dos cauins, e de todas as outras bebidas fermentadas. Ocupam lugar distinto na *casa-grande* quando ahi vão as mulheres conversar, e quando ainda se achava em pleno vigor o poder de comerem os escravos, eram ellas as incumbidas de assar bem o corpo d'elles, de guardar a gordura, que não queriam, para fazer o *mingau*, de cozinhar as tripas, e outros intestinos em grandes panellas de barro, de n'ellas misturar farinha e couves, e dividil-as depois por escudellas de pau, que mandavam distribuir pelas raparigas. Dam princípio às lagrymas e lamentos pelos defunctos, ou pela boa chegada de suas amigas. Ensinam às moças o que aprenderam. Usam de más palavras, e são mais descaradas do que as raparigas e as moças, e nem me atrevo a dizer o que ellas são, o que vi e observei (...). Não espero muito d'estas velhas; o superior nada tem a fazer senão esperar que a morte o livre d'ellas (...).

112 Evreux, 1874 (1615): 82.

Não guardam asseio algum quando atingem a idade da decrepitude, e entre os velhos e velhas nota-se a diferença de serem os velhos veneráveis e apresentarem gravidade e autoridade, e as velhas encolhidas e enrugadas como pergaminho exposto ao fogo: com tudo isto são respeitadas por seus maridos e filhos, especialmente pelas moças e meninas”.¹¹³

Quanto ao poder das velhas vejamos o que diz o jesuíta Francisco Pires:

“Y quando los niños van cantando y tañendo por sus Aldeas, vienen los viejos (que suelen aver miedo de nosotros y esconden sus hijos) a bailar sin descansar, y assimismo las viejas, por cuyo consejo se rigen así viejos como moços; (...) y después desto tañíamos y cantávamos, de lo que algunos havían miedo, porque pensavam que nuestro cantar les daría la muerte, otros por el contrario holgavan mucho y venían a nuestro tañer a cantar y baylar, donde venían viejos y viejas que era para espantar, siendo éstas por quien ellos se rigen”.¹¹⁴

É fácil perceber que, apesar das menções cheias de asco à falta de asseio das velhas, as *uainuy* constituíam um grupo bem caracterizado e detentor de privilégios. A menção à “casa-grande” é particularmente reveladora: as mulheres podiam ocupar a construção para suas próprias reuniões (sobre o

113 Evreux, 1874 (1615): 82-3; cf. Fernandes, 1989: 241-2.

114 Carta dos meninos órfãos {escrita pelo P. Francisco Pires} ao P. Pero Doménech (Bahia, 05/08/1552) in Leite, 1954 (I): 385-7; cf. também a citação da página 33 deste livro.

quê conversariam?) e, o que é ainda mais interessante, as *uainuy* tomavam um lugar especial, o que é um indicativo da existência de privilégios algo semelhantes aos dos homens velhos, os *thuyuae*. Outro ponto da maior importância diz respeito à forte identificação das mulheres entre si: as velhas eram respeitadas “*especialmente pelas moças e meninas*” o que ajuda a confirmar o argumento acerca dos grupos de mulheres enquanto unidades fundamentais da vida social Tupinambá, com características específicas tanto na esfera política quanto na cerimonial. E é sobre a esfera cerimonial que pretendo lançar o foco nesta seção: já foram analisados aqui a extraordinária importância cerimonial das bebidas fermentadas e o papel dominante das mulheres mais velhas em sua fabricação. Seria interessante fazer agora um comentário sobre o papel das mulheres, notadamente as velhas, nas relações cerimoniais com o exterior do *socius*, seja este representado pelos aliados ou pelos inimigos.

Os aliados formavam uma categoria bastante fluida para os Tupinambá, na medida em que mesmo os consanguíneos poderiam, por algum motivo, tornar-se inimigos em algum momento. De todo modo é possível assimilá-los à figura do *afim potencial*, isto é, alguém que se define pela possibilidade da relação matrimonial. Situando-se *entre* o “nós” (os co-residentes) e os “inimigos” (os estrangeiros), o aliado é alguém com quem se pode casar, beber cauim, repartir um inimigo morto, em suma: alguém com quem se pode estabelecer uma relação de convivência e trocas sem ser parente ou co-residente, dentro da norma – geral entre os povos culturalmente amazônicos – que afirma que a ausência de uma relação de parentesco ou de casamento só pode definir a inimizade e a guerra: “eles (*os afins potenciais*) são o operador

de determinação das categorias brutas da interioridade e da exterioridade, do parentesco e da inimizade, sem o qual o sistema estagnaria na indiferença: exterior e interior estariam associados de modo puramente extrínseco”.¹¹⁵

Ora, ao fazer esta mediação o aliado tinha, necessariamente, de estabelecer alguma relação com as mulheres, símbolo máximo da interioridade social (cf. p. 36); relação que fica evidente não apenas no casamento – quando o aliado se torna um co-residente pela uxorilocalidade – mas também em momentos mais fugazes, como nas visitas que eram feitas por ocasião dos massacres rituais de inimigos ou na recepção aos recém-chegados de uma viagem. Neste caso a relação era construída através de um choro ritual, a chamada *saudação lacrimosa* (figura 7):

“Costumam os tupinambás que vindo qualquer dêles de fora, em entrando pela porta, se vai logo deitar na sua rêde, ao qual se vai logo uma velha ou velhas, e põem-se em cócaras diante dêle a chorá-lo em altas vozes; no qual pranto lhe dizem as saudades que dêle tinham, com sua ausência, os trabalhos que uns e outros passaram; a que os machos lhes respondem chorando em altas vozes, e sem pronunciarem nada, até que enfadam, e mandam às velhas que se calem, ao que estas obedecem; e se o chorado vem de longe, o vêm chorar desta maneira tôdas as fêmeas mulheres daquela casa, e as parentas que vivem nas outras, e como acabam de chorar, lhe dão as boas vindas e trazem-lhe de comer (...) e quando algum principal vem de fora, ainda que seja da sua roça, o vêm chorar tôdas as mulheres de sua casa, uma e uma, ou

115 Viveiros de Castro, 1993: 182-3.

duas em duas, e lhe trazem presentes para comer, fazendo-lhe as cerimônias acima ditas”.¹¹⁶

Assim a cada vez que alguém, mesmo um co-residente que tivesse se ausentado por três ou quatro dias, chegava de fora era recebido por uma manifestação marcadamente feminina que incluía a representação de um sentimento de tristeza através do choro ritual. Que o tal choro fosse uma “imitação” fica evidente nos relatos: “mas depois de chorarem por bom espaço de tempo limpão as lágrimas, e ficam tão quietas, modestas, serenas e alegres que parece nunca chorarão”.¹¹⁷

A análise do choro ritual entre os Tupinambá pode ser bastante esclarecedora quanto às relações de gênero naquela sociedade. Sabemos que os homens raramente choravam desta forma (“também os homens se choram uns aos outros, mas é em casos alguns graves, como mortes, desastres de guerras, etc”.¹¹⁸), o que fazia do costume uma especialidade feminina, uma prática que deveria ser realizada de maneira apropriada, daí ser sempre iniciada pelas mulheres mais experientes e importantes, e que, portanto deve ser bem explorada aqui.

116 Souza, 1971 (1587): 315; outras descrições da saudação lacrimosa se encontram em Abbeville, 1975 (1614): 227-8; Brandão, 1966 (1618): 197-8; Cardim, 1978 (1625): 108; Gândavo, 1995 b (1576): 102; Léry, 1975 (1578): 283-5; Salvador, 1965 (1627): 86; Thevet, 1978 (1556): 144; cf. Métraux, 1950: 299-310.

117 Cardim, 1978 (1625): 108; era esperado que o recém-chegado também se mostrasse choroso, o que alguns europeus faziam muito bem, imitando os soluços das nativas: Léry, 1975 (1578): 285.

118 Cardim, 1978 (1625): 108; cf. Métraux, 1950: 212.

Greg Urban fez um excelente estudo a respeito da saudação lacrimosa, a partir dos relatos sobre os Tupinambá, em seu próprio trabalho de campo com os Xoklém e em gravações do choro ritual entre os Xavante e os Bororo.¹¹⁹ Para Urban o choro ritual representa um exemplo de *meta-afetividade*, isto é, a utilização dos sinais de uma determinada emoção (o choro como sinal de tristeza) para comentar ou demonstrar a presença de uma outra emoção, no caso o desejo de aceitação e integração social por parte daquele que chora. Esta identificação com a tristeza faz com que o choro ritual seja utilizado principalmente em momentos de separação ou perda, como a morte:

“A morte é talvez o protótipo da situação em que as relações sociais são rompidas, laços de solidariedade quebrados. É natural, portanto, que a morte seja acompanhada por profundos sentimentos de perda. Contudo, o sentimento de perda não precisa ser demonstrado para os outros. Pode-se dizer que o choro ritual representa não simplesmente o sentimento de perda mas, de uma forma complexa, o desejo de sociabilidade que é o inverso da perda. A perda leva ao desejo de ultrapassá-la através da sociabilidade, e é esta sociabilidade que é sinalizada pela adesão a uma forma culturalmente específica de expressão de tristeza. O indivíduo que chora quer sinalizar aos outros que possui os sentimentos socialmente corretos nos momentos socialmente prescritos”.¹²⁰

119 Urban, 1988.

120 Urban, 1988: 392-3.

De fato, para os Tupinambá, a morte representava uma ocasião privilegiada para o exercício do choro ritual, e seu caráter “meta-afetivo” e formalizado transparece neste trecho de André Thevet.:

“Quando, entre esses selvagens, falece algum chefe-de-família, quer na guerra, quer de velhice ou por acidente, suas mulheres cortam o cabelo bem rente, depois de arrancar-lhe parte com horríveis choros e piedosos lamentos (...). Vereis então, deitados uns em suas redes, outros acorados, abraçarem-se reciprocamente, fazendo mil gestos de tristeza, enquanto as mulheres exclamam – *Chéré-mimotarouére ymen* (esse *ymen* é pronunciado em cerca de quatro ou cinco tons), depois do que suspiram assim – *Eh hé héhé hé heh*, em seguida – *Éh hé, heh, héh, heh* (também em dois tons e meio, aproximadamente, sendo que, pela quarta vez, o *hé* é cantado em um tom e meio). E tais prantos e lamentos, se fossem traduzidos em nossa língua, significaria – Ó, aquele a quem tanto amei”.¹²¹

O uso “meta-afetivo” do choro ritual torna-se claro quando ele é praticado à chegada de um viajante ou de um estranho. Nestes casos o desejo de sociabilidade certamente supera o sentimento de perda enquanto “disparador” do choro ritual, em vista da ausência de uma emoção “genuína”:

121 *Apud* Métraux, 1950: 213-4. As saudações prosseguiram mesmo após o funeral: “de vez em quando ahi voltam as mulheres ora de dia ora de noite, choram muito e perguntam à sepultura, se elle ja partio” (Evreux, 1874 [1615]: 113). Outras descrições do choro ritual durante os funerais se encontram em Abbeville, 1975 (1614): 256; Cardim, 1978 (1625): 111; Evreux, 1874 (1615): 113-4; Léry, 1975 (1578): 300; Souza, 1971 (1587): 329-31; Thevet, 1978 (1556): 140; cf. também Fernandes, 1989: 162 e Métraux, 1950: 211-4.)

“O choro ritual está, neste 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. Contudo pode-se alcançar este propósito comunicativo mesmo sem um profundo sentimento de perda”.¹²²

Existe uma relação entre duas formas muito usadas de recepção ao visitante nas sociedades sul-americanas – a saber: o choro ritual e o diálogo cerimonial – e as diferenças de gênero. Os homens, em alguns contextos culturais, participam do choro ritual, o mesmo se passando com as mulheres em relação ao diálogo cerimonial: o que ocorre é que nas culturas onde os homens se engajam no choro ritual as mulheres também o fazem, mas não vice-versa; por outro lado, onde as mulheres participam do diálogo cerimonial os homens também o fazem, mas não o contrário, levando à conclusão de que os diálogos cerimoniais – ao menos na América do Sul – são uma atividade mais tipicamente masculina, enquanto os monólogos expressivos nos quais se baseia o choro ritual são atividades primariamente femininas, e era exatamente desta forma que as diferenças de gênero entre os Tupinambá eram expressas: o ato de recepção ao visitante era organizado em uma série de atos que se iniciavam com o choro ritual feminino e, caso o visitante fosse um homem, era finalizada com o diálogo cerimonial masculino.¹²³

À saudação lacrimosa geralmente se sucedia um diálogo formal entre o recém-chegado e o anfitrião: “depois des-

122 Urban, 1988: 393.

123 Urban, 1988: 395.

sa cena, o chefe da família, que até então não dissera palavra, e continuara seu labor fingindo nada ver, dirige-se ao visitante estendendo-lhe a mão e dizendo: *Ere jupé* (chegaste), *Ereicobépe* (Estás bom)? Em seguida a essa saudação, indaga-lhe se deseja comer”.¹²⁴ Estes diálogos cerimoniais masculinos estão fortemente relacionados ao prestígio gozado pelos bons oradores entre os Tupinambá:

“Estimam tanto um bom lingua que lhe chamam o senhor da falla. Em sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quizer sem contradição. Quando querem experimentar um e saber se é grande lingua, ajuntam-se muitos para ver se o podem cançar, fallando toda a noite em peso com elle, e ás vezes dois, tres dias, sem se enfadarem”.¹²⁵

Contudo, era no âmbito do ritual antropofágico que o papel cerimonial das mulheres, notadamente das velhas, mais se sobressaía. Na verdade uma das características básicas do canibalismo Tupinambá residia justamente no fato das mulheres ocuparem o centro da cena, o que acabou por fazer da imagem da velha canibal um dos símbolos máximos das diferenças entre europeus e nativos. Este papel central das mulheres foi comentado por Claude Lévi-Strauss:

“Ora, um traço notável das sociedades que praticam o canibalismo parece ser que, com relação a esse uso, as mulheres ocupam sem-

124 Abbeville, 1975 (1614): 227-8; cf. também Cardim, 1978 (1625): 108; Léry, 1975 (1578): 285-6 e 306-7 e Souza, 1971 (1587): 316-7.

125 Cardim, 1978 (1625): 186; cf. Fernandes, 1989: 267. É oportuno recordar aqui a ligação íntima existente entre o uso da palavra e o exercício da chefia para os Tupi e os Guarani: Clastres (Pierre), 1978: 21-35 e 106-9.

pre uma posição fortemente marcada. (...) numerosas sociedades americanas e algumas sociedades polinésias davam às mulheres um papel de primeiro plano, quer quando dos banquetes canibais, quer quando das manifestações – mutilação dos inimigos mortos, tortura dos prisioneiros vivos, seguidas por vezes de atos de canibalismo – que dele se aproximam. Em face do canibalismo, por conseguinte, a posição atribuída às mulheres raramente é neutra. Quando a sociedade não as exclui, dir-se-ia que ela espera das mulheres, se nos permitem a expressão, que ‘tomem parte’¹²⁶.

De fato, a imagem forte do matador tende a obscurecer nossos olhos para o fato de que os cativos destinados ao repasto canibal eram, a partir da chegada ao grupo local de seus captadores, imediatamente incluídos em uma esfera feminina.¹²⁷ Para compreender este ponto é necessário acompanhar alguns passos da transformação de um guerreiro inimigo em “comida”, de maneira a identificar os elementos da participação feminina naquele que era o evento central da cultura Tupinambá.

O objetivo “êmico” da guerra Tupinambá era claramente a captura de inimigos para o ritual antropofágico. Como visto anteriormente, era a morte de um inimigo que fazia de

126 Lévi-Strauss, 1986 a: 143-4. É de se notar que este papel preponderante não se limitava àqueles povos que praticavam o exo-canibalismo, mas também se apresentava entre os endo-canibais. O flamengo Roulox Baro, visitando o território dos tapuias comandados pelo chefe Nhanduí em 1647, observou que apenas as mulheres participavam de um ritual em que os cabelos dos mortos eram devorados com mel silvestre e tapioca: “perguntei porque os homens não tomavam parte naquela festa e disseram-me que a mesma não lhes competia” (Moreau e Baro, 1979 [1651]: 104).

127 Viveiros de Castro, 1986: 660-4.

um jovem um *aua*, um homem adulto que poderia se casar; em outras palavras, com o ritual canibal se “inventava” um homem. A participação em um grande número destes rituais conferia a um homem a possibilidade de tomar novos nomes, de constituir um grupo ampliado de esposas, e ser chamado de *principal*: “considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre êles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre êles são aqueles que têm muitos nomes”.¹²⁸

Os guerreiros já partiam para a batalha envolvidos em cordas para a amarrar os inimigos capturados,¹²⁹ e se conseguiam seu intento antes de chegarem ao destino, capturando alguns poucos inimigos, se davam por satisfeitos.¹³⁰ Contudo, a disputa entre os guerreiros pela posse de um cativo era tamanha que, por vezes, o prisioneiro tinha seu crânio esmagado e sua carne moqueada e dividida ainda no campo de batalha.¹³¹ O caso de Hans Staden é típico quanto a isso: após ser ferido, o artilheiro alemão foi furiosamente disputado por seus captores:

128 Staden, 1974 (1557): 172; “de todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários (...)” (Cardim, 1978 (1625): 113); “(...) e tantos nomes têm quantos inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que os tomam” (José de Anchieta, “Informação do Brasil e de suas Capitânicas” [1584], in Anchieta, 1988: 337).

129 Staden, 1974 (1557): 178.

130 Brandão, 1966 (1618): 203. Sobre a motivação da guerra Tupinambá cf. Métraux, 1950: 226-7 e Fernandes, 1989: 102-9, que acredita que a captura de inimigos era apenas um evento dentro do objetivo “religioso” maior que era a recuperação da “eunomia” social, afetada pela morte de um parente, o que era conseguido com o sacrifício de um prisioneiro; para uma crítica à visão “recuperadora” do canibalismo Tupinambá proposta por Fernandes cf. Viveiros de Castro, 1986: 84-8.

131 Métraux, 1950: 226-7.

“Começaram então a brigar em torno de mim. Um dizia que havia sido o primeiro a alcançar-me, outro, que me havia aprisionado. (...) Eles eram de várias aldeias e alguns estavam desgostosos por ter de voltar à casa sem uma presa. Por isso disputavam com aqueles que me retinham. Uns diziam que haviam se acercado tão perto de mim como outros, queriam pois ter de mim uma parte, e matar-me no próprio lugar. Lá estava eu, rezando e olhando em torno, porque esperava o golpe. Afinal o chefe, que queria possuir-me, tomou a palavra e disse que deviam conduzir-me vivo para casa, a-fim-de que suas mulheres também me vissem com vida e tivessem o divertimento *que lhes cabia* à minha custa”.¹³²

Apesar disso seria um equívoco considerar a tomada de novos nomes sobre os inimigos como um privilégio unicamente masculino. Muito embora um maior prestígio fosse concedido à tomada de nomes pelos homens, a inserção do inimigo no espaço doméstico exigia uma mediação feminina que podia ser, ela própria, uma fonte de novos nomes *para as mulheres*, e isto mesmo quando o prisioneiro já chegava morto e moqueado. A carne do prisioneiro morto no campo de batalha tanto podia ser consumida *in loco* como enviada ao grupo local. Neste último caso as mulheres velhas tinham um papel tão importante na recepção aos restos do prisioneiro quanto na recepção ao prisioneiro vivo.

Quando o homem encarregado de transmitir a notícia da vitória na luta “trazia consigo carne humana moqueada, as mulheres arrancavam-lhe o cesto, onde a mesma estava, devorando-a. A cesta, uma vez vazia, era escrupulosamente

132 Staden, 1974 (1557): 81-2.

restituída ao dono pela mulher que exercia certa autoridade sobre as demais. Todas as velhas, que haviam provado da carne, mudavam de nome no dia seguinte”.¹³³ Quando o mensageiro avisava que chegariam prisioneiros vivos as velhas ficavam ansiosas e passavam a noite em claro: “batendo na boca com a mão e gritando a mais não poder, só para manifestar sua impaciência pela chegada dos vencedores acompanhados do prisioneiro”.¹³⁴

Era considerado mais apropriado, contudo, que os prisioneiros fossem levados vivos a algum grupo local, onde seria preparada uma grande cauinagem para a sua morte. A melhor descrição das práticas envolvidas na recepção ao prisioneiro foi feita, naturalmente, por Hans Staden, que viveu a experiência pessoalmente; já na chegada ao grupo local, Staden entraria em contato com as “ferozes” mulheres Tupinambá:

“Quando nos aproximamos, vimos uma pequena aldeia de sete choças. Chamavam-na Ubatuba. Dirigimo-nos para uma praia, aberta ao mar. Bem perto trabalhavam as mulheres numa cultura de plantas de raízes, que eles chamam mandioca. Estavam aí muitas delas, que arrancavam raízes, e tive que lhes gritar em sua língua: ‘Aju ne xé peê remiu-rama’, isto é: ‘Estou chegando eu, vossa comida’”.¹³⁵

A identificação do prisioneiro com um animal, com uma caça preciosa, já havia transparecido para Staden pouco

133 Métraux, 1950: 228.

134 Métraux, 1950: 228.

135 Staden, 1974 (1557): 87.

depois de sua captura: “as cordas, que eu tinha no pescoço, prenderam-nas ao alto de uma árvore: Deitaram-se em torno de mim, à noite, zombando e chamando-me em sua língua: ‘Xé remimbaba in dé’, que quer dizer: ‘Tu és meu animal prisioneiro’”.¹³⁶ Ver-se-á mais tarde que esta identificação “zoológica” do prisioneiro pode revelar importantes aspectos das relações de gênero entre os Tupinambá.

Após a chegada os homens retiravam-se para suas casas, deixando o prisioneiro ao encargo das mulheres. Estas se aproximavam do cativo gritando e dando palmadas na boca, cercavam-no e, dançando, entoavam canções sobre sua futura devoração. As danças só eram interrompidas para que as mulheres batessem e insultassem o prisioneiro, dizendo: “‘Xé anama poepika aé!’ ‘Com esta pancada vingo-me pelo homem que os teus amigos nos mataram’”.¹³⁷

Depois de muitas destas manifestações agressivas acontecia um rito importante: as mulheres faziam a mediação entre o prisioneiro e os objetos sagrados dos Tupinambá, os maracás:

“(…) conduziram-me as mulheres em frente da choça em que estavam seus ídolos, os maracás, e fizeram uma roda em volta de mim. Fiquei no meio. Duas mulheres amarraram-me com um cordel alguns chocalhos a uma perna e por detrás, no pescoço, de modo que me ficasse acima da cabeça, um leque quadrangular de penas da cauda de papagaios,

136 Staden, 1974 (1557): 84.

137 Staden, 1974 (1557): 87; “as velhas mulheres agrupavam-se à sua frente, batendo na boca com a palma das mãos e exclamando a um sinal determinado: ‘Nós o comeremos; ele pertence-nos’” (Métraux, 1950: 230-1); cf. Abbeville, 1975 (1614): 230; Cardim, 1978 (1625): 114; Fernandes, 1970: 84.

que eles chamam araçoiá. Depois começaram todas a cantar. De acordo com seu compasso, devia eu bater o pé com a perna à qual estavam atados os chocalhos, de modo que chocalhasse acompanhando o seu canto”.¹³⁸

Como se vê, a recepção ao inimigo era, tanto quanto a recepção ao parente ou aliado, um ato primariamente feminino, relacionado à identificação da mulher com o espaço doméstico e com o interior do social. Era uma atividade considerada tão importante que também servia – assim como a captura e sacrifício dos prisioneiros para os homens – para que as mulheres pudessem tomar novos nomes, o que ocorria com todas aquelas que participassem da recepção (figuras 8 e 9).¹³⁹ Aliás, é importante lembrar, acerca da tomada de nomes pelas mulheres, que as esposas dos matadores também tomavam nomes: “tomam seus nomes dos pássaros, peixes e frutos das árvores. Na infância têm apenas um nome; quando mulheres, porém, tomam tantos nomes quantos escravos matam seus maridos”.¹⁴⁰

O prisioneiro podia ser mantido vivo por bastante tempo, e era razoavelmente bem tratado, raramente ocorrendo fugas. Ao fugir, o prisioneiro perderia o “direito” de ser devorado como um bravo guerreiro, e de participar do festim canibal. Os fujões deixavam de pertencer ao guerreiro que os tinham capturado, passando à propriedade de todos os membros do grupo, e sendo imediata e sumariamente devorados. As velhas eram as principais participantes deste ato claramente punitivo e, certamente, vergonhoso para o fugitivo:

138 Staden, 1974 (1557): 91.

139 Viveiros de Castro, 1986: 661.

140 Staden, 1974 (1557): 170.

“(…) quando se prende um escravo fugido, sahem da aldeia as velhas, vão ao seu encontro, e gritando dizem ‘é nosso, entregae-nos, queremos comel-o’, e batendo com a mão na bocca, gritam uns para os outros com certa expressão ‘nós o comeremos, nós o comeremos, é nosso’”.¹⁴¹

O que mais impressionou os europeus, contudo, talvez tenha sido o fato do cativo “receber” uma mulher, muitas vezes filha ou irmã de seu captor:

“(…) e como os tupinambás têm estes contrários quietos e bem seguros nas prisões, dão a cada um por mulher a mais formosa môça que há na sua casa, com quem se êle agasalha, tôdas as vêzes que quer, a qual môça tem cuidado de o servir, e de lhe dar o necessário para comer e beber, com o que cevam cada hora, e lhe fazem muitos regalos”.¹⁴²

Ora, de fato o cativo de guerra e o afim eram figuras extremamente relacionadas para os Tupinambá, sendo oportuno recordar que uma das formas possíveis para se escapar à uxorilocalidade era a cessão de um cativo – um “substituto” do cunhado/genro – aos parentes da esposa. Como apontou Viveiros de Castro:

“Quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e só uma pessoa vale outra), abre um crédito canibal contra os tomadores. (...) O conhecido rito tupinambá é explícito: a mulher cedida ao cativo de guerra era de preferência

141 Evreux, 1874 (1615): 49.

142 Souza, 1971 (1587): 325; cf. também Abbeville, 1975 (1614): 231; Cardim, 1978 (1625): 114; Gândavo, 1995 a (1570 ?): 26 e 1995 b: 114; Léry, 1975 (1578): 211; Staden, 1974 (1557): 179; Thevet, 1978 (1556): 131; Métraux, 1950: 235-6; Fernandes, 1970: 256-8.

uma filha ou irmã de seu captor ou futuro matador. Como se, para justificar devidamente a morte do inimigo, fosse necessário endividá-lo como DH ou ZH. (...) O sogro e o WB canibais são, sem dúvida, representações típicas de sociedades uxorilocais ou de *bride-service*, onde a ausência de irmã para trocar com o WB abre um crédito canibal em favor dos doadores”.¹⁴³

Afirmar, contudo, assim como os cronistas e viajantes europeus, que eram *concedidas* mulheres aos cativos contribui certamente para a manutenção de uma visão da mulher Tupinambá como um elemento passivo em sua sociedade, como um “coro grego”. Poderíamos, dentro do princípio de que os cativos eram inseridos na esfera feminina ao viverem junto a seus captores, ler a instituição com o sinal trocado: o cativo é que era concedido a uma mulher para que esta o guardasse, engordasse e, de preferência, engravidasse, de forma a produzir mais um inimigo – lembremos da teoria patrilinear de concepção: filho de inimigo, inimigo é – que seria também sacrificado.

Pode-se dizer que a guarda do cativo aparece, para a mulher, como uma responsabilidade simétrica ao próprio ato masculino de vibrar o golpe da ibirapema, constituindo uma importante “fonte de nomes” para as mulheres que se engajavam nestas ligações com os cativos: da mesma forma que a captura do prisioneiro, feita pelos homens, era um evento “produtor de nomes”, também o era a gestação de um *cunhambira* (filho do inimigo, literalmente, “filho de mulher”) por parte da mulher.

143 Viveiros de Castro, 1993: 190.

Para Pero Gândavo todas estas crianças eram mortas: “(...) e dizem que aquela menina ou menino era seu contrário verdadeiro, e por isso estimam muito comer-lhe a carne e vingar-se dele”,¹⁴⁴ mas é possível que as meninas não fossem sacrificadas por serem consideradas portadoras da mesma substância da mãe: “y si alguna destas se acierta de parir, se es hijo, cómenlo, si es hija tambien la comen, mas pocas vezes”.¹⁴⁵ Os cativos podiam ter relações sexuais com todas as moças solteiras do grupo, mas não com as casadas.¹⁴⁶ As moças consideravam honrosas estas ligações, e não era para menos: os filhos daí advindos poderiam ser massacrados por seus irmãos ou outros parentes, aumentando o prestígio de sua linhagem e o delas próprias.

O caráter de grave responsabilidade, por um lado, e, por outro, de grande prestígio concedido pelos Tupinambá a esta tarefa feminina fica bem claro quando se considera que aquelas mulheres cujos “maridos” seriam sacrificados por parentes próximos assumiam a missão com maior entusiasmo:

“Estas mulheres são commumente nesta guarda fiéis, porque lhes fica em honra, e por isso são muitas vezes moças e filhas de principes, maxime se seus irmãos hão de ser os matadores, porque as que não têm estas obrigações muitas vezes se afeiçoão a elles de maneira que não somente lhes dão azo para fugirem, mas também se vão com elles (...)”.¹⁴⁷

144 Gândavo, 1995a (1570 ?): 27.

145 Carta do Ir. Pero Correia ao P. João Nunes Barreto (S. Vicente, 20/06/1551) *in* Leite, 1954 (I): 227; cf. também Métraux, 1950: 241.

146 Métraux, 1950: 237.

147 Cardim, 1978 (1625): 114.

Ainda sobre o problema da identificação do prisioneiro com a esfera feminina, é importante apontar aqui as semelhanças existentes entre a situação dos cativos e a dos animais de estimação, os *xerimbabos*, cuja criação e cuidados são, em todo o mundo Tupi, uma tarefa feminina. Este paralelo – já feito para Hans Staden ainda antes de seu contato com as mulheres (cf. p. 145) – fica ainda mais evidente em outras passagens das fontes. Fernão Cardim, por exemplo, nos informa que as mulheres cantavam para o cativo, quando se aproximava o dia de sua morte, versos do tipo: “nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao passaro” e “si tu foras papagaio, voando nos fugiras”.¹⁴⁸

Por outro lado André Thevet afirma que eram lançadas penas de papagaio sobre o prisioneiro como símbolo de sua morte próxima.¹⁴⁹ Estas penas representavam algo extremamente precioso: “Seu tesouro são penas de pássaros. Quem as tem muitas, é rico (...)”.¹⁵⁰ Embora, geralmente, fossem os homens a usarem as penas, eram as mulheres que cuidavam dos animais: “entre os selvagens, são especialmente as mulheres que criam um tipo de papagaio semelhante aos nossos verdelhões tanto no tamanho quanto na cor. Tornam-se elas tão afeiçoadas a estes animais que conversam com eles chamando-os de ‘meus amigos’”.¹⁵¹

Tratando dos Kaapor, Darcy Ribeiro fornece uma imagem do que deveria ser a relação das mulheres Tupinambá com seus animais de estimação. Os muitos animais criados

148 Cardim, 1978 (1625): 116.

149 Métraux, 1950: 237; Viveiros de Castro, 1986: 662.

150 Staden, 1974 (1557): 172. Os papagaios mais belos valiam tanto quanto dois ou três cativos humanos: Dean, 1996: 67.

151 Thevet, 1978 (1556): 158; cf. Fernandes, 1989: 115.

pelos Kaapor (além de cachorros e galinhas, papagaios e araras coloridos, e aves como o mutum e o jacamim; cutias, pacas e até queixadas e veados) são dados às mulheres pelos homens:

“Ainda filhotes, os maridos os trazem da mata para suas mulheres como lembranças carinhosas. Esse jardim zoológico não dá pequeno trabalho para seu cuidado; além de tratar das bocas humanas as mulheres cuidam também dessas, tendo de preparar chibés e outras comidas para toda a bicharada da aldeia. Veja, ali está, agora, Mói, a filha mais velha do capitão, dando de comer a uma ararajuba. Ela descasca uma batata que assou, mastiga-a bem e depois toma a cabeça do papagaio entre o polegar e o indicador, introduz o bico dele em sua boca e o faz comer ali, ajudando-o com sua língua. É trabalho habilidoso, que exige coragem e muita prática”.¹⁵²

Eduardo Viveiros de Castro é responsável por uma bela interpretação deste ponto: ele mostra que, tal como as aves forneciam plumas (o bem mais precioso dos Tupinambá), o cativo *fornecia nomes*, estando metaforicamente associado aos *xerimbabos*. Ao contrário destes, porém, os cativos eram comidos, sendo portanto criados não apenas por suas “plumas” (os nomes) mas também por sua carne. Ora, existe aqui uma importante diferença de gênero: enquanto a tomada de nomes por parte das mulheres era claramente subsidiária em relação à tomada de nomes por parte dos homens (exemplo: mesmo se as mulheres matassem um inimigo deveriam chamar um homem para esmagar seu crânio) o preparo e consumo da

152 Ribeiro, 1996 b: 391.

carne do prisioneiro era claramente uma atribuição primariamente feminina:

“(…) o repasto canibal era dominado por elas; era, de certo modo, a forma por excelência de sua participação no sistema de vingança. (...) O valor ‘nominal’ do prisioneiro, digamos assim, era porção sua atribuída principalmente ao matador; seu valor ‘substancial’, a carne, parece ter cabido antes às mulheres. O crânio e os nomes, então aos homens, que capturavam os inimigos; o corpo às mulheres, que os ‘criavam’, como a bichos de estimação”.¹⁵³

É esta divisão nas esferas de privilégio que explica o fato das mulheres aparecerem na iconografia europeia como protagonistas, e não como coadjuvantes, do ritual antropofágico. Serei forçado a retomar este ponto – já suficientemente esclarecido por Viveiros de Castro – de maneira exaustivamente descritiva, porque recentemente foi proposta uma interpretação historiográfica que afirma que esta proeminência feminina nas imagens é discrepante em relação às fontes escritas, não sendo mais do que um estereótipo misógino dos artistas europeus.¹⁵⁴ Me parece, ao contrário, que as fontes apontam explicitamente o papel predominante da mulher, e que os historiadores que defendem este tipo de ponto de vista ainda não lançaram um olhar crítico sobre as reconstruções “androcêntricas” da sociedade Tupinambá feitas por Alfred Métraux e Florestan Fernandes. Nada melhor para criticar esta posição, em última análise etnocêntrica, do que deixar falar as fontes que tratam do rito canibal.

153 Viveiros de Castro, 1986: 663.

154 Raminelli, 1997.

5. O RITUAL ANTROPOFÁGICO E AS VELHAS CANIBAIS

Ainda antes que se iniciassem os preparativos para o massacre do cativo as funções e papéis que cada indivíduo deveria assumir no ato, bem como as parcelas da carne do prisioneiro que seriam concedidas a cada um, eram definidos durante uma cauinagem. Tratava-se claramente de uma negociação onde eram divididas as oportunidades para a conquista de nomes, e as mulheres não eram esquecidas: “umas tinham por missão tomar conta da cabeleira do prisioneiro, que devia ser aparada ao fogo; a outras incumbia o dever de pôr um tampão de madeira no ânus da vítima, logo após a sua morte”.¹⁵⁵

Quando era determinada a data da morte as mulheres tratavam de fazer as cerâmicas necessárias para a cerimônia, usadas para o preparo e consumo do cauim e para o cozimento das entranhas do prisioneiro: “determinado o tempo em que há de morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panellas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa”.¹⁵⁶ A fabricação destas cerâmicas representava uma das tarefas femininas mais importantes, como afirma Hans Staden: “dão de comer bem ao prisioneiro. Conservam-no por algum tempo e então se preparam. Para tanto fabricam muitas vasilhas, nas quais põem suas bebidas e queimam também vasilhame especial para os ingredientes com que o pintam e enfeitam”.¹⁵⁷ O jesuíta Pero Correia também apontou o papel central das cerâmicas no ritual:

155 Métraux, 1950: 238.

156 Cardim, 1978 (1625): 114.

157 Staden 1974 (1557): 179.

“las mujeres en este tiempo todas andam ocupadas em cozer vino de que hazen 50, 100 tinajas de que muchas llevan más de 20 arrobas”.¹⁵⁸

Durante todo o tempo de preparação do cauim as mulheres conduziam o prisioneiro ao pátio central e dançavam em torno dele duas ou três vezes seguidas.¹⁵⁹ No dia determinado para o início da festa chegavam, dançando e cantando, os muitos – às vezes milhares – convidados de outros grupos locais, que logo se engajavam no consumo do cauim; era o momento de preparação final da corda com a qual seria amarrado o cativo, a *mussurana*, fabricada e possuída pelos homens mais importantes e considerada um objeto de culto e respeito religioso. Nesta corda eram dados, pelos velhos, complicados nós, o que era recebido com aplausos pelos presentes; depois a *mussurana* era pintada com cal e levada em um vaso para a cabana do dono do cativo.¹⁶⁰ Afirmou Fernão Cardim, a respeito destas *mussuranas*:

“Primeiramente têm elles para isto umas cordas de algodão de arrazoada grossura, não torcidas, se não tecidas de um certo lavor galante; é cousa entre elles de muito preço, e não nas têm senão alguns principaes, e segundo ellas são primas, bem feitas, e elles vagarosos, é de crer que nem em um anno se fazem: estas estão sempre muito guardadas (...)”.¹⁶¹

158 Carta do Ir. Pero Correia ao P. João Nunes Barreto (S. Vicente, 20/06/1551) in Leite, 1954 (I): 228.

159 Staden, 1974 (1557): 179.

160 Métraux, 1950: 242.

161 Cardim, 1978 (1625): 115.

Neste mesmo dia todos os que iriam participar diretamente do rito, inclusive o prisioneiro, começavam a ser preparados. Os cativos eram levados para uma cabana especialmente construída para eles onde tinham a frente da cabeça raspada e rostos e corpos pintados de jenipapo. Quase todas as mulheres presentes, inclusive as convidadas, eram também pintadas de preto na mesma cabana (os homens se preparavam em um local distinto). À noite, de acordo com as informações de André Thevet, os prisioneiros eram trazidos novamente para a choça:

“(…) onde os aguardavam certo número de velhas, que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes, que tinham armado em redor dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdém dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribo, que jamais fôra capaz de matar ‘alguns dos amigos’ daqueles. Anunciavam, ainda, a sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles”.¹⁶²

Segundo Alfred Métraux, tanto homens quanto mulheres traçavam no corpo complexos desenhos com jenipapo, colavam ao corpo plumas vermelhas e pó de cascas de ovos verdes, mas apenas os homens colavam penas na cabeça.¹⁶³ Talvez isto não seja correto: o jesuíta Antonio Blázquez descreveu uma cena que presenciou ao chegar a uma aldeia cujos habitantes se preparavam para massacrar sete cativos:

162 Thevet, *apud* Métraux, 1950: 392; cf. Métraux, 1950: 246.

163 Métraux, 1950: 247.

“Vinhão seis molheres nuas polo terreiro cantando a seu modo e fazendo tais gestos e meneos que pareião os mesmos diabos: dos pees até à cabeça estavam cheas de penas vermelhas; em suas cabeças trazião humas como carochas de pena amarela; em as espaldas levavão hum braçado de penas que parecia coma de cavalo, e por alegrar a festa tangião humas frautas que tem feitas das cannellas dos contrarios pera quando os hão de matar. Com estes trajos andavão ladrando como cães e contrafazendo a fala com tantos momos que não sey a que os possa comparar; (...) Espectaculo era este que a quem o vira lhe saltarão as lagrimas de compaixão de huns e de outros, porque às empenadas lhe parece que estar asi vestidas hé a mayor bem-aventurança do mundo, e tem pera si que não ha hi trajos nem emvenções tam polidas como as suas”.¹⁶⁴

Nos dois dias seguintes cantava-se e dançava-se, homens e mulheres, em torno do cativo, que poderia atirar nos inimigos tudo o que estivesse ao seu alcance. No quarto, e geralmente penúltimo, dia acontecia uma série de atos importantes. O dia começava quando levavam o cativo a um rio para ser banhado; de volta à aldeia o prisioneiro era agarrado por um guerreiro que tentava ao máximo prendê-lo sem a ajuda de outrem, enquanto a vítima tudo fazia para se safar.¹⁶⁵ Alguns autores, como Claude d’Abbeville e André Thevet, descrevem esta prática como uma fuga simulada do prisioneiro, que seria

164 Carta do Ir. António Blázquez por comissão de P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola (Bahia, 10/06/1557) *in* Leite, 1954 (II): 385-6.

165 Cardim, 1978 (1625): 115-6.

preso novamente e forneceria novos nomes para aqueles que o agarrassem.¹⁶⁶

Quando este arremedo de luta se encerrava, o prisioneiro era levado ao terreiro, onde interagira novamente com o grupo das mulheres:

“Acabada esta luta elle em pé, bufando de birra e cansaço com o outro que o tem aferrado, sae um coro de nymphas que trazem um grande alguidar novo pintado, e nelle as cordas enroladas e bem alvas, e posto este presente aos pés do captivo, começa uma velha como versada nisto e mestra do coro a entoar uma cantiga que as outras ajudão, cuja letra é conforme a cerimonia (...)”.¹⁶⁷

Enquanto isso, muitos dos presentes se embriagavam com o cauim que havia sido preparado pelas mulheres para a festa, sorvendo a bebida colocada em numerosos vasos no centro de uma casa: “(...) porque, como esta é a própria festa das matanças, ha no beber dos vinhos muitas particularidades que durão muito, (...) bebem e fallão cantando em magotes por toda a casa, de guerras e sortes que fizerão (...)”.¹⁶⁸

A *mussurana* era presa ao pescoço do cativo, sendo sustentada pela mulher que o guardava. O prisioneiro era levado amarrado por toda a aldeia, recebendo jenipapos para serem lançados aos circunstantes; por vezes eram dados a ele um arco e flechas de pontas rombudas que eram atiradas

166 Fernandes, 1970: 279-82; Métraux, 1950: 248-50.

167 Cardim, 1978 (1625): 116; a canção é a mesma a que faço referência na página 149.

168 Cardim, 1978 (1625): 116.

contra a assistência: a “esposa” o acompanhava fornecendo novos projéteis ou flechas.¹⁶⁹

Depois de algum tempo nisso o cativo era levado à cabana onde estava sua rede; entravam então na casa várias mulheres que passavam a se emplumar. Quando satisfeitas com o resultado, saíam da cabana em grupos de quatro e, batendo com as mãos na boca em frente ao prisioneiro, dirigiam-se ao terreiro onde realizavam um combate simulado, após o que voltavam à casa para tripudiar do cativo; isto se repetia por várias vezes.¹⁷⁰

Aproximando-se a noite do penúltimo dia eram iniciados os preparativos finais. Estes se constituíam fundamentalmente na decoração, simultânea, do prisioneiro e do *ibirapema*, o tacape com que seria morto, feito de uma madeira muito dura e adornada, pelas mulheres, com “pendentes ou campainhas de penna de diversas cores, é cousa galante e de preço entre elles, elles lhe chamão *Ingapenambin*, orelhas da espada”.¹⁷¹

As mulheres, ao som de maracás, levavam a vítima a uma choça provisória, construída no pátio central; traziam-se vasos contendo as plumas, fios e a resina utilizados na decoração e um vaso novo, onde era transportada o *ibirapema*. Ambos, *ibirapema* e cativo, eram decorados da mesma maneira pelas velhas (figura 10):

“Essa arma era, de fato, recoberta de uma camada de mel ou resina e pulverizada com pedacinhos de ovos verdes de macucara. (...) uma das mulheres, famosa por sua habilida-

169 Métraux, 1950: 250.

170 Métraux, 1950: 251; Thevet, *in* Métraux, 1950: 394-5.

171 Cardim, 1978 (1625): 117; cf. Fernandes, 1970: 280-1 e Métraux, 1950: 251-3.

de na decoração dos potes, traçava na camada viscosa, que recobria a *macaná*, algumas figuras de significação provavelmente particular. Enquanto essa mulher preparava assim o tacape, as demais cantavam ininterruptamente”.¹⁷²

As mulheres nem sempre usavam a cor verde na decoração do tacape cerimonial: “os selvagens a untam com uma substância grudenta. Tomam então cascas de ovo dum pássaro, o macaguá, que são cinzentas, reduzem-nas a pó, e espalham isto sobre o tacape. Depois se assenta uma mulher e garatuja nesta poeira de ovo, que está grudada. Enquanto ela desenha, rodeiam-na, cantando, muitas mulheres”.¹⁷³

O tacape era colocado na vasilha própria enquanto secava e, posteriormente, preso ao teto. Durante todo o tempo, e por toda a noite, mulheres cantavam e dançavam ao som de “tambores” (figura 11). A vítima era então adornada de maneira semelhante à do ibirapema:

“(…) depois de limpo o rosto, e quanta penugem nelle ha, o untão com um leite de certa arvore que pega muito, e sobre elle poem um certo pó de umas cascas de ovo verde de certa ave do mato, e sobre isto o pintão de preto com pinturas galantes, e untando também o corpo todo até a ponta do pé o enchem todo de penna, que para isto têm já picada e tinta de vermelho, a qual o faz parecer a metade mais grosso, e a cousa do rosto o faz parecer

172 Métraux, 1950: 253; *macaná* é um outro nome do ibirapema. Thevet (*in* Métraux, 1950: 395) confirma que eram as velhas as responsáveis pela decoração: “cada uma destas espadas foram emplumadas de maneira apropriada pelas velhas”.

173 Staden, 1974 (1557): 180.

tanto maior e luzente, e os olhos mais pequenos, que fica uma horrenda visão (...).¹⁷⁴

À noite o cativo era levado a beber com toda a assembleia (figura 12), e obrigado a dançar com seus captores, no que era conhecido como a “dança das corças”. Quando a festa se encerrava o prisioneiro era conduzido à choça provisória onde passaria sua última noite sob a vigília das mulheres, que seguravam as pontas da *mussurana*.¹⁷⁵ Durante a última noite o cativo comia muito pouco: “(...) e todo o dia e noite é bem servido de festas mais que de comer, porque lhe não dão outro conducto senão uma fructa que tem sabor de nozes, para que ao outro dia não tenha muito sangue”.¹⁷⁶

Chegava, então, o momento culminante. Ao alvorecer as mulheres se levantavam e cantavam em volta da choça que guardava o tacape. A choça era então destruída e o prisioneiro levado, por sete ou oito velhas, para o lugar do massacre, onde a *mussurana* era retirada de seu pescoço e amarrada na cintura. Aparentemente era neste momento que a “esposa”, em lágrimas, se despedia do cativo.¹⁷⁷

As fontes são contraditórias quanto ao momento em que se dava a separação dos “esposos”: Cardim diz que isso acontecia ao raiar do dia, Thevet depois que a *mussurana* era amarrada à cintura da vítima e Léry diz que isso só ocorria depois da morte da vítima.¹⁷⁸ Sobre este tipo de contradição

174 Cardim, 1978 (1625): 117; Staden: “do mesmo modo pintam o rosto do prisioneiro, e enquanto uma mulher o pinta, cantam as outras” (1974 (1557): 180); cf. também Souza, 1971 (1587): 326.

175 Métraux, 1950: 254; Thevet, *in* Métraux, 1950: 395; cf. Staden, 1974 (1557): 180.

176 Cardim, 1978 (1625): 117.

177 Métraux, 1950: 256.

178 Cf. Fernandes, 1970: 284.

é oportuno citar Alfred Métraux, em uma passagem que é válida para todos os temas que dizem respeito aos Tupi-nambá: “é bem possível que os ritos, notadamente a sua ordem de desenvolvimento, apresentassem algumas variantes de tribo a tribo”.¹⁷⁹

Com as pontas da corda bem seguras¹⁸⁰, o cativo recebia frutas, pedras ou outros objetos que lançava contra a assistência, especialmente contra as mulheres, como informa Hans Staden: “assim o deixam ficar algum tempo e põem-lhe perto pequenas pedras para que possa lançá-las nas mulheres, que lhe correm em redor, mostrando-lhe com ameaças como o pretendem comer”.¹⁸¹ Jean de Léry viu um prisioneiro lançar uma pedra com tamanha força na perna de uma mulher que pareceu tê-la quebrado¹⁸².

Sete ou oito velhas, pintadas de jenipapo e urucum e portando colares de dentes humanos, aproximavam-se cantando e dançando: traziam as vasilhas, recentemente pintadas, nas quais recolheriam o sangue e entranhas da vítima e levariam os pedaços do corpo a quem lhes coubesse.¹⁸³ A fogueira era acesa perto do prisioneiro. Uma velha chegava correndo com o ibirapema e permitia que os assistentes o tocassem, em um gesto que era considerado extremamente honroso: “(...) uma mulher se aproxima correndo com a maça, o ibirapema, ergue ao alto as borlas de pena, dá gritos de alegria

179 Métraux, 1950: 257.

180 Afirma Gabriel Soares de Souza (1971 [1587]: 326) que o cativo ficava “prêso como touro de cordas, onde lhe as velhas dizem que se farte de ver o sol, pois tem o fim tão chegado”.

181 Staden, 1974 (1557): 180.

182 Léry, 1975 (1578): 213-4; cf. Métraux, 1950: 257.

183 Métraux, 1950: 257.

e passa correndo em frente do prisioneiro, empunhando-o a-fim-de que êle o veja”.¹⁸⁴

Era neste momento que entrava em ação o matador, que durante todo o tempo estava se preparando em casa. Desenrolavam-se então as cenas bem conhecidas a partir das fontes e das reconstruções de Métraux e Fernandes: os diálogos entre matador e cativo, em que ambos reforçavam os ódios mútuos; o “jogo” em que o matador fingia acertar a vítima, ou acertava golpes nos flancos, em um exercício que poderia durar horas; e, por fim, o golpe na nuca que encerrava, sob clamores e estalar de cordas de arcos da plateia, a vida do cativo (figura 13). O matador dirigia-se então, com toda a pompa, de volta à casa de onde tinha vindo.¹⁸⁵

O fim da participação direta do matador significava a volta do prisioneiro, já morto, à esfera feminina, desta feita como um animal a ser preparado da mesma forma que se fazia com qualquer outro produto da caça. A culinária era sempre uma atividade feminina, e por que seria diferente com este *xerimbabo* comestível que era o cativo morto? Segundo Pero Gândavo – e também André Thevet – assim que a vítima caía uma velha aparava em uma cuia os miolos e o sangue, que era bebido ainda quente: “está uma índia velha prestes com um cabaço grande na mão, e como ele cai acode muito depressa e mete-lho na cabeça para tomar nele os miolos e o sangue”.¹⁸⁶

184 Staden, 1974 (1557): 180-1; cf. Métraux, 1950: 257-8.

185 Abbeville, 1975 (1614): 232-3; Brandão, 1966 (1618): 206-7; Cardim, 1978 (1625): 117-9; Gândavo, 1995 a (1570 ?): 26-8 e 1995 b (1576): 114-6; Léry, 1975 (1578): 213-7; Souza, 1971 (1587): 326-9; Staden, 1974 (1557): 180-2; Thevet, 1978 (1556): 131-3; Thevet, in Métraux, 1950: 396-7; cf. Métraux, 1950: 258-61; Fernandes, 1970: 284-91.

186 Gândavo, 1995 b (1576): 116 e 1995 a: 27; Thevet, in Métraux, 1950: 397; cf. Métraux, 1950: 261; Fernandes, 1970: 293.

Logo as outras velhas lançavam água fervente ao corpo – ou levavam-no ao fogo – para retirar a epiderme e introduziam um tampão no ânus: “(...) imediatamente levam as mulheres o morto, arrastam-no para o fogo, raspam-lhe toda a pele, fazendo-o inteiramente branco, e tapando-lhe o anus com um pau, a-fim-de que nada dêle escape”.¹⁸⁷ Segundo Fernão Cardim: “morto o triste, levão-no a uma fogueira que para isto está prestes, e chegando a ella, em lhe tocando com a mão dá uma pellinha pouco mais grossa que véo de cebola, até que todo fica mais limpo e alvo que um leitão pellado (...)”.¹⁸⁸ É importante notar que eram *as velhas* que retiravam a pele,¹⁸⁹ e introduziam o tampão no cadáver.¹⁹⁰

As fontes são contraditórias a respeito da responsabilidade pelo esquarteramento do cadáver. Embora a maioria dos autores – Fernão Cardim, Gabriel Soares de Souza, Jean de Léry, Hans Staden – afirmem explicitamente que os homens realizavam a tarefa, outros – Pero Gândavo, André Thevet, Yves d’Evreux – não são claros a este respeito. Ao lado destes, temos um relato em que aparentemente são as mulheres as responsáveis pela carneação; segundo Claude d’Abbeville não havia qualquer separação entre o ato de despelar e o de esquarterar o cadáver: “aproximam-se então as mulheres, agarram o cadáver e lançam-no ao fogo até queimarem-se todos os pêlos. Retiram-no então e lavam-no com água quente. Depois de bem limpo e alvo, abrem-lhe o ventre e retiram-lhe

187 Staden, 1974 (1556): 182.

188 Cardim, 1978 (1625): 119; cf. Abbeville, 1975 (1614): 233; Métraux, 1950: 261-2; Fernandes, 1970: 293.

189 Léry, 1975 (1578): 217-8.

190 Thevet, in Métraux, 1950: 397.

as entranhas. Cortam-no em seguida em pedaços e moqueiam ou assam-no”.¹⁹¹

Ambrósio Brandão é ainda mais explícito a respeito do papel das mulheres na carneação: “e depois do desafortunado morto, por esta via, o entregam às velhas, a quem pertence o dividirem-lhe os quartos e porem-nos a cozer e assar espedaçados (...)”.¹⁹² Frei Vicente do Salvador também não tinha dúvidas a respeito do papel das mulheres: “em morrendo este prêso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçura, que mal lavadas cozem para comer (...)”.¹⁹³ De fato, como quer Florestan Fernandes, é plausível se afirmar que era usualmente aos homens que cabia a carneação¹⁹⁴. Contudo, as discrepâncias entre os relatos permitem-nos imaginar que o esquiteamento do prisioneiro não fosse algo extremamente marcado em termos de diferenças de gênero, sendo mais provável que o sexo do magarefe variasse de acordo com as particularidades locais ou mesmo com as características individuais dos participantes do rito.

Não é incomum, entre os Tupi contemporâneos, que as mulheres cuidem da carneação: as Suruí “assam carne e peixe nos moquéns, cortando e preparando os animais”.¹⁹⁵ Darcy Ribeiro deixou-nos um relato que mostra o que costumava ocorrer após a chegada da caça à aldeia Kaapor: “(...) o veado seria deixado a certa distância das casas; a mulher do companheiro do caçador ou daquele que houvesse trazido a caça o levaria dali até o igarapé, o carnearia e voltaria com

191 Abbeville, 1975 (1614): 233.

192 Brandão, 1966 (1618): 207-8.

193 Salvador, 1965 (1627): 96.

194 Fernandes, 1970: 293.

195 Mindlin, 1985: 63.

toda a caça, nos dando, talvez, um quarto, com a recomendação de que só o poderíamos cozinhar”.¹⁹⁶ Entre os Araweté, são claramente os homens os responsáveis pelo trato da carne.¹⁹⁷

É oportuno notar que entre os Wari’, povo que há poucas décadas ainda praticava o exocanibalismo, eram as mulheres que cortavam a carne em pedaços utilizáveis (os inimigos eram cortados pelos homens em pedaços grandes ainda no local da morte):

“A carne era entregue às mulheres (...), que a cortavam e moqueavam. Segundo um informante, as mulheres colocavam os pedaços de carne sobre uma esteira, e a cortavam com um machado. Preparavam o moquém comum, e a lenha usada era do mesmo tipo daquela que servia para assar a carne de caça (...).”¹⁹⁸

Este ponto é importante, já que serve como base para o argumento aventado por Ronald Raminelli: este autor – que se inclui entre os que duvidam do valor etnográfico das fontes sobre os Tupinambá¹⁹⁹ – acredita que as representações iconográficas da antropofagia Tupinambá “hipervalorizam” o papel das mulheres no ato, sendo mais um sinal da misoginia europeia do que uma representação realista.

Afirma Raminelli, se apoiando na reconstrução, centrada na esfera masculina, de Florestan Fernandes: “era portanto o papel social do homem que estava vinculado ao canibalismo e à vingança; as mulheres eram apenas coadjuvantes e exerciam

196 Ribeiro, 1995 b: 404.

197 Viveiros de Castro, 1986: 154-6.

198 Vilaça, 1992: 101.

199 Cf. a citação na página 42 deste livro.

funções ‘a-militares’”.²⁰⁰ Baseado neste pressuposto, que considero equivocado – qual seja o de que o rito canibal era uma operação “militar” e não culinária: os homens, portanto, é que deveriam ser os protagonistas das representações do canibalismo e não, como efetivamente acontece, as mulheres. Creio que minha cansativa descrição dos passos do rito canibal mostra de forma mais do que suficiente o erro desta proposição – Raminelli passa a examinar algumas ilustrações do calcógrafo Theodor de Bry, baseadas nos relatos e ilustrações dos livros de Hans Staden e Jean de Léry.

O autor se interessa pelo problema da carneação do prisioneiro, afirmando existir uma discrepância entre algumas das imagens de de Bry e as fontes. Uma destas discrepâncias se situaria nas ilustrações que mostram o preparo e o fracionamento do corpo: na primeira delas as mulheres aparecem depilando o cadáver e introduzindo o tampão no ânus (figura 14). Vejamos o que diz Raminelli (itálicos meus):

“Na gravura dedicada ao ato de preparação do corpo da vítima, quatro mulheres raspam a pele, descamando-a, como se preparassem um porco. *Uma das mulheres possui na mão um instrumento cortante, que emprega para abrir o morto no sentido da coluna vertebral.* O procedimento contraria boa parte das narrativas sobre o canibalismo no Brasil e, principalmente, opõe-se aos escritos de Staden e Léry, as matrizes dos desenhos de Theodor de Bry”.²⁰¹

200 Raminelli, 1997: 36.

201 Raminelli, 1997: 34.

Ora, é impossível concordar com esta afirmação: a mulher em questão *não* está realizando qualquer corte, e sim participando da retirada da epiderme do prisioneiro. Tanto a forma quanto a empunhadura do instrumento levam à conclusão de que se trata de um *raspador*.²⁰² Pelo tipo de instrumento e pela empunhadura, pode-se afirmar que a pobre mulher levaria *horas* para carnear o desditoso cativo! O próprio de Bry não se equivocou a respeito dos instrumentos: em outra figura (figura 15), na qual realmente se representa o esquartejamento, os instrumentos utilizados são uma faca (europeia) e um machado de pedra, manipulados – exatamente como afirmam Léry e Staden – por homens.

Não sendo o caso de analisar com profundidade o texto de Raminelli, de resto excelente enquanto estudo do impacto da mulher indígena no imaginário europeu,²⁰³ fica mais uma vez assinalado o descompasso existente entre a produção historiográfica e antropológica atuais. Em nenhuma hipótese o papel das mulheres no complexo antropofágico pode ser considerado “secundário”. Independente de quem cortava o cadáver, o repasto canibal era indubitavelmente uma esfera feminina, um discurso “culinário” sobre o mundo, sobre a relação entre homens e mulheres e entre interioridade e exterioridade sociais. Já é tempo de que os historiadores interessados nos Tupinambá avancem em relação à reconstrução de Florestan Fernandes, na medida em que esta magnífica e portentosa obra está profundamente

202 Para a definição arqueológica do raspador cf. Prous, 1992: 74-5. Os raspadores Tupinambá eram, geralmente, feitos da concha de bivalves pertencente aos gêneros *Phacoides* e o *Diplodon*, frequentemente encontrados nos sítios litorâneos da tradição Tupiguarani: Prous, 1992: 407).

203 Cf. também Raminelli, 1994: 154-83.

datada em uma série de questões, notadamente no que se refere às relações de gênero.²⁰⁴

De qualquer forma, iniciava-se a carneação pela abertura do abdome e retirada das vísceras, o que era feito, segundo Fernão Cardim, pelos meninos.²⁰⁵ As mulheres faziam com que as crianças tocassem o cadáver e se lambuzassem de seu sangue: “outras mulheres vêm ainda com seus filhos, e pondo a mão dêles em cima, e a molhando no sangue, diziam-lhes: Tu estás vingado de teu inimigo, vinga tu àquele golpe, meu filho. Eis um dos que te tornaram órfão de teu pai (...)”.²⁰⁶

Esta participação das crianças também ocorria entre os antigos Guarani: “crianças, munidas de machadinhas de cobre, abriam o cranio do moribundo e, enquanto se esforçavam assim nesse mister, os índios exortavam-nas a tornar-se destemidas e a vingar os pais”, e entre os Guaraius e Chiriguanos.²⁰⁷ Um contexto não-Tupi (Wari’) oferece um exemplo semelhante: “algumas vezes, quando pedaços do corpo do inimigo chegavam à aldeia, os meninos, filhos dos matadores e outros, eram chamados a flechá-los com suas pequenas flechas, o que faziam com enorme gáudio”.²⁰⁸

Os membros eram cortados primeiro: “toma-o um homem e corta-lhe as pernas, acima dos joelhos, e os braços junto ao corpo. Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com êles em torno das cabanas,

204 No início desta pesquisa aceitei, com alguma reserva, a opinião de Raminelli de que as mulheres eram hipervalorizadas nas cenas de canibalismo, mas com a leitura das fontes e da literatura etnográfica ficou claro o equívoco: cf. Fernandes, 1996.

205 Cardim, 1978 [1625]: 119.

206 Thevet, *in* Fernandes, 1970: 293.

207 Métraux, 1950: 269-71.

208 Vilaça, 1992: 101.

fazendo grande alarido, em sinal de alegria”.²⁰⁹ As velhas se encarregavam alegremente de todos os cuidados culinários: em geral os quartos eram assados no moquéem enquanto as vísceras eram cozidas. Quanto ao cozimento das vísceras, aliás, Ambrósio Brandão nos traz uma deliciosa informação a respeito da postura feminina, bastante jocosa, em relação ao canibalismo: “e as tripas e intestinos botam as velhas em uns alguidares e com grandes cantos e bailes andam à roda dêles com umas canas nas mãos, nas quais trazem atados alguns anzóis que lançam sôbre as tripas, fingindo com grandes risos que estão pescando dentro nelas”.²¹⁰

O prazer sentido pelas velhas, claramente relacionado ao papel central destas no repasto canibal e não a qualquer estereótipo europeu, foi notado com espanto pelos cronistas: “as velhas (as quais, como já disse, gostam imensamente de comer da carne humana) reúnem-se para recolher a gordura que escorre do moquéem, exortando os homens a se esforçarem de forma a que elas sempre tenham desta carne, e lambendo os dedos dizem, *Iguatou*, isto é, está bom”;²¹¹ “os homens parecem esfomeados como lônobos e as mulheres mais ainda. Quanto às velhas, se pudessem se embriagar de carne humana de bom grado o fariam”.²¹²

A forma de consumo dependeria de vários fatores, como a quantidade de carne e o número de comensais. Em geral alguns pedaços eram moqueados e entregues a quem lhes cabia ou guardados para futuras ocasiões, ou mesmo presenteados aos convidados, que os levariam para seus grupos locais de

209 Staden, 1974 (1557): 183.

210 Brandão, 1966 (1618): 208.

211 Léry, 1975 (1578): 218-9.

212 Abbeville, 1975 (1614): 233; cf. Fernandes, 1970: 293; Métraux, 1950: 262-5.

modo a realizar novas cauinagens e tomadas de nomes.²¹³ A distribuição da carne respeitava fundamentalmente o preceito de que *todos* deveriam provar da carne do inimigo: assim, um pequeno número de comensais permitiria que muitos consumissem a carne moqueada, enquanto que, no caso contrário, o cozimento de todo o corpo seria uma imposição. De acordo com Gabriel Soares de Souza, os velhos e as velhas seriam os principais interessados no consumo da carne: “(...) e os homens mancebos e mulheres mûças provam-na sòmente, e os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça muito (...)”.²¹⁴

Florestan Fernandes toca aqui em um ponto essencial: “(...) parece que o mingau era muito apreciado pelos Tupinambá e que, quando o número de circunstâncias estava em desproporção com a quantidade de carne a ser consumida, faziam-no para ‘poder chegar a todos’”.²¹⁵ De fato, como mostra Viveiros de Castro, o cozido é mais “democrático” que o assado que, por sua vez, assume o aspecto de uma “exo-comida”, na medida em que é preferencialmente oferecido “aos de fora” e consumido quando se está fora da aldeia, enquanto o cozido é a endo-comida por excelência, conforme demonstrado pelo caso Araweté:

“A carne de caça, na aldeia, é comida preferencialmente cozida, usando-se do caldo para fazer pirão ou sopa com milho (...). O assado é tido pelos Araweté como uma forma egoística de preparo alimentar, uma vez

213 Cardim, 1978 (1625): 119; Gândavo, 1995 b (1576): 116; Souza, 1971 (1587): 328; cf. Fernandes, 1970: 295-6; Métraux, 1950: 263.

214 Souza, 1971 (1587): 328; cf. Fernandes, 1970: 296-7; Métraux, 1950: 263.

215 Fernandes, 1970: 296.

que restringe o número potencial de bocas a encher. A generosidade alimentar é um valor essencial da sociedade Araweté, cujas cerimônias nada mais são que grandes refeições coletivas; e comer sozinho é a marca do avaro. Na mata, durante as expedições masculinas que visam trazer grande quantidade de carne para a aldeia, o moqueado é a forma de preparo – ou antes, de tratamento, pois as carnes moqueadas são em geral cozidas na aldeia, antes de serem consumidas. No acampamento de caça, come-se assado. Nas excursões em que vão mulheres e crianças, sempre se procura levar panelas para cozer”.²¹⁶

Certamente, para os Tupinambá, também existia esta diferenciação sexual dos preparos da carne; afinal, como diz Hans Staden, “as vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingáu, que elas e as crianças sorvem”.²¹⁷ Aos homens, o assado; às mulheres, símbolo do humano e da elaboração cultural, a endocomida, o cozido. Seria um engano, contudo, imaginar (como faz Ronald Raminelli²¹⁸) que esta divisão de gênero assumisse ares de prescrição ou mesmo de proibição: seria antes uma decisão estratégica dependente da relação entre quantidade de carne e número de participantes, como percebeu com perspicácia Florestan Fernandes.

Para concluir a utilização, virtualmente total, do morto, seu crânio seria colocado no alto de uma estaca em frente à

216 Viveiros de Castro, 1986: 154-5.

217 Staden, 1974 (1557): 183; cf. p. 97 deste livro.

218 Raminelli, 1997: 34.

choça do matador, seus dentes seriam usados em colares e suas tíbias em flautas e apitos.²¹⁹

Como se viu nesta seção, existiam no ritual antropofágico pelo menos duas séries simultâneas de eventos: uma masculina, vinculada à guerra e magistralmente estudada por Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro e justamente por isso colocada “entre parênteses” neste trabalho; e uma feminina, fortemente relacionada ao papel metafísico da mulher como representante da interioridade social e ao papel central ocupado por esta em tudo o que dizia respeito à manipulação e ao preparo dos alimentos. As mulheres comandavam boa parte do rito e tomavam nomes sobre os inimigos, exatamente o que foi considerado por longo tempo como uma prerrogativa unicamente masculina.

É o momento de refletir um pouco sobre tudo o que foi dito aqui. Durante o nascimento das meninas era a mãe, ou uma parenta, a responsável pelo corte do cordão umbilical; por ocasião do ritual da menarca era a mãe, e suas parentas, as responsáveis por todos os cuidados devidos à jovem, inclusive as operações mágicas de proteção; as tias maternas tinham, ao lado da mãe, um papel crucial na preparação da moça para a vida sexual e matrimonial; o ritual canibal era dominado pelas mulheres. Ora, tudo isto leva necessariamente à conclusão de que o quadro tradicional traçado pelo *Handbook of South American Indians* – de autoria de Alfred Métraux – e mesmo o quadro traçado por Florestan Fernandes merecem uma revisão radical no que diz respeito às relações de gênero. Se for possível ver a sociedade Tupinambá como uma função do *rito canibal* – uma sociedade que, como disse Fernandes, existia para a vingança realizada idealmente no canibalismo

219 Métraux, 1950: 265.

– não é possível vê-la como uma função do *matador* canibal: a velha com os dedos gotejantes de gordura humana merece um lugar muito especial no centro do palco.

Enfim chegamos às portas de um dos objetivos centrais deste trabalho. O caminho percorrido por este “mundo ideal” Tupinambá permitirá encarar, com um instrumental pretensamente mais apurado, a grande questão do contato interétnico no Brasil, e o papel crucial exercido pelas mulheres Tupinambá neste complexo processo. Os diferentes tipos de interação entre europeus e índios que se nos apresentam, baseados, por um lado, nos diversos tipos de europeus (*truchement* normandos e colonos portugueses; huguenotes franceses ou jesuítas ibéricos, entre outras diferenças) e, por outro, nos também diversos tipos de Tupinambá (velhos e jovens; homens e mulheres), permitirão traçar algumas das linhas básicas das estratégias de resistência exercidas pelos Tupinambá, centrando o foco, evidentemente, nas estratégias femininas de resistência à desestruturação provocada pela invasão europeia.

CAPÍTULO IV

A Mulher Tupinambá e o Contato Interétnico

1. OS ÍNDIOS E O PROCESSO DE CONQUISTA

Seria impossível fazer aqui um estudo realmente completo a respeito do impacto da invasão europeia para a sociedade e para as mulheres Tupinambá. É perfeitamente factível, contudo, que isolemos arbitrariamente alguns aspectos do complexo processo de contato a fim de que, na medida do possível, possamos realizar o objetivo deste livro, qual seja o de tratar o tema através do estudo das estruturas internas da sociedade nativa, notadamente no que se refere àquelas atividades e esferas mais diretamente ligadas às vidas das mulheres.

Ora, ao tentar realizar este objetivo é certo que não se pode deixar de inserir o contato interétnico no Brasil no contexto mais amplo da expansão europeia. Quando desembarcaram no Novo Mundo os europeus não estavam apenas iniciando uma aventura de conquistas, saques e carnificinas: a conquista da América está inserida em um vasto processo de expansão ecológica conduzida, nem sempre de forma consciente ou voluntária, pelos migrantes europeus, e tal processo não pode ser reduzido a uma conquista militar *cum* escravidão, tal como contam os manuais didáticos.

Naturalmente não quero aqui diminuir em nada a violência e a catástrofe social que se abateram sobre as populações ameríndias: a invasão do continente que seria

conhecido como América foi, sem sombra de dúvidas, o maior genocídio jamais praticado neste planeta. Contudo, encarar este fenômeno unicamente como uma expansão agressiva do capitalismo em gestação somente pode nos levar ao costumeiro beco sem saída das descrições tradicionais do contato euro-indígena, descrições incapazes de apreender todas as dimensões da verdadeira expansão *biológica*, humanos incluídos, que foi a invasão europeia, e seu impacto para os nativos americanos, em geral, e para os Tupinambá em particular.¹

Está mais do que claro nos dias de hoje que o relativo isolamento geográfico dos ameríndios – e dos nativos da Oceania, vale recordar – representou um dos fatores determinantes para a sua derrota perante os europeus, fator bem mais importante, por exemplo, do que a potência bélica destes últimos.² É importante explorar um pouco esta questão, com vistas a uma melhor compreensão do contato interétnico no Brasil.

Os continentes eurasiático e africano formam uma enorme massa de terra razoavelmente contínua, o que permitiu uma grande quantidade de intercâmbios genéticos entre populações – vegetais, animais e humanas – bastante afastadas entre si. Isto, se por um lado permitiu a ocorrência de epidemias periódicas, das quais a peste negra é apenas o exemplo mais conhecido, por outro lado fez com que estas populações se tornassem extremamente adaptadas a um ambiente de acirrada competição. Como mostra Alfred

1 Sobre o conceito e as modalidades da expansão biológica europeia cf. Crosby, 1972; 1993 e Dean, 1996: 71-2.

2 Crosby, 1972; 1993; Dean, 1996; Diamond, 1997; Sournia e Ruffié, 1986.

Crosby,³ a substituição total ou quase total de populações americanas ou australianas pelas europeias não foi um apanágio da espécie humana, tendo ocorrido também com plantas e animais, o que revela que a conquista da América é parte de um processo bem mais amplo de trocas entre biotas anteriormente isoladas entre si.

Neste processo os grandes derrotados foram os povos ameríndios e australianos, e as explicações para a catástrofe não precisam ser exclusivamente biológicas: é verdade que as doenças do Velho Mundo foram o fator decisivo na conquista europeia, ao matar milhões de índios em um espaço de tempo extremamente reduzido, mas outros fatores também entraram em jogo. Jared Diamond⁴ sistematizou algumas das diferenças biogeográficas e culturais que possibilitaram a “blitzkrieg” que se abateu sobre os índios:

a) *As diferenças entre as biotas*: a capacidade de produzir alimentos em grandes quantidades a ponto de permitir a existência de excedentes é certamente um das condições para o desenvolvimento de sociedades urbanas complexas, e existem grandes diferenças entre os continentes no que concerne à distribuição de plantas e animais selvagens passíveis de domesticação. Conquanto os ameríndios tenham alcançado grandes sucessos na domesticação e manejo de várias espécies vegetais, os eurásianos foram muito mais bem sucedidos, especialmente no que diz respeito à produção de cereais, certamente a melhor matéria-prima já inventada para a produção de sociedades populosas e complexas.

3 Crosby, 1993; cf. também Sournia e Ruffié, 1986: 152.

4 Diamond 1997: 36-7.

O mais grave, contudo, foram as diferenças faunísticas: as extinções de grandes mamíferos em fins do Pleistoceno e princípios do Holoceno foram muito mais severas na América e Austrália do que na Eurásia e África; com isso os ameríndios ficaram privados da existência de possíveis animais de tração e, portanto, não desenvolveram uma série de tecnologias que seriam decisivas no momento do choque de culturas. Um exemplo é a roda, inventada para carros puxados por burros e vacas (e não por lhamas ou alpacas), e que permitiu o surgimento de uma engenharia mecânica totalmente inalcançável para os índios: “o não desenvolvimento da tecnologia da roda significava que o Novo Mundo ficava para trás em todos os processos de levantamento, tração, moagem e manufatura em que as polias, engrenagens, rodas dentadas e roscas têm um papel essencial”.⁵

b) *Facilidades para a difusão cultural e migrações*: tanto a difusão das inovações técnicas quanto os movimentos populacionais são facilitados na Eurásia, em virtude de uma peculiaridade geográfica: o eixo principal do continente eurasiático situa-se no sentido leste/oeste, o que fez com que a maior parte das grandes civilizações eurasiáticas estivessem localizadas em latitudes semelhantes, diminuindo sobremaneira as barreiras climáticas para a troca de animais e plantas domesticadas e para as migrações de populações humanas, bem como para a transmissão das inovações tecnológicas. O continente americano, por outro lado, tem seu principal eixo no sentido norte-sul: qualquer inovação cultural ou movimento populacional, embora não impossibilitado, está limitado pela presença de uma série de barreiras ecológicas e

5 Harris, 1990: 50.

climáticas advindas desta distribuição longitudinal das terras americanas.

c) *Tamanho dos continentes*: a própria extensão da Eurásia, muito maior que a da América, por si só representou uma vantagem comparativa para os europeus. Uma massa de terra maior permite a coexistência de um grande número de sociedades diferentes, e portanto um número potencialmente maior de inovações culturais e uma pressão maior no sentido de adotar tais inovações, simplesmente porque as sociedades que não fizeram isso foram eliminadas pela competição com sociedades mais agressivas.

Desta maneira fica claro que a tradicional pergunta “como é possível que um número tão reduzido de europeus possa ter conquistado e destruído populações tão grandes quanto as existentes na América?” deva ser substituída pela questão mais apropriada: “como é possível que alguns indivíduos e mesmo povos americanos tenham sobrevivido a um tal conjunto de circunstâncias desfavoráveis?”. A resposta a esta questão foge totalmente ao escopo deste livro, mas o que já foi dito mostra bem a complexidade dos fatores envolvidos no contato euro-indígena.

Não se pode esquecer, e este é um ponto fundamental para este trabalho, que os diferentes sistemas culturais nativos proporcionaram respostas também diferentes aos desafios apresentados pelo contato: assim, muitos povos centro-brasileiros, menos populosos e, por vezes, menos belicosos que os Tupinambá, foram muito mais bem sucedidos em resistir à catástrofe advinda do intercâmbio com os europeus. Segundo as interpretações tradicionais isto se deve ao “atraso” – nomadismo, ausência de agricultura – destes povos em relação aos Tupinambá, dificultando a exploração de seu trabalho

por parte dos europeus. Ora, além de fatores epidemiológicos (que serão discutidos adiante), é mais provável que o relativo “fechamento” metafísico para o exterior apresentado pelos povos centro-brasileiros tenha se constituído em fator decisivo para a sua sobrevivência.⁶

Dentre as desvantagens comparativas oriundas do isolamento geográfico e populacional, as doenças constituíram, certamente, o pior dos flagelos: os nativos americanos simplesmente não estavam preparados para resistir a algumas infecções para as quais eles não possuíam quaisquer anticorpos. As cartas jesuíticas, de forma tragicamente monótona, estão cheias de referências às incríveis mortandades provocadas pelos patógenos do Velho Mundo entre os Tupinambá. José de Anchieta, na “Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía” (escrita, provavelmente, em 1584), deixou-nos um claro testemunho acerca do impacto destas doenças para os índios:

“No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveiu uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu nêste gentio, que se dizia, que entre escravos e Índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses”.⁷

6 Viveiros de Castro, 1986: 30, e as páginas 90-3 deste livro.

7 José de Anchieta, “Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía” (1583?), *in* Anchieta, 1988: 364.

Em outro trecho do mesmo documento, o jesuíta é ainda mais explícito acerca da catástrofe:

“A gente que de 20 anos a esta parte é gasta-da nesta Baía, parece cousa, que se não pode crêr; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo; porque na 14 igrejas, que os padres tiveram, se juntaram 40.000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3.500 almas será muita”.⁸

Para os inicianos a mortandade era tão insólita que só poderia ser explicada como uma ação de Deus para punir os maus costumes dos nativos, o que era, sem dúvida, uma teoria bastante útil para o seu proselitismo religioso; contudo não eram apenas os “pecadores” que morriam:

“Os dias passados hizimos algunos christianos, de los quales algunos se tornaram a sus costumbres, y queriendo el Señor castigarlos, fué la mortandad en ellos tanta, qué fué cosa estranna, maiormente por los hijos y hijas más pequennas, los quales parecen no tener culpa; mas queriendo el Señor poblar la gloria y avisar los que quisiesen allá ir, de manera que guarden sus mandamientos, andam tam atemorizados, que los haze tornar de sus costumbres”.⁹

8 José de Anchieta, “Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía” (1583?), *in* Anchieta, 1988: 385.

9 Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra (Baía, 17/05/1552), *in* Leite, 1954 (I): 303.

Para Warren Dean as doenças fizeram com que a grande população Tupinambá da costa entre São Paulo e Rio de Janeiro se reduzisse a meros 4 ou 5.000 indivíduos em 1600, o que significa falar em um declínio populacional de aproximadamente 95 % em relação à provável população em 1500.¹⁰ É necessário perceber que não se tem notícia de grandes epidemias no Brasil das primeiras três ou quatro décadas de ocupação europeia. Parece certo que a explosão das epidemias em meados do século XVI está relacionada à política jesuítica de concentração de grandes populações indígenas nos aldeamentos, o que facilitava sobremaneira a ação dos patógenos.

Como mostra Francis Black, boa parte das infecções que contribuíram para a mortandade dos nativos brasileiros apresentam uma alta morbidade mas desaparecem com a recuperação ou morte do hospedeiro; assim é mais provável que a pessoa infectada morra antes de transmitir a doença a um grande número de outras pessoas.¹¹ As populações de caçadores-coletores denominadas de “tapuias” estavam, como um todo, mais capacitadas a resistir a estas epidemias que os Tupinambá: um grupo de tapuias infectado poderia ser extinto antes mesmo de encontrar com outro bando; não é à toa que os temíveis caçadores-coletores Aimoré tenham sido uma das poucas populações nativas do litoral e adjacências que resistiram à catástrofe.¹²

Isto dificilmente poderia ocorrer nas vastas redes de inter-relações formadas pelos muito mais populosos

10 Dean, 1996: 79; cf. também Ribeiro, 1996 a: 141-8 e Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 197-203..

11 Black, 1975.

12 Dean, 1996: 79.

Tupinambá, e esta característica foi evidentemente acirrada pela política de aldeamentos, que ao juntar, sistematicamente, dezenas de milhares de indivíduos despreparados para as doenças europeias em uma pequena área – onde, por exemplo, se respirava o mesmo ar dos doentes de tuberculose ou gripe – praticamente realizava um genocídio deliberado. Deve-se notar que, para os colonos, interessava que os índios, desde que “pacificados”, permanecessem vivos e capazes para o trabalho; para os jesuítas, contudo, isto pouco importava: “os jesuítas (...) não consideravam a morte física como algo importante, exceto com relação ao drama da salvação”.¹³

Era suficiente considerar que aqueles que não aceitavam o proselitismo jesuítico recebiam a “punição de Deus”, enquanto que os fiéis iriam “ao encontro de Deus”: “(...) porque los días passados permitió Dios que los niños bautizados se morieron pocos a pocos, por ventura que aquellos eran los que desta tierra estavam determinados para el cielo, y antes que la malicia los mudasse los llevó el Señor pera sí”.¹⁴ Referindo-se a um *principal* morto sete dias após ter recebido o batismo, escrevia o Padre Antônio Pires: “Enterrámoslo en una yglesia que teníamos hecha para los nuevamente convertidos. Algunos hechizeros lo quisieron estorvar mas no pudieron, y echaron fama que el santo bautismo lo matava, no conociendo que nuestro Señor le avía hecho muy gran merced en lo quitar dante ellos y llevarlo a su santa gloria, como se deve creer”.¹⁵ José de Anchieta demonstrou claramente esta posição ao

13 Dean, 1984: 22.

14 Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola (Baía, 27/12/1554), in Leite, 1954 (II): 134.

15 Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra (Pernambuco, 02/08/1551) in Leite, 1954 (I): 255.

batizar uma menina que havia nascido quase morta: “começou depois a menina a bolir pouco a pouco e viver e ainda estava viva quando de lá vim, ainda que eu mais quisera deixá-la no paraíso (...)”.¹⁶

Esta responsabilidade, contudo, não se esgota nesta ação indireta: os jesuítas foram os principais introdutores dos agentes infecciosos nas aldeias não atingidas pelos colonos europeus. Vivendo de forma rústica, falando aos índios pelas madrugadas e dispensando mesmo os pouquíssimos confortos disponíveis na época, os jesuítas eram, eles próprios, homens bastante doentes, principalmente de tuberculose e disenteria. Para infelicidade dos nativos, quanto mais doentes mais os padres se dispunham a realizar suas prédicas pelas aldeias, certamente em busca de uma gloriosa morte a serviço do Senhor. Manuel da Nóbrega, em 1558, descrevia esta prática que, para todos os efeitos, equivalia a uma verdadeira “guerra bacteriológica”:

“Forão este anno tantas doenças e trabalhos que ouve nesta casa que não saberei contar, porque todos os Padres achegarão às portas da morte e passaram per ignem et aquam. O Padre Francisco Pirez, depois do falecimento do P^e João Gonçalves, adoeceo tambem muito. O Irmão Antonio Rodrigues da mesma maneira, e porque não foi sangrado, foi sua infirmitade mais prolixa, porque lhe sayo aquele sangue em postemas e sarna por todo o corpo e durou muyto tempo; mas asi

16 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 229; cf. Evreux (1874 [1615]: 211-2), para a mesma prática entre os franceses do Maranhão.

não deixava de falar e tratar com os Índios o negócio de N. Senhor (...).¹⁷

A etnoepidemiologia Tupinambá era muitíssimo superior à dos jesuítas, já que os índios logo perceberam a relação existente entre a chegada daqueles homens e o surgimento de doenças novas e terríveis. Conquanto muitos índios conversos aceitassem a teoria jesuítica da ação divina, outros – especialmente pajés e caraíbas – utilizaram-se desta constatação para se contrapor à influência dos padres. Como lembra Viveiros de Castro, a própria água batismal, certamente imunda e infecta, constituía um poderoso meio de contágio, e o fato de ser muitas vezes administrada *in extremis* levou os índios a associarem, com bons motivos, o batismo com a mortandade que geralmente se seguia. Dizia Manuel da Nóbrega:

“Solamente de una cosa estamos espantados, que casi quantos bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de los ojos, otros de hinchazos; y tuvieron ocasión sus hechizeros de dezir que nosotros con el agua, con que los bautizamos, les damos la dolencia y con la doctrina la muerte”.¹⁸

A chegada dos padres a uma aldeia poderia ser motivo para um verdadeiro, e justificado, pânico entre os índios:

17 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres e Padres e Irmãos de Portugal (Baía, 05/07/1559) in Leite, 1954 (III): 62. Na mesma carta (p. 60) Nóbrega afirma que o padre João Gonçalves, já às portas da morte, havia sido “mandado, como digo, a Sancti Spiritus a doutrinar aquelas almas e bautizar os lactantes, porque a estes baptizamos logo, polo perigo que correm (...)”.

18 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Salvador, 10/08/1549) in Leite, 1954 (I): 143.

“Somente de huma derradeira que fizerão, na qual muito padecerão todos por si, os Padres e Irmãos, como os meninos, porque fugião os gentios delles como da morte e despejavão as casas e fogião pera os matos; outros queimavão pimenta por lhes não entrar a morte em casa. Levavão crux alevantada a que avião grande medo e vinhão alguns ao caminho a rogar aos Padres que lhes não fizessem mal, que passassem de largo amostrando ho caminho e, tremendo como a verga, não querião ouvir as pregações (...)”.¹⁹

Naturalmente os jesuítas não eram os únicos responsáveis pela difusão patogênica. As doenças sexualmente transmissíveis constituíram-se também em grandes ceifeiras de vidas: a liberdade sexual das índias, muitas vezes acompanhada de grande dose de pragmatismo no caso do sexo com os europeus, contribuiu bastante para a contaminação de doenças como a sífilis, que, embora já existisse na América, certamente teve sua ação agudizada em virtude da desagregação social e da própria “crise imunológica” provocada pelo surgimento das doenças europeias.²⁰

A catástrofe demográfica causada pelas epidemias foi tamanha que muitas áreas da Mata Atlântica que já haviam sido ocupadas e cultivadas pelos Tupinambá desenvolveram formações secundárias durante o século XVII, em um verdadeiro “renascimento” ecológico fugaz causado pela quase

19 Carta do P. Francisco Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra (Baía, 07/08/1552) *in* Leite, 1954 (I): 397; cf. também a citação de Francisco Pires nas páginas 136-7.

20 Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 200-1.

extinção dos antigos habitantes e pelo pequeno número de europeus e seus descendentes que os substituíram.²¹

Em escala menor a escravidão e as guerras também constituíram um fator da maior importância na expansão europeia. Homens como Mem de Sá, Bento Maciel Parente ou Domingos Jorge Velho, entre muitos outros, notabilizaram-se pelos grandes massacres promovidos contra várias populações indígenas. Entre os muitos testemunhos da devastação destaca-se o de Mem de Sá, que em 1570 descrevia sua guerra contra os Tupiniquim de Ilhéus, em um relato que sintetiza a doutrina militar portuguesa, aplicada muitas outras vezes:

“Neste tempo veio recado ao governador como o gentio Topenequim da capitania dos Ilhéus se levantara, e tinha mortos muitos cristãos e destruídos e queimados todos os engenhos de açúcar (...) fui com pouca gente que me seguiu, e na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar numa aldeia que estava sete léguas da vila (...) e ante manhã, duas horas, dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir, e a vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás, e, por se o gentio ajuntar e me vir seguindo ao longo da praia, lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado ao mar costa brava / mandei outros índios atrás deles e gente solta, que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum Topenequim ficou vivo, e todos os trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia, por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua; fiz outras muitas saídas em que des-

21 Dean, 1996: 79-107.

truí muitas aldeias fortes e pelejei com eles outras vezes, em que foram muitos mortos e feridos, e já não ousavam estar senão pelos montes e brenhas, onde matavam os cães e galos, e, constringidos da necessidade, vieram a pedir misericórdia e lhes dei pazes, com condição que haviam de ser vassallos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos, tudo aceitaram e fizeram e ficou a terra pacífica em espaço de trinta dias (...).²²

Um contraponto poético à *secura* do relato de Mem de Sá é dado por José de Anchieta, que em *De Gestis Mendi de Saa*, celebra em versos a duvidosa glória dos conquistadores portugueses:

“(...) Acende-se mais a mais a coragem do chefe
e seus bravos: derrubam a golpes mortais, muitos
selvagens.
Ora decepam braços enfeitados com penas de pássaros,
ora abatem com a lâmina reluzente cabeças altivas,
faces e bocas pintadas de vermelho urucum,
ora partem as frentes salientes entre as covas das têmeoras
e encham o Tártaro triste dessas vidas orladas.
Soam armas e golpes e gemidos e baques de corpos.
Aqui e ali jazem cadáveres de inimigos, crivados
de chagas profundas, empastados de pó: a sangueira
cobre os arraiais e espumante se embebe na areia.
Não sustenta mais o embate, assim dizimada,
a horda selvagem. Volta as costas e em fuga apressada
abandona as cercas e escapa por portas bem conhecidas.
Mal puderam os inimigos fugir às lanças e temidas espadas
e salvar a vida acolhendo-se à segunda trincheira,
inútil refúgio do desespero (...)

22 “Instrumentos dos Serviços de Mem de Sá”, 1570, in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 179.

(...) Seria longo referir os golpes de cada um dos guerreiros, as vidas que despenharam nos abismos da terra. As armas lançaram no inimigo extermínio medonho. O sangue correu em riachos que espumejavam: muitos tombaram passados ao fio da espada, muitos, de mão e pescoço presos, carregaram cadeias. Domado ficou assim seu furor indomável. Cessou finalmente o terror, a altivez e ameaças dos bárbaros; e voltou aos lusos a paz suspirada. (...).²³

O trecho em que Mem de Sá afirma “mandei outros índios atrás deles...” deve nos servir de alerta contra os perigos da “vitimização” dos índios, perigos que, por vezes, reduzem a história do contato interétnico à crônica de uma extinção. Sem desejar, em nenhuma hipótese, amenizar a responsabilidade europeia pelo massacre dos Tupinambá e de outros povos, como os tapuias do sertão nordestino ou os Guarani da região das Missões, o fato é que *a maior parte dos exércitos “europeus” que lutaram contra os índios “brabos” durante os primeiros séculos era formada por índios e mamelucos*. Na conquista dos Tupinambá do Maranhão e Pará em princípios do século XVII, por exemplo, Bento Maciel Parente “(foi) desde o Maranhão com oitenta homes, e seiscentos índios frecheiros das aldeas do Maranhão e fez neste gentio grandes estragos (...)”.²⁴

Bento Maciel Parente, grande matador de índios, teve um filho natural, o mameluco Vital Maciel Parente, que agiu da mesma forma: em 1679 partiu de São Luís no comando de trinta canoas e um barco grande com 140 soldados à europeia

23 José de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa* (1560?), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 178-9; cf. Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 174-92 para outros testemunhos do extermínio indígena, bem como Gomes, 1988 e Leonardi, 1996.

24 Silveira, 1974 (1624): 38.

e 470 índios aliados em direção ao Ceará para combater os tapuias *Taramambeses* (os Tremembé, ainda existentes) que dominavam o litoral norte cearense. Lá chegando “surpreenderam os Taramambeses descuidados, e tal foi o furor dos assaltantes que não perdoaram a sexo nem a idade. Os índios aliados, travando das crianças pelos pés, matam-nas cruelmente, dando-lhes com as cabecinhas pelos troncos das árvores; e de uma maloca de trezentos, só escaparam trinta e sete inocentes !”²⁵

As guerras contra os índios de Piratininga e São Vicente no século XVI foram feitas com tropas formadas em sua maioria por índios aliados aos portugueses, e a grande guerra dos Tamoios reuniu enormes contingentes de índios inimigos entre si.²⁶ Anchieta, em sua visita à aldeia de Iperoig (1563), um dos centros da resistência dos Tamoio (*Tamuya*), teve a oportunidade de conhecer os fundamentos das atitudes dos Tupinambá em relação aos europeus. Fica bem nítido a partir de seu relato que os índios pautavam suas ações com base no lugar central ocupado pelo complexo guerra/vingança na sociedade Tupinambá, lugar que não se limita aos aspectos militares mas que avança sobre todas as esferas da vida.²⁷

Os interlocutores de Anchieta deixaram claro que aquilo que os movia à guerra com os portugueses era unicamente o ódio aos seus inimigos tradicionais que haviam se aliado aos lusitanos; no momento em que estes, pressionados pelo acelerado processo de transformação de aliados em escravos,

25 Carta de Inácio Coelho da Silva, Governador do Maranhão, ao Príncipe Regente de Portugal (Maranhão, 22/09/1679), in Varnhagen, 1975 (1854-7, t. III): 242-3.

26 Leonardi, 1996: 190-9; Monteiro, 1994: 17-85.

27 Fernandes, 1970; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985; Fausto, 1992.

erguiam-se contra os portugueses, os Tamoio rapidamente tentaram fazer a paz como um meio de retirar alguma vantagem militar. Diz Anchieta:

“Visitámos ambas as aldeias e, entre eles, eu falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que se alegrassem com a nossa vinda e amizade: que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que lhes desse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras cousas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem êste escalão não querem subir ao céu, e a principal razão que os moveu a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos Cristãos, aos quais sempre levaram de vencida fazendo-lhes muitos danos, nem necessidade que tivessem de suas cousas, porque os Franceses que tratam com eles lhas dão em tanta abundancia, assim roupas, como ferramentas, arcabuzes e espadas, que as podem os Cristãos comprar a eles, mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que até agora foram nossos amigos, e pouco ha se levantaram contra nós outros (...), dos quais, porque sempre foram vencidos e maltratados com favor dos Portugueses, queriam eles agora com o mesmo favor ser vencedores e vingar-se bem deles, matando e comendo à sua vontade, dizendo que até agora nos haviam feito muito mal, com seus saltos contínuos, porque lhes estorvavamos a passada a seus inimigos. Que deles desejavam vingar-se, e não de nós outros, mas daqui em diante não nos lembrassemos mais das guerras passadas, pois tambem lhes haviamos morto muito dos seus, mas que todo o nosso furor se

convertesse contra os Tupis, que tão sem razão se haviam alevantado contra nós outros, etc.”²⁸

As próprias bandeiras paulistas eram expedições claramente pluriétnicas; não apenas eram os próprios paulistas, em grande porcentagem, descendentes dos antigos habitantes como arrastavam junto a si centenas de escravos índios: a famosa bandeira de Raposo Tavares, por exemplo, era composta por 150 paulistas, em grande parte mamelucos, e 1.500 índios.²⁹ Na grande batalha de Mbororé (1641), quando os Tapés, com muitas armas europeias, destroçaram a bandeira de Jerônimo Pedroso de Barros, as tropas paulistas ocupavam 130 canoas com trezentos brancos e mamelucos e seiscentos índios.³⁰

A feição militar da escravidão indígena transparece abertamente no fato de que os proprietários paulistas de escravos índios chamavam-nos de *frecheiros*: “(...) os trabalhos a que os homens mestiços e indígenas eram habitualmente obrigados parecem ter sido atividades de sua preferência ou a que, pelo menos, estavam acostumados – caçar para subsistência, fazer e manejar canoas e atacar inimigos”.³¹

Os índios e europeus que lutavam lado a lado muitas vezes tinham uma ideia bastante diferente acerca dos objetivos da guerra. Em 1631 o jesuíta Luiz Figueira escrevia a respeito

28 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, in Anchieta, 1988: 209.

29 Monteiro, 1994: 75; cf. também Leonardi, 1996: 192.

30 Monteiro, 1994: 76.

31 Dean, 1996: 105.

da guerra contra holandeses, ingleses, franceses e seus aliados índios no Maranhão e Grão-Pará:

“No princípio de 629 teve notícia de sua estada (*dos holandeses*) o capitão de Pará, Manuel de Souza Dessa. Mandou lá o capitão Pero da Costa (...) dando-lhe 30 ou 40 soldados portugueses e oitocentos índios flecheiros em 40 canoas. Chegou Pero da Costa ao sítio dos inimigos. Fez uma cava defronte do seu forte, a tiro de arcabuz, e nela se meteu com sua gente. Teve logo notícia que em certa aldeia estavam 7 ou 8 holandeses. Manda lá vinte portugueses com alguns flecheiros índios para os tomarem. Sendo lá, acharam-se com 48 inimigos; mas nem por isso os nossos fizeram pé atrás, antes arremeteram a eles com ânimo. E durou o conflito duas horas em uma campina, na qual ficaram 2 portugueses mortos, e outros feridos; e da parte dos contrários, outros 2 mortos, e outros também feridos. E toda a desgraça foi, que os índios, que iam com os portugueses, vendo os naturais, que acompanhavam os holandeses, lançaram-se a eles, e os perseguiram, fazendo neles grande matança, desamparando os portugueses, que em desigual número pelejavam contra os holandeses, havendo poucos índios, que ajudavam. E uns e outros pelejaram, até que, cansados de uma e outra parte, se foram apartando”.³²

Muitos índios brasileiros, aliás, lutaram em Angola durante a guerra entre portugueses e holandeses: em 1628 a expedição de Salvador Correia de Sá que reconquistou An-

32 Luiz Figueira, *Relação de varios sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará* (1631), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 187-9.

gola contava com índios Tupinambá, que tiveram que lutar contra os tapuias do Nordeste que batiam-se pelos holandeses.³³

Frequentemente, alguns índios (os *pombeiros*) agiam por conta própria, caçando e escravizando outros índios e vendendo-os aos portugueses, como informava, em princípios do século XVII, o padre Francisco Carneiro: “pombeiros dos brancos, que de contínuo andam nestes saltos e caça de índios, como se foram feras”.³⁴ Estes “pombeiros” – que podiam pertencer a vários povos indígenas – eram também chamados, de forma curiosa mas nada surpreendente, “tupis”.³⁵ Um jesuíta das missões no Paraguai destruídas pelos paulistas, Justo Mancilla, escrevia em 1629 a respeito destes índios preadores:

“ (...) los Tupys, yndios solos sin Portugueses, muchas vezes se juntam en tropas muchos, yendo a maloquear, y a traer por fuerza los indios, que pudieron, hiriendo, y matando con mucha crueldad, segun sus amos los enseñan. (...) viniendo nosotros a S. Pablo vimos por el Camino los humos de una compañía de tupis, que assi solos sin Portugueses, yvan a cativar gente, con orden, y mandato de sus amos”.³⁶

Estes índios eram muitas vezes formalmente contratados para o trabalho de caçar outros índios: Francisco Cubas Preto dizia em seu testamento (1672) que “fiz um concerto com um índio da aldeia de Marueri por nome Marcos a quem dei armação, todo aviamento e dois negros do gentio

33 Ribeiro, 1992: 48.

34 *Apud* Zenha, 1970: 53; cf. Dean, 1996: 85; Leonardi, 1996: 191-7.

35 Zenha, 1970: 197-205.

36 *Apud* Zenha, 1970: 198 e 204.

da terra para me trazer a gente que com isso adquirisse para o que lhe dei uma espingarda para si, quer trouxesse gente quer não, e nada mais por uma nem por outra coisa”.³⁷

A utilização do pendor guerreiro dos nativos em função dos interesses militares e escravistas europeus ajudou a extinguir uma das instituições fulcrais dos Tupinambá: a antropofagia; aparentemente as demandas portuguesas por prisioneiros vivos alteraram “a hierarquia de prestígio e aumentaram temporariamente a capacidade de sobrevivência daquelas tribos que colaboravam mais intimamente com o tráfico escravo”.³⁸ O Frei Vicente do Salvador também apontou esta modificação cultural ocasionada pelo contato: “os que podem cativar na guerra levam para vender aos brancos, os quais lhe compram por um machado ou foice cada um, tendo-os por verdadeiros cativos, não tanto por serem tomados em guerra, pois não consta da justiça dela, quanto por a vida que lhes dão, que é maior bem que a liberdade”.³⁹

A ação jesuítica também foi fundamental para o fim da antropofagia, encarada por Viveiros de Castro como uma atividade complementar em relação à guerra e a vingança: “forma máxima da vingança, o canibalismo não era entretanto sua forma necessária. O gesto crucial da vingança guerreira era o esfacelamento do crânio do contrário, ritualmente executado pelo matador”.⁴⁰ A vingança deveria ser exercida mesmo quando não fosse possível a realização do ritual: Yves d’Evreux conta que os Tupinambá desenterraram o cadáver de uma cativa tapuia, falecida de morte natural, e executaram

37 *Apud* Monteiro, 1994: 90.

38 Dean, 1996: 86.

39 Salvador, 1965 (1627): 95.

40 Viveiros de Castro, 1992 a: 58.

o esfacelamento do crânio, mesmo correndo o risco de sofrerem punições.⁴¹

A relativa facilidade com que a antropofagia foi abandonada pelos Tupinambá foi vista por alguns, de forma bastante ingênua, como uma simples imposição europeia.⁴² Ora, o fundamental para o sistema cultural, *naquilo que se refere à esfera masculina da sociedade*, era a guerra e a vingança, e não o canibalismo, como já foi demonstrado pela antropologia.⁴³ Penso que esta constatação⁴⁴ reforça a ideia, defendida no capítulo III deste livro, de que o ritual canibal é uma esfera feminina por excelência, e não masculina. Como veremos adiante, a questão do abandono do canibalismo não foi nada pacífica entre as mulheres Tupinambá, colocando em choque duas estratégias femininas diferentes a respeito das relações com os europeus.

Ainda tratando do papel dos povos indígenas como agentes do processo de colonização, é importante atentar para o complexo caso da sociedade formada no planalto paulista. Segundo Warren Dean, as bandeiras paulistas devem, necessariamente, ser vistas dentro do contexto da manutenção de uma esfera vital da sociedade Tupinambá, qual seja o valor guerreiro:

“É difícil evitar a impressão, por exemplo, de que as bandeiras representavam uma adaptação da predileção tupi por aventuras militares. (...) Quando se considera o quanto era insignificante a produção de trigo e

41 Evreux, 1874 (1615): 214.

42 Fleischmann *et al.*, 1990-1: 143.

43 Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985.

44 Cf. também Viveiros de Castro, 1992 a.

açúcar comparada à ampla depredação do reservatório da mão-de-obra, fica-se a perguntar se a questão de capturar grupos tribais remotos pode ter sido não para colocá-los a trabalhar mas para conquistar, através da captura em si, o mesmo tipo de honraria que dinamizava a sociedade tupi”.⁴⁵

John Monteiro, que estudou as bandeiras com muito maior profundidade do que Dean, dificilmente concordaria com a ideia de que a produção econômica fosse irrelevante como motivo para as bandeiras: aliás, todo o argumento de *Negros da Terra* está construído com base na constatação de que as bandeiras, ao contrário do que afirma a historiografia tradicional, cumpriam uma vital função econômica para o próprio planalto paulista:

“O ponto de partida é a simples constatação de que as frequentes incursões ao interior, em vez de abastecerem um suposto mercado de escravos índios no litoral, alimentavam uma crescente força de trabalho indígena no planalto, possibilitando a produção e o transporte de excedentes agrícolas; assim, articulava-se a região da chamada Serra Acima a outras partes da colônia portuguesa e mesmo ao circuito mercantil do Atlântico meridional”.⁴⁶

Mesmo assim, Monteiro reconhece que as bandeiras não se constituíam unicamente em função da economia:

45 Dean, 1996: 104-5.

46 Monteiro, 1994: 8.

“(…) deve-se ressaltar que a dimensão e o significado do trabalho indígena em São Paulo não se limitavam à mera lógica comercial. Na verdade, praticamente todos os aspectos da formação da sociedade e economia paulista durante seus primeiros dois séculos confundem-se de modo essencial com os processos de integração, exploração e destruição de populações indígenas trazidas de outras regiões”⁴⁷.

De minha parte, não vejo qualquer contradição entre as posições de Dean e Monteiro: considerações econômicas de fundo europeu articularam-se com os métodos de obtenção de *status* e prestígio herdados dos Tupinambá (relacionados à guerra e ao acesso à força de trabalho feminina) em uma construção cultural totalmente nova, diferente tanto da matriz europeia quanto da indígena.

Fica quase impossível entender este fenômeno dentro das perspectivas mais tradicionais a respeito do contato, perspectivas que encaram os índios como marionetes dos interesses europeus. Segundo tais visões o que ocorreu nos primeiros séculos do Brasil – e que continua ocorrendo em algumas regiões – foi a *substituição* de um sistema cultural, o Tupinambá, por outro, o europeu. Acredito que este “paradigma da substituição” (cf. p. 24) está profundamente equivocado, e deve ser substituído por uma visão que incorpore de fato o impacto das sociedades indígenas para os europeus que aqui se instalaram, e não apenas no território do imaginário, mas em todos os aspectos da vida. Sabe-se, por exemplo, que no final do período colonial uma boa parte dos domicílios rurais em Minas Gerais estava organizada da mesma forma

47 Monteiro, 1994: 8-9.

que as malocas: “(...) o espaço era indiviso, fogueira no centro, e nele habitavam cerca de trinta pessoas, homens, mulheres e crianças, à moda indígena”.⁴⁸ Ora, não vejo como não se relacionar esta característica, importantíssima aliás, com o modo de vida dos conquistadores daquele território, majoritariamente mamelucos paulistas e seus índios.

O caso de São Paulo é, neste sentido, exemplar. Na década de 1690 um representante da Coroa portuguesa, Bartolomeu Lopes de Carvalho, fazia uma defesa do cativo indígena em São Paulo, certamente reproduzindo o raciocínio dominante entre os senhores de escravaria nativa. Neste relato fica demonstrada a persistência de vários aspectos do modo de vida tupi quase duzentos anos depois dos primeiros contatos, notadamente naquela camada de indivíduos que não possuíam escravos, certamente uma grande parcela da população paulista:

“Senhor o que só digo é que carece muito aquelas Capitánias deste mesmo gentio quer liberto quer cativo porque sem eles nem Vossa Magestade terá minas nem nenhum outro fruto daquelas terras por ser tal a propriedade daquela gente, que o que não tem gentio para o servir vive como gentio sem casa mais que de palha sem cama mais que uma rede, sem ofício nem fábrica mais que canoa, linhas, anzóis e flechas, armas com que vivem para se sustentarem e de tudo o mais são esquecidos, sem apetite de honras para a estimação nem aumento de casas para a conservação dos filhos...”⁴⁹

48 Vainfas, 1997: 226.

49 Bartolomeu Lopes de Carvalho, *apud* Monteiro, 1994: 135.

“(…) porque sem eles nem Vossa Magestade terá minas...”; esta frase do representante da Coroa revela bem o interesse principal da metrópole em relação aos moradores de São Paulo: estes deveriam, em primeiro lugar, encontrar minerais preciosos. Esta, contudo, não era nem de longe a prioridade dos paulistas, já que estes permaneceram, ao menos até fins do século XVII, basicamente interessados no “ouro vermelho”, os escravos índios. Como mostra John Monteiro, não existiam índios nas zonas auríferas por ocasião da corrida do ouro que se inicia em 1690, e isto porque todos já haviam sido mortos ou escravizados pelos paulistas:

“Na região de São Paulo, a busca da prata, do ouro e das esmeraldas articulou-se fundamentalmente à procura de cativos indígenas. (...) A pesquisa de minérios ocasionou um sem-número de viagens ao sertão, algumas delas financiadas pela Coroa (...). A maioria, no entanto, obteve financiamento particular. De fato, a Coroa mostrava-se pouco disposta a fazer grandes despesas com buscas que traziam bem mais índios do que metais ou pedras preciosas, preferindo incentivar tais expedições com títulos honoríficos”.⁵⁰

O descompasso entre as intenções metropolitanas e as dos paulistas ficou bem evidenciado em 1607, quando um grupo de mamelucos que guiava um especialista em mineração enviado pelo governador matou-o e sumiu com as amostras; para Warren Dean, eles “havam chegado à sensata conclusão

50 Monteiro, 1994: 96-7.

de que, se o ouro fosse descoberto, seriam escravizados junto com seus cativos”.⁵¹

Fatos como este mostram a necessidade de se abordar a sociedade construída com base na interação entre europeus e índios a partir de um paradigma que escape às camisas-de-força do “sistema mundial” e do “antigo sistema colonial”, e que busque reconhecer as características específicas daquela sociedade, características que estão, em grande medida, ligadas às estruturas tradicionais das sociedades indígenas.

2. A FORMAÇÃO DE UM SISTEMA INTERÉTNICO

As relações entre os europeus e os Tupinambá atingiram um tal grau de aprofundamento, que nos permite reconhecer a existência de um sistema de relações sociais cujas regras podem, e devem, ser detectadas. Patrick Menget propôs uma sistematização das relações entre os grupos locais nas sociedades das terras baixas sul-americanas que pode ser extremamente útil como ponto de partida para a compreensão do complexo e dinâmico processo de contato no Brasil, processo que, aliás, não terminou. Levando-se em consideração que a unidade social mínima é o grupo local, grupo que almeja (através da preferência pela endogamia local, por exemplo), mas não alcança uma autonomia em relação ao exterior, fica claro então que estes grupos precisam estabelecer relações com unidades do mesmo tipo ou de tipo diferente.

Para Menget, deve-se chamar *sistema social homogêneo* ao “conjunto de grupos locais de mesma natureza, que mantêm relações regulares por um período suficientemente longo,

51 Dean, 1996: 105.

independentemente da natureza destas relações”. Alguns exemplos de sistemas sociais homogêneos seriam dados pelas sociedades do Alto Xingu, que apesar de se diferenciarem bastante étnica e linguisticamente partilham de um mesmo complexo cultural; e pelos Bororo, que no passado estavam divididos em um grande número de grupos locais que partilhavam a mesma organização espacial das aldeias, a mesma língua e as mesmas noções cosmológicas e sociológicas; também conjuntos de um nível superior, multicomunitários, como os Shuar e os Yanomami devem ser considerados como um sistema homogêneo.⁵²

Por outro lado um *sistema social heterogêneo* compreende “unidades de tipos diferentes, seja porquê não partilham a mesma cultura ou os mesmos objetivos, seja porquê o sistema inclui unidades de categoria e nível diferentes”. Exemplos de sistemas heterogêneos seriam dados pelos Xinguanos e seus inimigos que vivem nas adjacências; e o sistema do Uaupés, multilíngue e hierárquico, onde os grupos ribeirinhos são ordenados hierarquicamente e se opõem coletivamente, de forma também hierárquica, aos caçadores-coletores Makú. Assim Menget percebe duas possibilidades de sistemas heterogêneos: um formado por mera justaposição – como os Xinguanos e seus inimigos ou os Kaiapó e seus inimigos Tupi, Karajá e Karib – e outro baseado em ligações orgânicas permanentes, como no Uaupés ou no sistema formado pelos cavaleiros Guaicuru (Kadiwéu), os agricultores Terena, e os escravos obtidos pelos primeiros.⁵³

Estas definições parecem se adequar bem ao que sabemos sobre as relações entre os grupos locais Tupinambá

52 Menget, 1985: 136.

53 Menget, 1985: 136-7.

e entre estes como um todo e o exterior. As sociedades tradicionalmente denominadas Tupinambá (cf. pp. 53-5) formavam um sistema homogêneo baseado em uma língua, em uma adaptação ecológica particular e em uma organização social idênticas e, o que é ainda mais importante, compartilhando traços fundamentais do complexo guerra/vingança/antropofagia. Os grupos locais dependiam diretamente uns dos outros para a sua reprodução, tanto em termos matrimoniais – embora sempre se buscasse o casamento endogâmico – quanto em relação ao fornecimento de inimigos a serem mortos, aprisionados e devorados. A total cumplicidade – evidenciada nos diálogos travados entre o matador e o cativo no terreiro – entre os inimigos que se entredevoram mostra com clareza que, como diz Roque Laraia: “(...) tanto a vítima como o matador são partes integrantes de um mesmo sistema cultural. Em outras palavras, o inimigo também fazia parte da sociedade Tupinambá”.⁵⁴

O inimigo ideal de um Tupinambá era sempre outro Tupinambá, alguém que não apenas compreendesse totalmente o significado do ritual antropofágico como também desejasse tal morte gloriosa.⁵⁵ Do ponto de vista do cativo morto, o repasto canibal representava a forma ideal de rito funerário: para os Tupinambá a perspectiva de ser enterrado e comido pelos bichos era pavorosa, o que explica a recusa de muitos prisioneiros à ajuda oferecida pelos europeus para sua salvação. O sentimento dos prisioneiros em relação à devoração foi bem descrito por Fernão Cardim:

54 Laraia, 1986: 205.

55 Viveiros de Castro, 1992 a: 45.

“(…) e assim (*o prisioneiro*) vai engordando, sem por isso perder o somno, nem o rir e folgar como os outros, e alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser regatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comida de bichos”.⁵⁶

Um Tupinambá, às portas da morte sete dias após o batismo também expressou o horror ao apodrecimento:

“Dixo una su hermana, que se halló presente a su muerte, al P. Navarro, que le avía dicho el muerto antes que perdiessse la habla: ‘Hermana, no veys?’ Y ella le respondió que no veyá nada; y tornándole a preguntar lo mismo, ella le respondia de la misma manera, hasta que él con grande alegría le dixo: ‘Veo, Hermana mía, los gusanos holgando en la tierra, y en los cielos grandes alegrías y plazer. Quédate en hora buena que me quiero yr’, y assí acabó”.⁵⁷

A referência aos vermes da terra me faz ter muitas dúvidas quanto à natureza cristã do “céu” visto pelo nativo: acho que é mais provável que o morto estivesse se referindo ao *Guajupιά*, o lugar para onde iriam os grandes guerreiros e principais (e, por vezes, suas mulheres), e que se pautava pelo sexo sem as limitações da proibição do incesto e da necessidade da afinidade, pelas danças, cantos e vinhos e pela ausência de trabalho, nada tendo a ver com o paraíso cristão.

56 Cardim, 1978 (1625): 114.

57 Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra (Pernambuco, 02/08/1551) in Leite, 1954 (I): 255.

Os Tupinambá também faziam parte de um sistema social heterogêneo semelhante ao dos Xinguanos e seus inimigos, isto é, em que a diversidade de povos que os cercavam e que não compartilhavam de sua cultura era simplificada através da definição “tapuias”: “tão selvagens que, dos outros bárbaros, são havidos por mais que bárbaros”, disse Gabriel Soares de Souza reproduzindo um modelo nativo de apreensão da alteridade.⁵⁸ Entre os Tupinambá e os “tapuias” as relações, embora frequentes – daí formarem um sistema – jamais, ao que sabemos, se expressaram de maneira orgânica, permanecendo ao nível da predação mútua, pelo menos até a chegada dos europeus.

Por outro lado as relações entre os Tupinambá e os europeus acabaram por formar um novo sistema heterogêneo, desta feita mais semelhante ao segundo tipo proposto por Patrick Menget, em que as relações se apresentam de forma orgânica – europeus e Tupinambá rapidamente tornaram-se interdependentes – e hierarquizada. É a constituição deste sistema social heterogêneo que me interessará neste último capítulo, particularmente no que se refere a alguns aspectos relevantes para as vidas das mulheres Tupinambá.

Neste processo extremamente complexo e dinâmico abriam-se três diferentes alternativas de atuação para os Tupinambá que eram colhidos pelo contato.⁵⁹ A primeira delas foi tentada, sem sucesso, pelos índios da Guanabara, da Paraíba, do Maranhão, entre outros: a resistência guerreira. Os imperativos culturais da guerra e da vingança impediram

58 Souza, 1971 (1587): 79; o autor se refere neste trecho especificamente a um dos grupos incluídos entre os tapuias, os Aimoré. Sobre os tapuias cf. Dantas *et al.*, 1992.

59 Fernandes, 1975: 27-30.

grandes confederações estáveis antieuropeias, e o que se viu foram exércitos índios contra exércitos índios, com um dos lados, e às vezes os dois, sendo “controlado” pelos europeus. Naturalmente os grupos Tupinambá que não contavam com a aliança com os europeus tinha chances mínimas contra as tropas euro-índigenas, e a grande maioria dos que persistiram na luta acabaram mortos ou se renderam ao aldeamento e ao trabalho forçado.

Um testemunho dos mais importantes a respeito da total necessidade que tinham os Tupinambá de aliados europeus a fim de resistir ao assédio dos portugueses com seus mamelucos e índios foi dado por Japi-açu, o maior dos *principais* dos Tupinambá do Maranhão ao receber François de Rasilly, em 612:

“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 (*os portugueses*), nossos inimigos mortais, e havámos 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”.⁶⁰

60 Abbeville, 1975 (1614): 59-60.

O fim do apoio europeu representava, para os Tupinambá, o fim das esperanças de resistir aos portugueses; em 1654, por exemplo, Antonio Paraupaba, Potiguara do Rio Grande do Norte que havia se aliado aos holandeses contra os portugueses, fazia um apelo desesperado e inútil aos Estados Gerais em busca de auxílio. Após a derrota holandesa, os Potiguara refugiaram-se no sertão de Ibiapaba em condições miseráveis:

“Sendo por isso o suplicante enviado a VVas. Exas. por aquela Nação que se refugiou com mulheres e crianças para *Cambressive* no Sertão além do Ceará a fim de escapar aos ferozes massacres dos Portugueses; para asseverar a VV. EExas. em nome daquelas infelizes almas, não somente a constância da sua fidelidade, como também que procurarão a sua subsistência pelo espaço de dois anos, e mesmo mais, nos sertões, no meio de animais ferozes, conservando-se à disposição deste estado e fiéis à Religião Reformada que aprenderam e praticam; contanto que V. Exas. se dignem garantir-lhes igualmente que no fim do dito prazo poderão esperar auxílio e socorro de V. Exas. Se lhes faltar esse auxílio, aquele povo tem necessariamente de cair afinal nas garras dos cruéis e sanguinários Portugueses, que desde a primeira ocupação do Brasil têm destruído tantos centenaes de mil pessoas da sua nação (...).”⁶¹

A segunda alternativa se apresentava na forma de migrações para áreas ainda não atingidas pelos portugueses, e

61 “Primeira Exposição de Paraupaba, em 1654”, in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 231.

talvez esta tenha sido a alternativa preferida pela maioria dos grupos, embora esta sugestão seja de impossível verificação. Alguns Tupinambá do Rio de Janeiro, após a derrota da Confederação dos Tamoios, migraram em direção ao interior e mesmo para Santa Catarina (onde venceram os Carijó e foram destroçados pelos portugueses) e para a Bahia.

Grupos de Tupinambá fugitivos de Pernambuco e da Bahia ocuparam o Maranhão e o Pará, onde travariam contatos íntimos com franceses e outros europeus a partir da segunda metade do século XVI. Durante o século XVII, após a expulsão dos franceses do Maranhão, estes Tupinambá iniciariam uma grande revolta contra os portugueses que se espalharia até o Pará; nesta revolta, de forma fugaz e insólita, grupos Tupinambá e de tapuias se uniram contra os portugueses, mas a morte do chefe Tupinambá *Cabelo de Velha* acabou por fazer a confederação se romper e ser destruída. Os sobreviventes seriam escravizados e, por fim, quase extintos pelas epidemias dos aldeamentos e pelas guerras, sendo também utilizados com sucesso pelos portugueses como caçadores de índios bravos.⁶²

Estas fugas, muitas vezes, estavam relacionadas à busca pela *Terra sem Mal*; não é o caso de, neste trabalho, discutir a polêmica questão do significado da Terra sem Mal para os Tupinambá,⁶³ mas é importante notar que a fuga era uma das poucas estratégias de resistência às guerras, doenças e escravização disponíveis, e com a competição entre pajés e jesuítas todo um terreno ficou aberto para os discursos

62 Sobre as migrações dos Tupinambá após o contato cf. Fernandes, 1989: 25-53.

63 Cf. Clastres (Heléne), 1978; Fausto, 1992: 386-8; Métraux, 1950: 328-66; Monteiro, 1992: 481-2.

messiânicos pronunciados pelos caraíbas, grandes pajés que gozavam de trânsito livre entre as comunidades locais:

“En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las aguijadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize e promete, con que los engaña (...).”⁶⁴

O mais interessante a respeito da Terra sem Mal é a possibilidade de alcançá-la *ainda em vida*,⁶⁵ o que certamente forneceu aos Tupinambá fugitivos uma justificação emocional absolutamente necessária para o enfrentamento das agruras de migrações que poderiam atingir milhares de quilômetros em meio a inúmeros perigos. Aliás, o termo *yvy marã ey* que, para os Guarani modernos, significa “Terra sem Mal”, nos séculos XVI e XVII tinha provavelmente o sentido de “solo intacto, que não foi edificado”, o que nos deve deixar de sobreaviso

64 Informação das Terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra (Bahia, agosto [?] de 1549) in Leite, 1954 (I): 150-1.

65 Clastres (Heléne), 1978: 30-2.

acerca de um caráter exclusivamente místico da busca da Terra sem Mal.⁶⁶

Para Florestan Fernandes, os Tupinambá puderam manter bem o seu modo de vida enquanto os brancos ainda eram poucos, mas:

“Quando as situações complicaram, o sistema organizatório tribal não se diferenciou internamente, modificando-se com elas. Ao contrário, manteve-se relativamente rígido e impermeável às exigências impostas pelo crescente domínio dos brancos. Isso fez com que tivessem de escolher entre dois caminhos: a submissão, com suas consequências aniquiladoras da unidade tribal, ou a fuga com o isolamento”.⁶⁷

É de se duvidar desta rigidez “impermeável” quando pensamos, por exemplo, no caso dos pombeiros ou dos cativos índios que participavam, muitas vezes com grande entusiasmo, das guerras movidas pelos portugueses contra os índios livres. Contudo, e embora se recuse hoje a ideia da “impermeabilidade”, Fernandes está correto ao salientar o caráter subordinado da inserção Tupinambá no novo mundo euro-índigena, subordinação moldada pelo caráter heterogêneo e estratificado do novo sistema social. Não obstante, a sociedade Tupinambá mostrou-se suficientemente flexível ao ponto de construir um outro sistema heterogêneo estratificado, desta feita com os próprios Tupinambá na posição superior.

66 Monteiro, 1992: 482.

67 Fernandes, 1975: 29-30.

Isto ocorreu quando das grandes vagas migratórias que se dirigiram ao Maranhão e à Amazônia (algumas das quais chegando ao Peru⁶⁸) durante o século XVI, fugindo dos portugueses. Uma destas vagas levou os Tupinambá à região próxima ao rio Madeira, na chamada Ilha de (ou dos) Tupinambarana. Nesta região os Tupinambá venceram os antigos habitantes e estabeleceram uma relação de servidão para com eles, bem como uma relação de aliança com os portugueses, para os quais vendiam e “resgatavam” indivíduos de outras nações indígenas. A partir de 1660, quando começou a catequese jesuítica na região, a população Tupinambarana sofreu, de forma nada surpreendente, um decréscimo acelerado, até que estavam praticamente extintos por volta de 1700.⁶⁹

Maurício de Heriarte, participante da expedição de Pedro Teixeira (47 canoas, 70 portugueses e mamelucos, 1.100 índios), que deixou Belém em fins de 1637 e atingiu Quito dez meses mais tarde,⁷⁰ legou-nos uma descrição curta, porém precisa, dos Tupinambarana:

“A provincia dos Tapinambaranas está situada em terra plaina que cae sobre o rio das Amazonas. seu clima he quente e doentio, por estar debaixo da linha equinocial. Este Indios fallam lingoa geral; que os mais do rio fallam diferentes lingoas, que por interpretes communicam com os Portuguezes. He esta provincia ponto aonde as tropas que vam para o sertam se refazem do necessario para chegarem a elle, e os que veem para

68 Porro, 1993: 23-4, 74-6.

69 Fernandes, 1989: 50-3.

70 Porro, 1993: 12, 116.

chegarem elles ethé Corupá e Pará. Sam cantidades de aldeias e povoaçoens; e os de sua naçam predominão e teem sujeitas as outras naçoens, como sam Aratús, Apacuitáras, Yaras, Goduis e Cariatos. Servem-se delles como vassallos, e elles lhe pagão tributo. (...) O princípio destes Indios Tapinambaranas nam foi de naturaes desse rio. Dizem que, no anno de 1600, saíram seus antepassados do Brasil em tres tropas, em busca do Paraiso terreal (cousa de barbaros) rompendo e conquistando terras, e que havendo caminhado muito tempo chegarão áquelle sitio, que achárão abundante, e cheio de Indios naturaes; e por ser bom o sitiárão e conquistárão os seus naturaes, avassallando-os, e com o tempo se casárão uns com os outros, e se aparentárão; mas nam deixão de conhecer os naturaes a superioridade que os Tapinambaranas teem nelles. Sam os mais bellicosos Indios destas partes, mui senhores e liberaes, bem dispostos, mas muito traidores, carniceiros, e era a gente que mais carne humana comia nesse rio, do que a communicaçam dos Portuguezes os tem tirado em muita parte. Seu governo he barbaro; nam têm adoraçam alguma. Seu apetite he o seu Deos. Tem a sette e a oito molheres. Aos que estam debaixo de seu dominio, lhe dam as filhas por molheres. Sam temidos de muitas naçoens por serem muito vingativos".⁷¹

Desde cedo, ainda nos primórdios do século XVI, estas migrações dos Tupinambá se vinculavam à influência europeia: os cerca de 300 sobreviventes de uma destas vagas migratórias

71 Heriarte, (entre 1662 e 1667): 181.

que chegaram em 1549 ao Peru haviam sido comandados por boa parte de uma trágica viagem por dois portugueses; os Tupinambá, premidos pelas guerras e epidemias e, certamente, também em busca da Terra sem Mal,

“(...) tomaram uma decisão perigosa e resoluta de deixar a pátria, parentes e amigos (...), elegendo para seus caudilhos dois soldados portugueses, um deles chamado Matheo. (...) no ano de 1539 (...) começaram essa viagem com muito orgulho, e nela passaram por tantos e tão estranhos acontecimentos e sofreram tantas desventuras e perigos que seria demorado narrá-los; navegaram finalmente pelo rio acima entre terríveis e cruéis nações onde enfrentaram dura hospitalidade e resistência e subiram por ele quase 1.500 léguas, no que demoraram dez anos, perecendo com sangrento estrago a multidão que disse (*cerca de 12.000 índios*), e no meio dela Matheo e seu companheiro, já citados caudilhos dessa empresa, a quem eles mesmos devem ter matado embora diziam terem morrido de enfermidade”.⁷²

Também os Tupinambarana, cuja chegada ao Amazonas está claramente vinculada a estes movimentos migratórios, mantinham relações muito íntimas com os Portugueses, e isso às custas de outros povos. O frei Laureano de la Cruz teve a oportunidade de confirmar isso ao visitar a ilha dos Tupinambarana em 1650:

72 Diego de Aguilar y Córdoba, “Marañón” (1578), in Porro, 1993: 78-9.

“Chegamos ao dito povoado dos Tupinambaranes aos dez dias do mês de novembro do dito ano. (...) encontramos aqui um homem branco e ruivo em traje de espanhol. Alegramo-nos muito em vê-lo, e muito mais (*ao ver*) uma cruz que estava junto às casas. O homem assustou-se de tal forma ao nos ver que mal conseguia nos falar. Perguntamos-lhe se era cristão e respondeu-nos que sim e que se chamava Francisco. Pela fala percebemos que era português e ajudou-nos a saltar à terra, e tendo-nos saudado disse-nos que aquele povoado era de índios cristãos e que ele tinha vindo buscar uns índios fugidos de outro povoado que estava dali a 36 léguas, onde estava uma tropa de portugueses que iam resgatando índios cativos, e que (*como*) estava para regressar iríamos juntos. Adoramos a santa cruz e dando a Deus muitas graças fomos muito confortados às casas. Saiu a nos receber um índio de boa presença com uma vara na mão, insígnia que trazem naquelas províncias os índios principais, que no Peru se chamam *Caziques*; chamava-se este Jaguaramiri, que quer dizer Leão pequeno e ele e os que o acompanhavam, homens e mulheres, (*estavam*) todos nus e segundo entendemos não tinham de cristãos mais do que o ser e os nomes. Saudou-nos por meio do soldado português e nós fizemos o mesmo e lhe demos conta da nossa viagem. Alegrou-se muito e fez com que nos dessem muito beiju (*casabe*), peixes, tartarugas, abacaxis e vinho do que eles bebiam. Demos-lhe algumas medalhas e miçangas que nos haviam restado. Neste lugar, que teria 80 casas, estivemos quatro dias”.⁷³

73 Laureano de la Cruz, “Novo Descobrimento do Rio Marañon, chamado das Amazonas” (1653), in Porro, 1993: 146-7.

Como se vê, os Tupinambá que se instalaram no médio Amazonas – e também muitos dos que ficaram em suas regiões de origem, a exemplo dos *pombeiros* – conseguiram uma adaptação ao contato fortemente baseada em alianças com os europeus, nisto não se diferenciando de outros povos nativos. Falando a respeito da Guiana, Simone Dreyfus mostra bem como a constituição dos sistemas heterogêneos surgidos a partir do contato inaugurava uma assimetria entre os grupos indígenas de acordo com suas relações com os europeus; creio que o que ela diz é válido não apenas para a Amazônia, mas também, em parte, para o que aconteceu nas áreas tradicionais de ocupação Tupinambá no litoral brasileiro:

“Na verdade, as redes políticas do século XVI (sem dúvida pré-colombianas), constituídas *por e para* a guerra de captação de identidades, por e para os rituais e as trocas, em torno de *homens eminentes* capazes de reunir fortes parentelas e clientelas, transformaram-se profundamente a partir do século XVII. As relações flutuantes que faziam emergir, manter-se e desaparecer os chefes de guerra e suas clientelas, foram substituídas por relações de força desequilibradas entre os grupos indígenas, causadas pela supremacia dos que tinham acesso às mercadorias e ao tráfico europeus, e que criaram redes totalmente diferentes em sua natureza e forma”.⁷⁴

Um trecho da descrição dos Tupinambarana, feita por Maurício de Heriarte, nos permitirá retomar a discussão do papel das instituições matrimoniais nativas na formação do

74 Dreyfus, 1992: 36.

mundo pós-contato. A frase “aos que estão debaixo de seu domínio, lhe damos suas filhas por mulheres” é chave para compreendermos um dos mecanismos através dos quais os Tupinambá construíram seu próprio sistema hierárquico. Eles aparentemente conseguiram transformar sua forma tradicional de validação matrimonial, o serviço da noiva, em algo mais semelhante ao que Jane Collier chama de *unequal bridewealth*, o que, em português, poderíamos chamar de “presente da noiva desigual”.⁷⁵

Sociedades que podem ser analisadas através do *unequal bridewealth model* apresentam grupos hereditários de *status*; tais grupos podem ser encontrados em uma mesma sociedade (como no caso dos Kiowa que foram estudados por Collier) ou – o que é uma sugestão minha – podem ser fruto de conquistas militares que colocam alguns grupos na dependência de outros, caso do sistema Kadiwéu/ Terena/ escravos e, possivelmente, dos Tupinambarana e as populações dominadas por eles.

Como diz Collier: “etnógrafos das *unequal bridewealth societies* comumente afirmam que os doadores de esposas dominam os tomadores de esposas” (*o que era exatamente o caso dos Tupinambarana*), e estes tomadores *jamais* podem recusar uma solicitação dos doadores, notadamente dos cunhados.⁷⁶ É curioso, aliás, que Florestan Fernandes tenha ficado surpreso com o fato de que a dominação dos Tupinambarana incluísse a possibilidade de casamentos entre dominadores e dominados: “o intercassamento ocorrido posteriormente não aboliu as relações senhoriais”.⁷⁷ Ora, é

75 Collier, 1988: 142-96.

76 Collier, 1988: 145.

77 Fernandes, 1989: 51.

exatamente através do casamento, e das obrigações daí resultantes, que se articulava a dominação dos Tupinambarana.

No caso dos Kiowa os indivíduos que não podiam fornecer os bens de prestígio necessários para se conseguir uma mulher de categoria superior (no caso, cavalos) se viam obrigados a trabalhar como “servos” para seu sogro e cunhados.⁷⁸ Não sabemos (e provavelmente nunca saberemos) como se davam estas prestações entre os Tupinambarana, mas é lícito imaginar que as obrigações fossem prestadas em bens de consumo e prestígio (“e elles lhe pagão tributo...”) e cativos, valorizados por seus aliados europeus. Não existem condições para avançar mais neste tópico; o que deve ser apontado como importante aí é a enorme plasticidade mostrada pelo sistema cultural Tupinambá ao se ver defrontado com a situação de contato, plasticidade que podemos vislumbrar também ao lançarmos o olhar sobre os Tupinambá que permaneceram em suas áreas tradicionais.

A terceira alternativa de atuação descrita por Florestan Fernandes é a da adaptação ao sistema europeu, alternativa desastrosa por certo, mas que permitiu a constituição de uma sociedade mista, luso-indígena, que é, afinal de contas, o que nos interessa neste trabalho; como diz Fernandes: “(...) foi no intercâmbio assim estabelecido entre os nativos e os portugueses que surgiu uma população mestiça, capaz de dar maior plasticidade ao sistema social em formação e de contribuir para a preservação de elementos culturais herdados dos indígenas”.⁷⁹

Esta adaptação assumiu facetas diferenciadas, de acordo com os tipos diversos de europeus com os quais os Tupinambá

78 Collier, 1988: 145.

79 Fernandes, 1975: 28.

mantiveram contato, e de acordo com as categorias sociais dos próprios índios. Nas duas seções seguintes analisarei algumas das formas pelas quais as mulheres Tupinambá buscaram se inserir no novo sistema social; estas formas podem ser relacionadas, por motivos heurísticos, aos dois tipos predominantes de europeus com os quais se defrontaram os Tupinambá e os demais grupos indígenas colhidos pelo contato: os jesuítas e os colonos. As mulheres nativas desenvolveram várias formas de resistência, por vezes contraditórias, de acordo com as diferenças entre os colonizadores, e são estas formas diferentes que procurarei analisar nas seções seguintes.

3. ESPOSAS E ESCRAVAS: AS MULHERES, O CASAMENTO E O TRABALHO

“Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (...) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não serem a sua como ela”.⁸⁰

80 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 86. Caminha fez a primeira descrição da tipóia, em uma imagem que ficaria sempre associada à mulher indígena: “também andava aí outra mulher moça, com um menino ou menina ao colo, atado com um pano (não sei de que) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum” (Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 87).

Nesta primeira descrição das mulheres Tupinambá já ficava bem claro que a política seguida por Cabral em sua estada na Bahia, a de evitar um contato mais íntimo com os nativos, estava fadada a ter vida curta: os marinheiros ficaram fascinados pela nudez e pela graça das moças, o que já prenunciava uma das principais características dos primeiros tempos de povoamento europeu no Brasil, isto é, a quase que sistemática busca por relações sexuais e matrimoniais com as nativas. Não é esta, é claro, uma característica unicamente brasileira ou mesmo portuguesa: em vários lugares e momentos do contato entre europeus e ameríndios se constituíram as condições para o intercâmbio sexual e para as alianças matrimoniais entre os indígenas e os recém-chegados. Os exemplos do Paraguai, do Canadá e da Guiana logo nos vêm à mente, e nos fazem ver a miscigenação como um dos aspectos fundamentais das relações euro-indígenas.

No Canadá muitos europeus se “indianizaram”, praticando a poliginia e mesmo vivendo como índios: é famoso o exemplo dos caçadores franceses de peles, os *Coureurs de Bois*, que se mesclaram aos índios de maneira semelhante aos *truchement* do Brasil, formando uma população mestiça praticamente destruída pela posterior colonização de povoamento.⁸¹ Ainda no Canadá, os colonizadores ingleses também desenvolveram ligações sexuais com as índias e formaram uma população mestiça na área de influência da Hudson Bay Company, cujos isolados postos de tráfico de peles favoreciam o estabelecimento de relações interétnicas permanentes. Estas relações, contudo, muitas vezes assumiam um caráter violento: Samuel Hearne, que visitou um posto de peles na região dos índios Chipewyan na segunda metade

81 Ribeiro, 1992: 36.

do século XVIII, relatou que as mulheres índias eram usadas como concubinas e prostitutas, que os canadenses mantinham lares políginos e que o próprio chefe do posto, filho de um inglês e de uma índia, mantinha um harém. O mesmo chefe confessou a Hearne que já havia envenenado homens que recusaram ceder suas esposas ou filhas, e esposas que ele havia considerado infiéis.⁸² A população mestiça que surgiu a partir destas relações acabou também sendo forçada a se integrar a uma sociedade cada vez mais europeia ou migrar para regiões isoladas.⁸³

Nos séculos XVII e XVIII os holandeses, em busca das drogas do sertão e de cativos índios, estabeleceram relações bastante sólidas com os índios da Guiana, e no seio destas relações foram muito comuns os casamentos interétnicos: para escândalo dos espanhóis que disputavam a posse da região, os holandeses tratavam suas mulheres índias como verdadeiras esposas, e não como concubinas, estabelecendo com isso laços íntimos com seus afins. Também neste caso, contudo, as violências não foram poucas: os mascates a serviço dos holandeses, geralmente negros ou mestiços, “abusavam das mulheres, raptavam adultos e crianças, atacavam aldeias, sem deixar outras provas que o testemunho dos índios, ‘que moram muito longe para vir até os holandeses e em cujas queixas (de qualquer modo) nunca se acredita’”.⁸⁴

Deve-se salientar, a propósito, que não foi apenas na América que os holandeses se mostraram afeitos às uniões com os povos nativos: durante seu curto domínio na Angola portuguesa (1641-1648), aqueles europeus deixaram muitos

82 Leacock, 1978: 271-2.

83 McCalla, 1982.

84 Dreyfus, 1993: 35.

mestiços com as africanas, mestiços que representavam um grande problema para os portugueses. Tanto é assim que o Conselho Ultramarino, em 1651, afirmava que seria conveniente “muito por bons meynos, hir tirando daquelas partes, os filhos que os Olandeses aly deixarão, e os mestiços delles, e ter amizade, e pas com os negros (...)”.⁸⁵

No Paraguai os espanhóis que tentavam chegar ao Peru estabeleceram laços de aliança militar e matrimonial com os *Cario*, que eram os mesmos índios de fala Guarani chamados na América portuguesa de Carijós. As expedições conjuntas de espanhóis e índios ao Ocidente eram acompanhadas pelas mulheres como carregadoras – papel tradicional por elas ocupado nas guerras – e os espanhóis logo trataram de obter acesso a esta capacidade de trabalho através do casamento e da poligínia, naquilo que ficou conhecido como *cuñadazgo*, instituição que regulava, em benefício dos espanhóis, as relações de afinidade e intercâmbio com os parentes das esposas. Em 1545 escrevia o padre Francisco Paniagua que os espanhóis de Assunção tinham até sessenta mulheres, e que apregoavam isto com orgulho:

“En las calles y plazas”: “(...) el cristiano no llama hermanos de mis creadas y mozas a los hermanos de sus indias concubinas (*mas*) hermano de mis mujeres o cuñados’ (*e aos pais delas*) suegros y suegras, con tanta desvergüenza como si en muy legítimo matrimonio fuesen ayuntados a las hijas de los tales indios y indias”.⁸⁶

85 “Sobre as capitulações que Salvador Correa de Saa G.^{or} de Angolla fes cõ ElRey do Congo...”, (27/07/1651), in Norton, 1965: 290; sobre os relacionamentos entre os holandeses e os nativos de suas colônias cf. Boxer, 1981: 131.

86 *Apud* Cortesão, 1958: 61.

Os europeus logo passaram a tratar estas esposas como escravas, trocando-as entre si por mercadorias como roupas e cavalos; os espanhóis chegaram mesmo a assaltar aldeias de índios aliados (as *rancheadas*) com o objetivo explícito de raptar mulheres para o trabalho: tais violências levaram as mulheres Cario a comandar um dos primeiros levantes indígenas contra os espanhóis, em 1539.⁸⁷

De todo modo, acabou por se constituir no Paraguai um sistema euro-indígena do qual nem os padres escaparam. Em 1552, o jesuíta Leonardo Nunes criticava asperamente os sacerdotes de Assunção, bem como dava conta da profunda interação entre nativos e adventícios:

“(…) porque me dizem que ay allí diez sacerdotes, y destes solos dos o tres no tienen siete, ocho hijos, como los otros tienen; y éstos todavía tienen cinco o seis indias dentro de su casa, las cuales los sirven dando mucha mala sospecha de mala vida; y alguno ay dellos que no celebra a ya diez años, y otro a 3 ó 4, y aos otros más les valdría no celebrar. Ay allí, según dicen, sietecientos o ochocientos hombres y todos repartidos em cinco bandos contrarios, y quada uno tiene a lo menos dez indias y algunos hasta sessenta e setenta. Ay quyen tiene madre y hija, y de ambas hijos; y otros que tienen dos hermanas y tías y sobrinas, y de la misma manera que tienen de unas y de otras hyyos; y muchos o quasi todos tienen muchas parientas como primas hermanas, y en otros grados de afinidad. Y állase que éstos todos, entre hijos e hijas, son quatro mil, y todos de quatorze a quinze años para baxo. Todos éstos, según

87 Pastore, 1990-1: 151-2.

sus peccados, parecen que no tienem sino el nombre de christianos: y si ouviesse de contar a V. R.^a los grandísimos excessos que tienem en sus vicios, numqua acabaria”.⁸⁸

Em 1620, um jesuíta anônimo descrevia o sistema de *cuñadazgo* vigente no Paraguai: “(...) llamaranse luego los indios y españoles de cuñados, y como cada español tenía muchas mancebas, toda la parentela acudia a servir a su cuñado, honrandose con el nuevo pariente”.⁸⁹ Como se sabe, a presença do casamento interétnico foi tão marcante na colonização do Paraguai que ainda hoje o Guarani é a língua mais falada do país.⁹⁰

É claro que estes casos de interação sexual e matrimonial entre europeus e indígenas não deixam de estar associados ao padrão majoritariamente masculino da colonização europeia: só como exemplo, basta dizer que apenas doze espanholas foram para o Paraguai durante os primeiros vinte anos de presença castelhana.⁹¹ Não obstante, as possibilidades de que ocorressem relações sexuais e matrimoniais eram determinadas, em última instância, *pelo próprio sistema cultural indígena*. Naqueles contextos em que uma sociedade indígena se isolava sexual e matrimonialmente dos europeus estas relações não ocorriam, ou ocorriam apenas através da violência.

Este foi o caso dos Mbaya-Guaicuru, dos quais os Kadiweu são os últimos representantes no Brasil. Divididos

88 Carta do P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega, Baía (S. Vicente, 29/06/1552), in Leite, 1954 (I): 337-8.

89 *Apud* Cortesão, 1958: 61.

90 Sobre o bilingüismo paraguaio cf. Hoffnagel, 1981.

91 Hoffnagel, 1981: 134.

em castas e dominando outros povos, os Mbaya-Guaicuru eram extremamente orgulhosos e cômnicos de sua superioridade em relação aos europeus:

“O orgulho destes senhores tinha chegado a intimidar os próprios conquistadores Espanhóis e Portugueses que lhes conferiam os títulos de Dom e Dona. Contava-se nessa altura que uma mulher branca não tinha nada a temer pelo facto de ser capturada pelos Mbayas, uma vez que nenhum guerreiro podia sequer sonhar em manchar o seu sangue, através de uma tal união. Certas senhoras Mbayas recusavam encontrar a esposa do Vice-Rei, em virtude do facto de que só a Rainha de Portugal teria sido digna de tratar com elas; uma outra, ainda rapariga e conhecida pelo nome de D. Catarina, declinou um convite do Governador de Mato Grosso para ir a Cuiabá; como era já núbil, este senhor, pensava ela, poderia vir a pedi-la em casamento e ela não podia nem quebrar os laços de sangue, nem ofendê-lo pela sua recusa”.⁹²

Nota-se, portanto, que é impossível ver a miscigenação unicamente como um ato de força do colonizador, na medida em que esta só teve lugar junto àqueles povos indígenas que possuíam, em sua organização social, mecanismos de integração dos estrangeiros através do casamento. No caso dos Tupinambá, o instituto do serviço da noiva cumpriu este papel com grande eficiência, podendo mesmo se dizer que o primeiro ato colonizador por excelência dos europeus foi o reconhecimento de que era através do casamento que os Tupinambá estabeleciam hierarquias e relações de

92 Lévi-Strauss, 1986 c: 174.

dependência, e é a partir deste reconhecimento que os europeus iniciam relações estáveis, de afinidade e aliança, com os nativos.

Os primeiros portugueses lançados à costa como degredados e náufragos, e que conseguiram sobreviver à natureza e aos índios, certamente se viram forçados a retribuir o sexo, tão facilmente conquistado com as índias, através de seu trabalho ou de seus presentes, ingressando na típica relação de dependência existente entre tomadores e doadores de esposas. Neste sentido é importante notar que os Tupinambá parecem ter reagido friamente aos primeiros contatos, pelo menos até descobrir o que aqueles novos inimigos poderiam fornecer em termos de trabalho (muito pouco, certamente) ou, por outro lado, em termos de aliança contra seus inimigos tradicionais e em presentes que conferissem prestígio ao seu possuidor.⁹³

Na esquadra de Cabral viajavam dois degredados, dos quais só sabemos o nome de um, Afonso Ribeiro. Os capitães da frota decidiram deixá-los com os índios para conseguir “melhor e muito melhor informação da terra (...)”.⁹⁴ Os índios, contudo, não se mostraram dispostos a acolher os portugueses: durante dois dias seguidos tentou-se deixar os condenados entre eles mas os nativos sempre mandavam-nos de volta; no terceiro dia, novamente:

“O Capitão mandou a dois degredados e a Diogo Dias que fossem lá à aldeia (e a outras, se houvessem novas delas) e que, em toda a

93 Sobre a relação de “estranhamento cordial” entre os membros da frota de Cabral e os índios cf. Giucci, 1993: 27-76.

94 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 87.

maneira, não viessem dormir às naus, ainda que eles os mandassem. E assim se foram. (...)Diogo Dias e Afonso Ribeiro, o degredado, aos quais o Capitão ontem mandou que em toda maneira lá dormissem, volveram-se já de noite, por eles não quererem que lá ficassem”.⁹⁵

No fim das contas os degredados acabaram permanecendo em terra, possivelmente acompanhados por dois grumetes que teriam trocado os perigos certos da viagem para a Índia pela incerteza da nova terra. As informações são nebulosas, mas é possível que estes homens tenham sobrevivido, sendo resgatados vinte meses mais tarde pela frota de Fernão de Loronha.⁹⁶

Os intérpretes (*truchement*) franceses também foram pródigos em estabelecer relações matrimoniais com as índias. Durante o experimento da França Equinocial, em princípios do século XVII, estes franceses, geralmente da Normandia, sentiam-se livres para se ligar aos *principais* Tupinambá através das mulheres, pelo menos até que os padres reprimissem este costume. Em meio ao notável diálogo travado entre o famoso intérprete *Migan* – que desde os fins do século XVI residia na costa do Maranhão – e o pajé Pacamão, narrado por Yves d’Evreux, o francês relembra os tempos anteriores à chegada dos padres: “lançavamos mão de vossas filhas, e d’ellas tínhamos filhos, o que é hoje proibido pellos padres (...)”.⁹⁷

95 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 89; cf. Giucci, 1993: 35-6.

96 Almeida Prado, 1976: 54.

97 Evreux, 1874 (1615): 294.

A estas mulheres os índios davam o nome de *Maria*, de modo que, ao se dizer *Maria de tal* (o nome do francês), já se sabia com quem a índia vivia. Ao dizer a um índio que *Maria* era o nome da mãe de Deus, Evreux ouviu o seguinte comentário: “creio e conheço, que *Maria* é a Mãe de Deos, e *Maria* chamamos nossas filhas que damos aos *Caraibas*”.⁹⁸ O capuchinho francês também afirma, e considero isto de grande importância, que os índios ficaram extremamente desconfiados da fidelidade e da amizade dos franceses no início da proibição – que jamais foi completamente posta em prática, diga-se – dos casamentos interétnicos, o que exigiu grande poder de persuasão por parte dos religiosos e do “Maioral” como era chamado o comandante da França Equinocial, o senhor de La Ravardiére.⁹⁹

De qualquer forma, os índios sempre esperavam que os franceses acabassem por se dar conta da inconveniência desta proibição. Falando sobre o principal da aldeia de Maioba, próxima ao forte de São Luís, Yves d’Evreux descreve o grande amor que o velho e sua esposa dedicavam às filhas:

“(…) uma casada e outra solteira, bonitas e engraçadas, muito amadas por seo Pae e Mãe, de tal forma que eram perdidos por ellas e o assumpto predilecto de suas conversações, e guardavam a solteira para um francez quando voltassem os navios, diziam elles, e quando os francezes se resolvessem a casar com índias”.¹⁰⁰

98 Evreux, 1874 (1615): 14.

99 Evreux, 1874 (1615): 14, 34.

100 Evreux, 1874 (1615): 53.

Contudo, a recepção aos europeus, por parte dos nativos, envolvia aspectos que iam bem além de considerações pragmáticas: percebe-se claramente a admiração, quase simétrica à sentida pelos portugueses em relação às mulheres índias, demonstrada pelos Tupinambá em relação às ferramentas de metal utilizadas pelos carpinteiros de Cabral, revelando as motivações do contato do ponto de vista indígena:

“Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou. Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro com que a faziam, do que por verem a Cruz, porque eles não tem coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas, muito bem atadas (...)”.¹⁰¹

Os documentos são abundantes em demonstrações do fascínio exercido pela superioridade tecnológica dos europeus sobre os Tupinambá. Um exemplo do Maranhão francês é bastante típico quanto a isso: os franceses haviam recebido uma imagem religiosa (se de santa ou de Maria, Yves d’Evreux não revela), tomada por um navio de guerra a um navio português. Ao ver esta imagem, as índias se aproximaram,

“(...) e vendo a imagem muito bem esculpida, pintada de diversas cores em fundo de ouro, admiraram-se e não quiseram entrar, dizendo – *Yanaité asse quege seta?* ‘que coisa nova é esta que nos olha tão vivamente? Ella nos faz medo’. Fil-os entrar dizendo-lhes que não

101 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 89.

tivessem medo, e que era uma imagem dos servos de Deos. Admirei-me de vel-os imediatamente prostrados a seus pés chorando sua boa vinda, e depois me perguntaram que carne ella comia para irem buscal-a. Ri-me de tal simplicidade, e colloquei a imagem na Capella de Sam Francisco”.¹⁰²

A posse de instrumentos de metal e armas de fogo, e a proficiência no uso destes instrumentos, fizeram com que os europeus fossem associados a personagens sobrenaturais identificados com a sagacidade técnica, demiurgos e heróis culturais chamados *mair* (etnônimo concedido aos franceses) e pajés poderosos (*karaiba*, termo também dado aos heróis culturais e concedido aos europeus em geral) que tinham trânsito livre entre as aldeias inimigas. De acordo com os mitos Tupi de origem, foram os heróis míticos, os *mair*, que lhes transmitiram os atributos da cultura – a cerâmica, o uso do fogo, os instrumentos, a agricultura – e que, por culpa dos homens, separaram-se e os abandonaram no mundo como seres mortais. Esta separação, contudo, pode ser superada, por vezes ainda em vida, através da potência xamanística e da glória militar, isto é, para os Tupi os homens podem também se tornar deuses: “(...) a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza”.¹⁰³

Quando os Tupinambá se maravilharam com a tecnologia europeia perceberam que a relação com estes novos “*mair*” poderia ajudá-los a reunir novamente o que havia sido

102 Evreux, 1874 (1615): 270.

103 Viveiros de Castro, 1992 a: 31; cf. Giucci, 1993: 117-61.

separado no início dos tempos, permitindo mesmo, através da posse desta tecnologia, sua própria transfiguração em deuses tecnologicamente proficientes, em *mair*: “foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano...”¹⁰⁴

Em um célebre discurso do chefe Japi-açu, Tupinambá do Maranhão, encontramos uma racionalização das diferenças técnicas entre índios e europeus, entendidas em termos de uma maior proximidade entre os europeus e os *mair*:

“Éramos uma só nação, vós e nós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram êsses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Êle achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas, vendo que os de nossa nação não queriam acreditar nêles, subiram para o céu (...)”¹⁰⁵

No diálogo entre Pacamão e *Migan* os sentimentos de inferioridade expressos neste mito ficam patentes, e justificam a concessão de filhas aos estranhos invasores. Assim falava o velho pajé:

“(...) não sabes que sempre tratei os fran-
cezes como pude, e de muito boa vontade?
Animei sempre meos semelhantes a dar-lhes
suas filhas e seos generos em troco de fer-

104 Viveiros de Castro, 1992 a: 32.

105 Abbeville, 1975 (1614): 60-1.

ramentas: sentia-me satisfeito entre elles aprendendo alguma coisa de novo, porque os francezes tem mais espirito e intelligencia do que nós (...).¹⁰⁶

Ora, sabemos que a relação com a exterioridade social, seja com os deuses ou com os inimigos, era pensada (e ainda o é entre os Tupi contemporâneos) em termos de *afinidade*: era através da linguagem da troca matrimonial que os Tupinambá incorporavam a exterioridade – recorde-se o caso do cativo canibalizável (cf. p. 26) – e era desta forma que os europeus deveriam ser incorporados. Portanto, para além dos benefícios econômicos, militares e políticos, a aliança com os europeus – aliança que só era concebível em um primeiro momento através do endividamento matrimonial – respondia a um anseio “metafísico” vital para os Tupinambá, a abertura ao exterior, e era uma potencial fonte de “honra”, tal como o eram a captura e devoração de prisioneiros.¹⁰⁷

O valor metafísico das relações com os brancos é fundamental também para aqueles povos que não poderiam ser considerados como “abertos” para o exterior, como é o caso dos Kaiapó:

“O desejo kaiapó por mercadorias brasileiras se deve apenas em parte à sua maior eficiência e utilidade frente aos produtos nativos, e muito pouco a uma competição por prestígio fundada no ‘consumo conspícuo’. O valor primordial da posse de mercadorias, para os Kaiapó, – especialmente objetos próprios para ser exibidos, como roupas, casas e gravadores – reside na neutralização simbólica

106 Evreux, 1874 (1615): 294.

107 Viveiros de Castro, 1992 a: 32.

da desigualdade entre eles e os brasileiros, na medida em que esta é definida em termos da posse dos produtos mais complexos e eficazes da indústria ocidental, e da capacidade de controlar a tecnologia a eles associada. O valor das roupas, rádios e aviões para os Kaiapó, em outras palavras, reside acima de tudo na negação do contraste humilhante entre eles como seres ‘selvagens’ e os brasileiros como ‘civilizados’, contraste que os Kaiapó experimentam como se definindo, da maneira mais simples e óbvia, em termos da posse e uso de tais bens. Isto é verdadeiro, acima de tudo, para as roupas, visto ser a nudez o signo fundamental da selvageria aos olhos dos brasileiros”.¹⁰⁸

Lançar o foco sobre os aspectos metafísicos da recepção aos europeus por parte dos índios não significa, em qualquer hipótese, desconsiderar os aspectos propriamente econômicos e políticos desta relação, aspectos cuja importância, aliás, foi percebida pelos próprios participantes daquele drama. O jesuíta Pero Correia, escrevendo em 1553, propunha a proibição de que fossem dados aos índios instrumentos e armas de metal, com o objetivo de melhor sujeitá-los à dominação portuguesa:

“Una de las cosas porque los Indios del Brasil son aora más guerreros y más malos de lo que solían ser, es porque ninguna nescesidad tienem de las cosas de los christianos, y tienem las casas llenas de heramienta, porque los christianos andam de lugar en lugar y de puerto en puerto hinchíéndolos de todo lo que ellos quieren. Y el indio que en otros

108 Turner, 1993: 61.

tiempos no era nadie y que siempre moría de hambre, por no poder aver una cuña con que hazer una roça, tienem aora quantas heramientas e roças quieren, y comen y beben de continuo, y ándanse siempre a beber binos por las aldeas, ordenando gueras y hazie[n] do muchos males (...).¹⁰⁹

A consciência do valor das mercadorias enquanto método de controle das populações indígenas era tão grande que em 1543 a Câmara de São Vicente proibia que “um cristão falasse mal de outro ou de suas mercadorias, diante do gentio, declarando que para prova do fato bastava o testemunho de qualquer cristão que ouvisse a delação”.¹¹⁰ Certamente, os camaristas não queriam permitir que as disputas entre os colonos colocassem em risco o prestígio das mercadorias européias, e, conseqüentemente, seu valor como instrumento de atração dos nativos.

O valor simbólico da exterioridade, e a ânsia com que os Tupinambá a procuravam, já estão bastante evidenciados na carta de Pero Vaz de Caminha. Apesar de desconfiados, e certamente surpresos com aqueles seres estranhíssimos em suas enormes embarcações, os índios ficaram bem mais à vontade com o contato do que os portugueses: “andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles. (...) se lhes homem acenava se queriam vir às naus, faziam-se logo prestes para isso, em tal maneira que se gente todos quisera convidar, todos vieram”.¹¹¹

109 Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (S. Vicente, 10/03/1553) *in* Leite, 1954 (I): 445.

110 Marques, 1980: 327.

111 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), *in* Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 89-90.

Um dos dois índios que haviam passado uma noite entre os portugueses, e que havia desaparecido por dias, reapareceu quando os portugueses já se preparavam para zarpar, desta feita exibindo orgulhoso o presente – uma camisa – recebido naquela noite, símbolo de sua interação e identificação com os novos *mair* e *karaiba*: “um dos que o Capitão trouxe era um dos hóspedes, que lhe trouxeram da primeira vez, quando aqui chegamos, o qual veio hoje aqui, vestido na sua camisa, e com ele um seu irmão (...)”.¹¹²

Yves d’Evreux relata a importância dos produtos europeus para a constituição das relações franco-índigenas no Maranhão, e explicita o significado destas relações para os Tupinambá, que, com toda a probabilidade, tinham as mesmas expectativas quanto às relações com outros europeus:

“Os bastardos de um francês e de uma índia Tupinambá são muito queridos, tanto da mãe como dos pais desta e, para dizer a palavra certa, são a honra da família, a esperança e a expectativa das mercadorias que o francês, pai da criança, deve dar-lhes. Além disso, acreditam que todos os franceses devem amá-los mais por esse motivo e se consideram como semi-aliados dos franceses por meio deste bastardo. Isso se deve ao fato de que eles avaliam os franceses segundo seus próprios costumes e, entre os Tupinambás, as diferentes famílias, isto é, a família da mãe do bastardo e a família de seu pai, estabelecem uma espécie de semi-aliança através do bastardo”.¹¹³

112 Carta de Pero Vaz de Caminha (1/05/1500), in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 90.

113 Yves d’Evreux, in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 155-6. Tanto esta citação, quanto a citação seguinte, não estão presentes na edição (a única em

O discurso de um chefe local, *Grande-Brasil*, é ainda mais explícito quanto à natureza da aliança franco-indígena do ponto de vista Tupinambá:

“Sempre fui bom amigo dos franceses, nunca tramei contra eles. A primeira filha que tive, quando chegou à idade adequada, eu a dei ao Capitão dos franceses que então estavam aqui conosco, dizendo-lhe: ‘Toma a minha filha e faz com ela um filho que eu criarei com cuidado até que ele seja bastante grande, capaz de embarcar contigo e acompanhar-te à França. Lá, ele mesmo escolherá as mercadorias que souber que me agradam e as trará para mim’. Desde então, nunca deixei de ajudar os franceses”.¹¹⁴

O livro do capuchinho Yves d’Evreux é pródigo em exemplos desta busca, por parte dos Tupinambá, da alteridade representada pelas mercadorias européias e da necessidade, na ausência de um sistema de poder mais estabelecido, que tinham os europeus de se relacionar com os nativos por meio das mercadorias e dos casamentos. Os Tupinambá, certamente, não deixavam de lembrar aos franceses, constantemente, os seus objetivos. Quando chegavam navios da França, os índios se reuniam na praia e diziam, uns aos outros: “ahi vem navios da

português) que utilizo neste trabalho. O tradutor da edição de 1874, Cezar Augusto Marques, informa que o trecho em questão está faltando na edição original, o que, certamente, representa uma falha lamentável. Ribeiro e Moreira Neto utilizam uma tradução manuscrita (à qual não tive acesso), feita por Irene Kubrik e Marcela Mortara, a partir do original existente na Biblioteca Pública de Nova York; cf. Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 152. Tal como ocorre com a má tradução em português do livro de Jean de Léry, este é um fato que demonstra a imperiosa necessidade de novas traduções das obras de cronistas e viajantes do período colonial.

114 Yves d’Evreux, in Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 156.

França, e eu vou ter um bom compadre, elle me dará machados, foices, facas, espadas, e roupa: eu lhe darei minha filha, irei pescar e caçar para elle, plantarei muito algodão, dar-lhe-hei gaviões e âmbar, e ficarei rico, porque hei de escolher um bom compadre, que tenha muitas mercadorias”.¹¹⁵ É de se notar que, mesmo sem a necessidade da escravidão e de uma forte repressão militar, a “improvisação de poder” dos europeus, construída através da oferta de mercadorias, já começava a minar os tradicionais mecanismos de obtenção do poder político através dos laços matrimoniais, como se percebe a partir do fato de que os sogros começam a trabalhar para os genros europeus, em uma total inversão do serviço-da-noiva.

Parece claro que, para a mulher Tupinambá, a ligação sexual e matrimonial com estes novos e poderosos inimigos representou uma porta aberta para a obtenção da “honra”, honra esta relacionada com a captura da alteridade radical encarnada nos europeus. Para José de Anchieta, e os demais jesuítas, um dos principais problemas a serem atacados era justamente a ânsia com que as índias buscavam estas relações com os europeus. O Brasil, para Anchieta, era um lugar perigosíssimo, “(...) onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos”.¹¹⁶ Os padres, aliás, eram assolados pela visão das índias nuas, que se metiam nas

115 Evreux, 1874 (1615): 193-4; cf. 197-9 para a simulação dos diálogos entre franceses e índios em torno das mercadorias européias.

116 Carta de José de Anchieta ao Padre Mestre Inácio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554, *in* Anchieta, 1988: 78.

cabanas para contemplar os recém-chegados e perturbar a sua determinação de castidade.¹¹⁷

As mulheres, aparentemente, demonstravam um fascínio ainda maior pelos europeus e seus produtos do que os homens:

“As moças e mulheres adulam o visitante ainda mais que os homens, e sempre com o objetivo de ganhar algum presente. Para nossa sorte, contentam-se com pouca coisa. Como os homens, também elas aproximam-se do visitante com toda a amabilidade, trazendo-lhes algumas frutas ou pequenos objetos – seus presentes habituais – e dizendo em tom de bajulação: *Agaturã* (“como és bondoso!”). *Eori açã piá* (“mostra-me o que trouxeste”). Elas gostam de ganhar tudo quanto é novidade, especialmente espelinhos, contas de vidro, etc.”¹¹⁸

Os padres não deixavam de alertar os franceses quanto à propensão das índias a trocar objetos europeus por carinhos e sexo: “não vos deixeis prender pelos affagos das filhas dos vossos hospedes, ou de outras, pois não vos faltarão caricias se souberem que tendes mercadorias”.¹¹⁹ Os resultados destas advertências, contudo, não deviam ser muito animadores, já que se tornava necessário alertar os franceses quanto à possibilidade de se contrair doenças ao se fazer sexo com as nativas.¹²⁰ Yves d’Evreux preocupava-se especialmente com a boubã (a *pian* dos índios) e o “mal de Nápoles”, isto é, a sífilis,

117 Evreux, 1874 (1615): 342.

118 Thevet, 1978 (1556): 145.

119 Evreux, 1874 (1615): 192.

120 Evreux, 1874 (1615): 192-3.

que atacava os franceses “por excessiva comunicação com as raparigas indígenas: para evital-a convem a vida casta, ou então que tragam suas mulheres, ou que se casem com as índias christãs (...)”.¹²¹ O capuchinho francês não se esquecia, porém, de lembrar aos doentes que eles eram merecedores do castigo, por terem arrebatado “de nossas mãos, estas infelizes almas quando pretendíamos salvá-las, si com seus maus exemplos não as conduzissem às fornalhas da lubricidade”.¹²²

Os discursos rituais proferidos pelas mulheres durante as saudações lacrimosas logo se transformaram de acordo com a nova situação, revelando a admiração pelos produtos europeus: depois de fazer as considerações habituais a respeito dos perigos que o viajante havia passado até chegar à sua aldeia, as mulheres maldiziam, caso o hóspede fosse europeu “a pouca dita de seus defuntos, pois foram tão mal afortunados que não alcançaram ver gente tão valorosa e luzida, como são os Portugueses, de cuja terra todas as boas coisas lhes vêm, nomeando algumas que eles têm em muita estima”.¹²³

Quaisquer que tenham sido os motivos de cada uma daquelas mulheres que se uniram aos europeus, o fato é que ainda no período inicial da invasão europeia – período apropriadamente chamado por Guillermo Giucci de “colonização acidental”¹²⁴ – muitos europeus se “indianizaram”, casando com as índias e participando dos costumes nativos, e não estou aqui me limitando aos casos bem conhecidos de João Ramalho e Diogo Álvares. É importante notar que temos

121 Evreux, 1874 (1615): 108.

122 Evreux, 1874 (1615): 109.

123 Gândavo, 1995 b (1576): 102.

124 Giucci, 1993: 162-205.

informações acerca de vários outros europeus casados com índias, e não apenas Tupinambá.

Em 1515 um navio da expedição de Juan Diaz de Solis naufragou em Santa Catarina, deixando um número desconhecido (entre 7 e 11, talvez) de náufragos em terra. Em 1524 o embaixador espanhol em Lisboa, Juan de Zuñiga, escreveu a Carlos V afirmando ter ouvido de um piloto (cujo nome ele não revela, já que isto configurava um ato de espionagem contra os portugueses), que em 1521 tocou em Santa Catarina, onde “halló (...) nueve hombres de los que fueron con un Juan de Solís á descubrir, y habló com ellos, y están casados alli, y quisieran que él se los truxera (...)”.¹²⁵

Em 1526 Rodrigo de Acuña aportou na mesma região, tendo encontrado dois daqueles europeus, já que os outros estavam participando das guerras dos índios. O clérigo da nau teve que se dirigir à aldeia indígena “para tornar cristãos certos filhos que aqueles cristãos tinham”.¹²⁶ Os habitantes do lugar convenceram vários dos marujos a permanecerem em terra e escaparem dos perigos do mar, tendo sido estes, muito provavelmente, os primeiros habitantes europeus do Brasil sulista.¹²⁷

Estes europeus, assim como os demais que aportaram e permaneceram em diversos pontos do litoral brasileiro, especializaram-se no comércio com os navios que singravam o litoral. Durante a estada de Rodrigo de Acuña em Santa Catarina, os locais lhe venderam “[...] 30 quintais de farinha, e quatro quintais de feijão, e fazenda para uma mezena, e

125 Carta de Juan de Zúñiga ao Imperador Carlos V (Évora, 27/07/1524), in Varnhagen, 1975 (1854-7, t. I): 118

126 Giucci, 1993: 195.

127 Almeida Prado, 1976: 60.

outros refrescos”, além de “duas arrobas de metal e dois marcos de prata”.¹²⁸ Um destes habitantes era o português Enrique Montes, que mais tarde iria para a Espanha com duas índias forras, “suas mulheres”.¹²⁹

Em 1511 a nau *Bretoa*, armada para o comércio do pau-brasil, tocou no Cabo Frio, onde existia um posto europeu desde a viagem de Américo Vespúcio em 1503. Neste local a nau desterrou João Lopes de Carvalho, que reapareceria em 1519 no Rio de Janeiro, onde se juntou à frota de Fernão de Magalhães acompanhado de “uma ou duas índias e um filho mameluco”.¹³⁰

Em 1526 a expedição de Sebastião Caboto aportou em Pernambuco, sendo recebida pelos europeus do local. Para um dos participantes da expedição, João de Melo da Câmara, estes não passavam de um bando de inúteis, homens que se contentavam “com terem quatro índias por mancebas e comerem do mantimento da terra”. Câmara queria que o Brasil fosse colonizado por “homens de muita sustancia e pessôas mui abastadas, que podem consigo levar muitas eguas, cavallos e gados, e todalas outras cousas necessarias para o frutificamento da terra”.¹³¹

Desde os primeiros anos do século XVI já existiam vários estabelecimentos dedicados ao comércio de mantimentos, à fabricação de barcos e ao tráfico de escravos. Um dos mais importantes era o de São Vicente: em 1527 Diego García afirmou que, naquele local,

128 Giucci, 1993: 195.

129 Varnhagen, 1975 (1854-7, t. I): 121.

130 Almeida Prado, 1976: 57.

131 Varnhagen, 1975 (1854-7, t. I): 119.

“Vive um Bacharel e uns Genros seus há muito tempo, há bem uns 30 anos, e ali estivemos até 15 de janeiro do ano seguinte de 27 e aqui tomamos muito refresco de carne e peixe e vitualhas da terra para provisão de nossa nau, e água e madeira, e tudo o que houvermos mister, e comprei de um genro deste Bacharel um bergantim que muito serviço nos prestou, e mais o próprio acordou conosco ir como língua ao rio, este Bacharel com seus Genros (...)”.¹³²

Alonso de Santa Cruz, cosmógrafo da expedição de Caboto, descreveu o povoado de São Vicente como dominado pelo Bacharel “com seus Genros...”. Sua descrição deve se adequar muito bem a outros estabelecimentos europeus prístinos:

“Dentro no porto de S. Vicente ha duas ilhas grandes habitadas de indios; e na mais oriental, na parte occidental della, estivemos mais de um mez surtos. Na ilha occidental teem os portugueses um povoado chamado San Vicente, de dez ou doze casas, uma feita de pedra com seus telhados, e uma torre, para defesa contra os indios em tempo de necessidade. Estão providos de coisas da terra, de galinhas e porcos de Espanha em muita abundancia e hortaliça. Teem estas duas ilhas um ilheu entre ambas, de que se servem para criar porcos. Ha grandes pescarias de bom pescado”.¹³³

Vinte anos depois a capitania de São Vicente já havia se tornado um importante centro comercial e de produção

132 Giucci, 1993: 201.

133 *Apud* Almeida Prado, 1976: 67.

agrícola baseada na escravaria indígena: “(...) só nesta capitania entre homens e mulheres e meninos ha mais de seiscentas almas e de escravaria mais de tres mil, e seis engenhos e muita fazenda (...)”.¹³⁴

Muito embora as relações interétnicas no contexto destes primeiros estabelecimentos tenham se conduzido de forma espontânea, dirigidas basicamente pelos pressupostos internos da organização social indígena, alguns povoadores posteriores parecem ter feito dos casamentos mistos uma política deliberada de povoamento, como é o caso de Duarte Coelho em Pernambuco. Escrevendo a D. João III, em 1549, o donatário informava que estava trazendo para o Brasil (de Portugal, da Galícia e das Canárias):

“(...) mestres de engenhos, outros mestres de açúcar, carpinteiros, ferreiros, pedreiros, oleiros e officiaes de fôrmas e sinos para os açucares, e outros officiaes (...) e alguns que os que vem a fazer os engenhos trazem e aqui moram e povoam, delles solteiros e delles casados aqui, e delles que cada dia caso e trabalho por casar na terra, porque toda esta ordem e maneira, Senhor, se ha de ter para povoar terras novas e tão alongadas do reino, e tão grandes como estas, e de que se espera tanto proveito...”.¹³⁵

De forma dirigida ou, no mais das vezes, espontânea, o fato é que por volta de 1550 já havia se constituído um sólido sistema de relações euro-indígenas fortemente baseado nos

134 Carta de Luís de Góis (Santos, 12/05/1549), in Varnhagen, 1975 (1854-7, t. I): 168.

135 Carta de Duarte Coelho ao Rei de Portugal (Olinda, 15/04/1549), in Varnhagen, 1975 (1854, t. I): 187.

casamentos e no concubinato interétnico. Mesmo os restos da cultura material podem fornecer subsídios importantes para a compreensão deste processo, já que algumas modificações devidas ao choque cultural são bastante visíveis no registro arqueológico. Um bom exemplo é o da aldeia de Pixunas, na Ilha do Governador (RJ). Ali, entre c.1500 e c.1550, a organização espacial da aldeia sofreu uma radical transformação, tomando uma forma retangular evidentemente inspirada – ou talvez forçada – nos estabelecimentos europeus.¹³⁶

Existem, do ponto de vista da arqueologia, dois tipos básicos de situações de contato: o primeiro está relacionado à intrusão de uma cultura como um todo, o que pode ser reconhecido através de sítios fundamentalmente diferentes do padrão da área ou por níveis de ocupação que interrompam uma seqüência de ocupações anteriores. O segundo tipo diz respeito à presença de traços isolados, que podem estar relacionados ao comércio ou à difusão cultural.

Este último tipo está bem caracterizado nos sítios paulistas: após o primeiro contato, começam a aparecer artefatos de origem europeia (contas de vidro e peças de metal) e alterações na cerâmica indígena, com o surgimento de formas, alças e padrões decorativos totalmente distintos daqueles da tradição cerâmica Tupiguarani. Os sítios de Itaguá e Mineração exemplificam bem este ponto, já que nestes locais foram encontradas peças cerâmicas tradicionais acompanhadas de inovações como no caso de uma peça confeccionada com a técnica indígena mas que apresenta a forma e motivos florais de origem europeia (Itaguá). No sítio Mineração foram descobertas peças com base plana e boca elíptica –

136 Neme e Beltrão, 1993: 143.

desconhecidas da Tradição Tupiguarani – assim como os motivos florais europeus (neste último sítio foram descobertos fragmentos de louça europeia que devem ter servido de modelo para as ceramistas nativas).¹³⁷

O tipo de contato caracterizado por uma intrusão cultural maciça é exemplificado pelo sítio onde se localizou a feitoria de Cristóvão Jaques (1516), próximo à ilha de Itamaracá (PE). Este sítio não parece ter sido ocupado anteriormente pela população nativa, já que mesmo os níveis mais profundos apresentam uma coexistência entre o material de origem europeia e o indígena; tal coexistência se prolonga até o fim da ocupação do local, em princípios do século XVIII.¹³⁸ A evolução deste sítio revela facetas cruciais para a compreensão do impacto do contato para as mulheres indígenas: por um lado ocorre uma paulatina substituição das formas e técnicas cerâmicas nativas pelas européias; por outro lado mesmo a cerâmica tipicamente nativa sofreu profundas modificações, ligadas fundamentalmente à qualidade do material: conforme são atingidos os estratos mais recentes a qualidade sofre um declínio sensível. Marcos Albuquerque avança uma interessante – embora exclusivamente econômica – explicação para o fenômeno:

“Durante os quatro períodos de ocupação deste Sítio houve algumas modificações na cerâmica indígena. A princípio os portugueses necessitavam mais dos utensílios indígenas, que estes dos portugueses. Entretanto à medida que o contato foi se intensificando, as trocas passaram a ser muito importantes especialmente para os indígenas. (...) Passa-

137 Scatamacchia e Uchôa, 1993.

138 Albuquerque, 1993.

ram a depender de instrumentos da tecnologia europeia, conseqüentemente alterando sua unidade cultural em virtude das pressões exercidas pelo grupo economicamente mais forte, os portugueses. A cerâmica como tal, ou simplesmente como ‘embalagem’ para outros produtos como a farinha de mandioca, etc., deve ter sido um elemento importante nas trocas, para os indígenas. À medida que eles necessitavam de mais utensílios europeus, como machados, facas, etc., mais vasilhames de cerâmica se faziam necessários. Este fator, associado a prováveis desagregações dos padrões culturais, fizeram com que houvesse, ao longo do contato, uma substituição da qualidade pela quantidade de sua cerâmica. O nível de elaboração no período I não é mais conseguido nos períodos seguintes”.¹³⁹

Como se vê, o testemunho arqueológico comprova as intensas transformações sofridas em uma atividade culturalmente vital para as mulheres nativas no período pré-contato, a fabricação da cerâmica, no que é, sem dúvida, um indício importante da desagregação do modo de vida tradicional dos Tupinambá, especialmente quando se leva em conta o fator de prestígio associado à proficiência na fabricação da cerâmica por parte das mulheres mais velhas.

Retornando ao tema das relações matrimoniais e sexuais interétnicas é importante notar que a primeira carta enviada do Brasil por um jesuíta já se referia à concubinação como um dos principais problemas com os quais os inácianos teriam que se confrontar:

139 Albuquerque, 1982: 110-1.

“Chegamos a esta Baya a 29 dias do mes de Março de 1549. Andamos na viagem oito so-manas. Achamos a terra de paz e quarenta ou cinquenta moradores na povoação que antes era. (...) Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P. Navarro à gente da terra. Spero em N. Senhor fazer-se fruto, *posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal.* Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que ho fação despois”.¹⁴⁰

O primeiro ouvidor-geral do Brasil, Pero Borges, também ficou escandalizado com as relações matrimoniais e sexuais entre portugueses e índias:

“Ha nesta terra muitos homes casados laa no Reyno os quaes ha muitos dias que andão qua e nom grãojeão muitos delles ou os mais ffazendas, senão estão amancebados com um par ao menos cada de gentias, ffazem pior vida que os mesmos gentios, a estes he bem por serviço de nosso senhor e por na terra que se agora começa a povoar nom aver tanto genero de pecados publicos que os manda hir pera suas molheres, nom sendo elles degradados, ou que mandam elles por ellas. V. A. mande prover. (...) Aqui nesta capitania de Porto Seguro querelou o meirinho da coreição dalguns homens que tinham e tem suas molheres no reyno e nas ilhas haa annos, he estão abaregados publicamente com gentias

140 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, 10?/05/1549) *in* Leite, 1954 (I): 109-10.

da terra christãas e outros com suas próprias escravas tambem gentias de quem tem filhos (...).¹⁴¹

O concubinato interétnico era algo tão presente nas relações com os Tupinambá que este chegaram a manifestar o desejo de fechar o ciclo matrimonial, recebendo, eles próprios, mulheres européias para casar. Os franceses do Maranhão ouviram de alguns *principais* que deveriam:

“(...) buscar de França mulheres para ensinarem o que sabem á nossas filhas. (...) si chegarmos a vêr essas mulheres em nossas terras, então temos certesa que não nos deixarão os francezes, e nem os Padres, especialmente si nos derem mulheres de França. Si eu tivesse, disse um d’elles, uma mulher franceza não queria outra, e faria tanta roça que havia de chegar para sustentar tantas francezas, como de dedos eu tenho nas mãos e nos pés (...) Levantando-se então elle, que era o Principal no meio do grupo, em que me achava, e batendo nas nadegas com quanta força tinha, disse *Aça-uçu, Kugnan Karaibe, Aça-uçu seta, &.* ‘Amo uma mulher francesa com todo o meu coração, amo-a extremosamente’.¹⁴²

Como é óbvio, a esperança de se estabelecer uma aliança matrimonial completa e equilibrada, com troca de esposas, jamais se concretizou. Contudo, o concubinato interétnico

141 Carta de Pero Borges a D. João III (Porto Seguro, 07/02/1550), in Varnhagen, 1975 (1854-7, t. I): 190-1. Para Yves d’ Evreux, os franceses que chegaram ao Maranhão antes dos padres só falavam aos índios sobre “obsценidade, e concubinatos” (Evreux, 1874 [1615]: 296).

142 Evreux, 1874 (1615): 205-6.

seguia de perto, ao menos em seus primeiros momentos, a forma de validação matrimonial tradicional dos Tupinambá, o serviço da noiva. No caso dos europeus, o serviço da noiva estava relacionado, como não poderia deixar de ser, ao fornecimento de suas mercadorias aos seus sogros e cunhados:

*“Temirecô (esposa) chamavam ás indias mancebas dos Portugueses, e com este título lhas davam antigamente os pais e irmãos quando iam a resgatar ás suas terras, como os Tamoiros e Temiminôs do Rio de Janeiro e de Espírito Santo, os Tupis de S. Vicente, os Tupinambás da Baía, e finalmente todos da costa e sertão do Brasil, dizendo-lhes leva esta para tua mulher, com saberem que muitos daqueles Portugueses eram casados; e ainda que os Portugueses as tinham por mancebas, contudo as tinham de praça nas aldeias dos Indios, ou fóra delas, com mulher, filhos e filhas, porque para os Indios não era isso pêjo nem vergonha, e lhes chamavam *Temirecô* a mulher de N., e a eles genros, e os Portugueses aos pais e mãis delas sogros e sogras, e aos irmãos cunhados, e lhes davam resgates, ferramentas, roupas, etc., como a tais, como os Indios a quem chamam genros lhes vão a roçar ou pescar algumas vezes (...).”*¹⁴³

É evidente que tais praticas chocavam-se frontalmente com os padrões da cultura europeia, e este choque se torna bastante explícito quando se analisa a relação entre estes europeus “indianizados” e seus filhos mamelucos – que, aliás, conheciam muito pouco da cultura europeia – e seus figadais

143 José de Anchieta, “Informação dos Casamentos dos Indios do Brasil” (1584), in Anchieta, 1988: 458-9.

inimigos, os jesuítas. Analisarei com mais vagar a ação jesuítica na próxima seção; é interessante, contudo, notar como os “indianizados” e seus descendentes detectaram corretamente a dimensão das diferenças que os separavam dos jesuítas, e reagiram a isso assumindo muitas vezes os elementos da cultura materna como armas contra as exigências – absurdas do seu ponto de vista – dos padres inacianos. João Ramalho e seus filhos fornecem, a este respeito, um dos exemplos mais nítidos e documentados, e já revelavam, desde os primeiros contatos, o tamanho do fosso cultural que os separavam dos jesuítas. Nas palavras de Manuel da Nóbrega:

“En esta tierra está un Juan Ramalho. Es más antigo della, y toda su vida y de sus hijos es conforme a la de los Indios, y es una petra scandali para nós, porque su vida es principal estorvo para con la gentilidad, que tenemos, por él ser muy conocido y mui aparentado con los indios. Tienem muchas mugeres él y sus hijos, andam con hermanas y tienem hijos dellas así el padre como los hijos. Sus hijos van a guerra con los indios, y sus fiestas son de indios y así viven andando nudos como los mesmos indios. Por todas las maneras lo tenemos probado y nada aprovecha, hasta que ya lo dexamos de todo”.¹⁴⁴

Em 1554 José de Anchieta fazia críticas acerbas às atitudes do clã dos Ramalho, dizendo que todo o trabalho dos jesuítas junto aos índios era comprometido pela ação daqueles no sentido de convencer os nativos a permane-

144 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (S. Vicente, 15/06/1553) in Leite, 1954 (I): 498-9.

cerem aferrados aos velhos costumes, como a poliginia e a antropofagia:

“Tendo os irmãos gasto um ano quasi inteiro no ensino de uns certos, que distam de nós 90 milhas e tinham renunciado aos costumes pagãos, estavam determinados a seguir os nossos, e haviam-nos prometido que nunca matariam aos contrários, nem usariam de carne humana em suas festas; agora, porém, induzidos pelos conselhos e palavras destes Cristãos e pelo exemplo da nefanda e abominável ignomínia dalguns deles, preparam-se não só para os matar, mas tambem para os comer. Tendo, pois, um destes Cristãos cativado um dos inimigos na guerra de que acima fiz menção, trouxe-o a um seu irmão para que o matasse, o qual o matou, pintando-se de encarnado nas pernas e tomando o nome do morto por insigne honra (como é de uso entre os gentios); se não comeu, deu certamente a comer aos Indios, para os quais, senão para si mesmo, o matára, exortando-os para que não o deixassem escapar, mas antes o assasssem e levassem comsigo para comer. Tendo outro, irmão deste, usado de certas práticas gentílicas, sendo advertido duas vezes que se acautelasse com a Santa Inquisição, disse: ‘Acabarei com as Inquisições a flechas’. E são cristãos, nascidos de pais cristãos! Quem na verdade é espinho, não pode produzir uvas”¹⁴⁵

145 Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga, in Anchieta, 1988: 56-7. Os missionários franceses também sofreram a oposição dos *truchement* “indianizados”: certa vez, alguns índios recentemente convertidos foram “seduzidos pelas más palavras de um dos nossos interpretes para deixar o Christianismo” (Evreux, 1874 [1615]: 309).

Um ano depois Anchieta voltava à carga contra Ramalho e seus filhos:

“os cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica (de que fiz menção no último quadrimestre), estão tão duros e cegos, que crescem cada vez mais no ódio vivo que nos têm. Não o podendo exercer contra nós por obras, aplican-no à ruína dos Índios, de maneira que já destruíram completamente uma Aldeia, em que morava o P. Francisco Pires com o P. Vicente Rodrigues, incitando os Índios a matar os contrários e a comer a sua carne”.¹⁴⁶

Alguns dos primeiros paulistas assumiam a vida indígena de maneira tão radical que, para os jesuítas, eles só poderiam ter enlouquecido:

“Este mes de mayo passado fuí entre los Indios a buscar un hombre blanco que andava entre ellos y dos hijas que tenía nacidas allá, y la maior será de 8º annos. Entre ambas estavam por baptizar, y la madre lo mesmo; téngolos aora aquí padre y madre y hijas, las quales baptizé; la madre no, porque la hago enseñar. A él no tengo aún confessado porque del todo tenía ya estragado el juyzio, en tanto que las primeras pláticas que le hize tengo para mym que no entendía las cosas que hablava de Dios nuestro Señor y au[n] agora poco más entiende. Assí que es necesario criarle otra vez en las cosas de la fee, como hazemos hasta que nuestro Señor le abra el entendimiento y dee clara notitia de su yerro, porque ny solamente consinte que los Hermanos le hablen de nuestro Señor,

146 Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Roma (São Vicente, fim de março de 1555), in Leite, 1954 (II): 194-5.

ny en la iglesia no entra sino por fuerça, ny podiemos acabar con él que se pusiesse de rodilhas delante el Sanctíssimo Sacramento. Esto os escrivo, charíssimos Hermanos, para que veyáis la mudança que puede [hazer] una alma en esta tierra y la necessidad que ay de trabajadores”.¹⁴⁷

Ronaldo Vainfas oferece um outro exemplo – este da Bahia – importante da incompatibilidade cultural entre mamelucos e jesuítas:

“Desacato aos jesuítas é o que se pode ver na denúncia do inaciano João Vicente, inglês de nação, contra Tomacaúna, Lázaro da Cunha, Francisco Pires e outros mamelucos, referindo-se a fato ocorrido no remoto ano de 1577. Queixou-se o padre de que, quando iam os jesuítas trazendo índios para os aldeamentos, interpunham-se os ‘mamelucos e línguas’, tentando dissuadi-los de seguir para as missões. Pregavam os mamelucos, com rara habilidade, que se os índios seguissem para os aldeamentos, deixariam de ter várias mulheres, não poderiam mais sorver seus fumos, nem bailar, nem ‘ter os costumes de seus antepassados’, ‘nem tomar nome nas matanças’. Acenavam, em contrapartida, com a promessa de que se os índios fossem com eles, mamelucos, poderiam viver à vontade os seus costumes, que nisso não seriam tolhidos”.¹⁴⁸

O tal Lázaro da Cunha, aliás, “andava nu entre os seus, tingido de jenipapo, ‘cabelo capado e pestanas arrancadas’,

147 Carta do P. Leonardo Nunes aos Padres e Irmãos de Coimbra (S. Vicente, 20/06/1551) in Leite, 1954 (I): 235.

148 Vainfas, 1995: 149.

deleitando-se com ‘duas ou três mulheres’; guerreou diversas vezes ao lado dos índios ‘contra os brancos’, chegando certa vez a cativar dois deles...”.¹⁴⁹ Ronaldo Vainfas aponta a importância da ação dos mamelucos no sentido de dotar os índios dos meios para a resistência, até militar, contra os europeus: os mesmos mamelucos que viviam como índios também assaltavam as aldeias ou comerciavam com os *principais*, em busca de cativos e mulheres:

“Nessas ocasiões, forneciam aos chefes, em troca dos cativos, nada menos que cavalos, éguas, pólvora, espingardas, arcabuzes, espadas, facas, pistoletes, bandeiras, tambores... O movimento de aculturação – processo complexo e de mão dupla – acabava, no limite, por armar os índios contra a colonização escravocrata”.¹⁵⁰

Ora, tais atitudes só poderiam indispor esta camada da população com os jesuítas. Toda a política jesuítica baseava-se em um programa de “disciplinamento” da população indígena e mestiça, disciplinamento fundado não apenas na aceitação do cristianismo, mas também da “passividade e dependência características de um campesinato português que aceitasse a tutela perpétua e todas as indignidades que a caracterizavam – chicoteamento, préstimos pessoais, submissão sexual e trabalho nos campos”.¹⁵¹ Dentro deste processo de disciplinamento dava-se especial atenção, claro, ao combate à sexualidade “desregrada”, típica do Brasil dos primeiros tempos. Os jesuítas, e outros agentes da con-

149 Vainfas, 1995: 146; sobre Domingos Fernandes *Tomacaúna*, cf. o apêndice 2.

150 Vainfas, 1995: 147.

151 Dean, 1996: 76.

quista portuguesa, tentaram a todo custo reproduzir o perfil da família europeia no Brasil, o que significava, antes de qualquer coisa, “difundir o modelo matrimonial cristão: uniões sacramentadas, família conjugal, continência e austeridade”.¹⁵²

A principal estratégia jesuítica no combate aos “maus” costumes dos europeus gentilizados e dos mamelucos centrou-se na modificação do comportamento das mulheres índias e mamelucas, conforme se verá na próxima seção. Não obstante, também se tentou agir sobre o comportamento dos próprios homens trazendo-se mulheres européias para desposá-las. Os inacianos perceberam que a hegemonia absoluta da mulher indígena no espaço doméstico – quer como senhoras e administradoras ou como serviçais – constituía-se em um obstáculo quase absoluto à consecução do seu objetivo primordial de “amansar” a população nativa e gentilizada.

Em 1549 Manuel da Nóbrega, talvez imaginando que esta fosse uma solução para o disciplinamento dos naturais da terra, escrevia da Bahia pedindo mulheres portuguesas, mesmo que fossem “erradas”, já que os colonos afirmavam que se amancebavam com as índias por falta de com quem casar de maneira cristã:

“Todos se me escusão que nom tem molheres com que casem, e conheço eu que casarião se achassem com quem; e tanto, que huma molher, ama de hum homem casado que veo nesta armada, pelejavão sobre ella a quem averia por molher; e huma scrava do Governador lhe pedião por molher, e dizião que lha querião forrar. Parece-me cousa muy conveniente mandar S. A. algumas molheres, que lá tem pouco remedio de casamento, a

152 Vainfas, 1997: 224.

estas partes, ainda que fossem erradas, porque casaram todas muy bem, com tanto que nom sejam taes que de todo tenham perdida a vergonha a Deus e ao mundo. (...) De maneira que logo as molheres teriam remedio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra”.¹⁵³

Nóbrega colocava muitas esperanças neste projeto, já que algum tempo depois retomava o assunto em carta ao rei:

“Pera as outras Capitanias mande V. A. molheres orfãs, porque todas casarão. Nesta nam são necessarias por agora por averem muitas filhas de homeins brancos e de indias da terra, as quais todas agora casarão com ha ajuda do Senhor; e se nam casavam dantes, era porque consentiam viver os homeins em seus peccados livremente (...)”.¹⁵⁴

Neste mesmo ano chegavam as três primeiras mulheres casadoiras, três órfãs.¹⁵⁵ No ano seguinte Nóbrega voltava à carga:

“Já que escrevi a V. A. ha falta que nesta terra há de molheres com que os homens casem e vivão em serviço de N. Senhor apartados dos peccados em que agora vivem, mande V. A. muitas orfãs e, se não ouiver muitas, venhão de mestura dellas, e quaisquer, porque são tão desejadas as molheres branquas quá,

153 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, 09/08/1549) *in* Leite, 1954 (I): 119-20.

154 Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III Rei de Portugal (Olinda [Pernambuco], 14/09/1551) *in* Leite, 1954 (I): 293-4.

155 Leite, 1954 (I): 293.

que quaisquer farão quá muito bem à terra, e ellas se ganharão e os homens de quá apartar-se-ão do pecado”.¹⁵⁶

Embora efetivamente algumas mulheres tenham sido mandadas para o Brasil o fato é que o projeto acalentado por Nóbrega não foi lá muito bem sucedido, já que em poucos anos tornava-se necessário premiar os homens dispostos ao casamento com as européias. Mem de Sá fez esta proposta em 1563, e em 1564 o capelão da corte portuguesa, Frei André Torneiro, escrevia à rainha D. Catarina:

“Senhora, polas Cartas que o governador do Brasil Men de Saa escreveu a Vossa Altesa e polas que a mim me mandou, que eu dei a Vossa Altesa, terá sabido o desamparo que la tem as orfãas que Vossa Altesa mandou, por não terem com quem possão casar. He necessario, nem lhe vejo outro remedio, que Vossa Altesa mande cumprir ho Alvará que El-rey Nosso Senhor que seja em gloria passou, em que dava todos os officios daquellas partes a quem casasse com as orfãas. E assi mandar revogar as provisões que depois disso se passárão em contrário, porque diz o governador que Nossa Altesa saberá delle que não ha outro remédio, salvo se Vossa Altesa lhes der os casamentos em dinheiro, que eu acho por mais trabalhoso. Ho que Vossa Altesa determinar folgaria sabello para responder ao governador, e lembre-se Vossa Altesa que estas orfãas não têm outro remedio, e emparo se não ho seu, depois de Nosso Senhor, a que

156 Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III Rei de Portugal (Baía, princípios de julho de 1552) *in* Leite, 1954 (I): 344.

Vossa Alteza serve muito nisso. Elle dê sempre a Vossa Alteza sua graça, e accenda em seu santo amor. Amem”.¹⁵⁷

Para Warren Dean, a política de conceder benefícios aos que casassem com brancas foi bem sucedida a longo prazo, “na medida em que os homens brancos mais ambiciosos e dominantes, astutos o bastante para se darem ao trabalho de granjear favores aos olhos das autoridades portuguesas, buscavam parceiras brancas para o casamento”,¹⁵⁸ formando, desta maneira, uma elite “portuguesa” na colônia. Dean pode estar certo quanto à elite colonial, mas se olharmos para a sociedade como um todo é bastante difícil que este influxo feminino europeu tenha causado impacto considerável, pelo menos até o advento das grandes migrações que acompanharam a corrida ao ouro do século XVIII. Mesmo então, é difícil imaginar que os homens pobres, principalmente nas duras condições do sertão despovoado, tivessem muitas oportunidades de conseguir um casamento à maneira daquele sonhado, séculos antes, pelo esperançoso Nóbrega.

Um documento de princípios do século XVIII mostra isto com bastante clareza. Os principais moradores da Ribeira do Jaguaribe, no Ceará, reclamaram a El-Rei das constantes violências sofridas da parte de “destemidos vagabundos e acoitados sujeitos” que viviam ali, solicitando que se fundasse naquelas paragens uma vila, com meios de se fazer a justiça, já que, em tudo, dependiam aqueles moradores de Pernambuco. A resposta do Conselho Ultramarino revela que os problemas apontados pelos primeiros jesuítas ainda eram bem atuais

157 Carta de André Torneiro à Rainha de Portugal (Lisboa, 20/02/1564), in Varnhagen, 1975 (1854, t. I): 251-2.

158 Dean, 1996: 86.

dois séculos depois. Os conselheiros decidiram que se devia fundar uma vila e uma residência dos jesuítas, porque:

“(…) como estas terras são tão largas, e tão abundantes e os homens que nelas vivem quase todos são solteiros por não haverem mulheres com quem casem, de que procedem grandes males assim espirituais, como temporais, pois por esta causa cometem grandes violências aos índios tirando-lhes as mulheres e as filhas, de que nasce uma geração infecta, mal educada e pior morigerada, seria muito conveniente ao serviço de Deus e de Vossa Majestade, mandar para aquelas partes alguns casais da Ilha do Pico, escolhendo os que tivessem mais filhas, para que aquêles moradores tivessem mulheres brancas portugêsas com quem casassem concedendo-lhes também Vossa Majestade alguns privilégios dos que casassem como podiam ser que só êstes pudessem entrar na governança das vilas e dos postos da ordenança e por este modo se habilitariam aquelas terras, e ficariam civilizados os seus moradores com grande utilidade e aumento do serviço de Deus e de Vossa Majestade.”¹⁵⁹

Talvez mais importante para a “europeização” – muito relativa, por certo – tenha sido a modificação cultural que produziu uma diferença entre os mestiços legítimos, chamados de mamelucos, e os ilegítimos, chamados de *bastardos*. Posteriormente a designação “mameluco” caiu em desuso

159 Consulta do Conselho Ultramarino, 16/02/1722 (*Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, v. XCIX [1953], p. 151). É interessante apontar que os índios citados no documento eram “da Língua Geral”, isto é, de língua Tupi. A aprovação do Rei ao pedido só veio em 1727.

e todos os mestiços ou filhos ilegítimos passaram a ser chamados de bastardos, enquanto os legítimos passaram a ser considerados “brancos” (muito embora os fenótipos nem sempre acompanhassem a classificação social). Esta mudança, evidentemente, privilegiou os indivíduos que casavam de forma de forma convencional, e é um claro sinal de uma sociedade em que as hierarquias sociais se tornavam mais amadurecidas.¹⁶⁰

De todo modo, esta transformação só ocorreu em um período bem posterior ao que estamos nos ocupando agora. O fato é que aquela política inicial de povoamento europeu fracassou, pelo menos em vista das expectativas otimistas de Manuel da Nóbrega. Isto se deveu ao fato de que o casamento e a organização familiar à moda europeia tinham um espaço limitado para se desenvolverem no Brasil dos dois primeiros séculos, e sua expansão deu-se em ritmo consideravelmente mais lento do que esperado – e desejado – pelos jesuítas ou pelo Estado português. Os paulistas, mais uma vez, oferecem um claro exemplo da pouca importância dada ao sacramento do matrimônio: vários nomes importantes de São Paulo, como Pedro Vaz de Barros (o *Guaçú*), Braz Esteves Leme, Jerônimo Bueno, entre outros, jamais se casaram, embora tivessem uma multidão de filhos com as índias.¹⁶¹

Durante todo o período colonial a organização familiar esteve marcada pelo concubinato interétnico – geralmente associado à escravidão das mulheres nativas, mas nem sempre – e por uma liberdade sexual exasperante para os agentes eclesiásticos.¹⁶² Ronaldo Vainfas chama a atenção

160 Dean, 1996: 86-7.

161 Zenha, 1970: 249-51.

162 Vainfas, 1997.

para o fato de que a presença marcante do concubinato¹⁶³ no Brasil colonial não deve levar à conclusão de que o casamento cristão fosse algo raro e ligado unicamente às elites: “(...) embora muito menos frequentes que o casamento entre brancos livres, não foram raros os matrimônios envolvendo forros, escravos e pardos livres, com especial destaque para as uniões entre homens e mulheres libertos”.¹⁶⁴ O mesmo autor, contudo, reconhece o lugar fundamental e específico do concubinato, interétnico ou não, na vida familiar colonial: “(...) faz-se necessário reler o lugar que o concubinato ocupava na sociedade colonial, desvinculando-o de vez da ideia de que era ele, necessariamente, uma espécie de casamento informal, uma conjugalidade de fato que, como tal, podia substituir o casamento legítimo”.¹⁶⁵

No contexto do primeiro século de presença europeia seria de todo impossível substituir a mulher indígena como centro da vida familiar: tal como os próprios Tupinambá, os primeiros europeus dependiam *totalmente* do trabalho e da capacidade feminina de organização do espaço doméstico. Os jesuítas, aliás, tanto sabiam deste fato que tentaram trazer mulheres européias justamente para realizar uma mudança radical na esfera doméstica, retirando-a da influência nativa. Em 1552, Nóbrega comentava a inevitabilidade das uniões sexuais e matrimoniais euro-indígenas: “ha causa porque se tomarão femeas hé porque doutra maneira não se pode ter roças nesta terra, porque as femeas fazem a farinha e todo

163 E também do celibato: Samara, 1991: 17-8.

164 Vainfas, 1997: 236.

165 Vainfas, 1997: 237.

o principal serviço e trabalho hé dellas, os machos somente roção e pescão e cação e pouquo mais”.¹⁶⁶

Europeus que viviam longe das mulheres nativas enfrentavam inúmeras dificuldades: segundo Yves d’Evreux, a única causa para que os rapazes batizados não residissem com os missionários era o medo, por parte de suas mães, de que estes ficassem *angaiuare*, “magros”, vivendo com os franceses “os quais supunham ter falta de tudo”.¹⁶⁷ Assim como na Salvador de Manuel da Nóbrega, também na França Equinocial os europeus se aproveitavam desta dependência para escapular às interdições sexuais e conjugais prescritas pelo código moral europeu, por vezes com argumentos os mais criativos. A habilidade das índias na retirada dos onipresentes bichos-de-pé – os quais, quando não eram retirados da forma correta, podiam aleijar e até matar – serviu de justificativa para que capitão francês, “pouco crente”, afirmasse que o Papa não tinha poder sobre o mar, e que Deos havia dito a São Pedro que seu poder estendia-se somente sobre a terra, “e por isso todos os que passam o mar em busca d’estas terras não são mais sugeitos aos mandamentos da Igreja, podendo mui livremente tomar uma rapariga para concubina, visto terem necessidade d’ella para tirar dos pés d’elle e de outros francezes estes bixos”.¹⁶⁸

Mesmo naquelas regiões que logo desenvolveram a escravidão africana, como a Bahia, ainda por muito tempo a mulher Tupinambá esteve associada à produção agrícola de subsistência, crucial para indivíduos que viviam em “mares”

166 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de agosto de 1552) in Leite, 1954 (I): 403-4.

167 Evreux, 1874 (1615): 96.

168 Evreux, 1874 (1615): 101-2.

cada vez maiores de cana-de-açúcar. Em um dos principais engenhos baianos do final do século XVI, por exemplo, as mulheres já eram consideradas como “inúteis” para o trabalho do açúcar, e no entanto ainda representavam parte significativa da mão-de-obra:

“Nos inventários do século XVI, as escravas foram invariavelmente arroladas como sem ocupação (...). Assim as mulheres constituíam-se em uma categoria onipresente mas não particularmente especializada nas operações elementares do engenho. Algumas indicações sugerem o reconhecimento no Engenho Sergipe do papel tradicional da mulher nativa na agricultura de subsistência: uma roça era mantida separadamente para suprir as necessidades alimentares do engenho; cinquenta escravos foram designados para trabalhar nesta roça, dois terços dos quais eram mulheres – proporção muito diversa da razão entre sexos encontrada para a população total do engenho. Isso implica que se reconhecia o papel das mulheres nativas em certos tipos de agricultura”.¹⁶⁹

Nas regiões onde a escravidão negra não se desenvolveu precocemente, caso de São Paulo, a presença privilegiada da mulher nativa, Tupinambá ou Carijó (Guarani), durou bem mais e constituiu-se em um elemento básico do sistema: como mostrou John Monteiro, havia uma predominância clara de mulheres e crianças nos plantéis de escravos de São Paulo, em um momento em que estes eram oriundos das áreas ocupadas pelos Guarani. Para Monteiro, esta predominância de mulheres

169 Schwartz, 1988: 63.

e crianças era bem vinda nos primeiros tempos, na medida em que preservava o lugar tradicional da mulher nas sociedades Tupi-Guarani e que liberava os homens para o transporte de cargas e para as expedições de apresamento. Contudo, com o desenvolvimento do escravismo durante o século XVII, esta situação foi alterada, acarretando “importantes modificações nesta divisão, que caminhou para o distanciamento do trabalho indígena de seus antecedentes pré-coloniais”.¹⁷⁰

Os paulistas, formados a partir da interação étnica entre os ibéricos e os Tupinambá, dedicaram sua carreira escravocrata especialmente à caça dos povos Guarani, bastante semelhantes à matriz Tupinambá, inclusive no que concerne à divisão sexual do trabalho. Após o término do fornecimento de cativos Guarani – especialmente por conta da derrota em Mbororé (1641), mas também pela exaustão dos “estoques” de índios desta etnia – os paulistas dirigiram-se cada vez mais à exploração de uma infinidade de povos tapuias, povos totalmente estranhos à matriz ibérico/Tupi/Guarani.

Ao contrário do que aconteceu com os Tupi-Guarani, contudo, os paulistas pouco freqüentavam os estabelecimentos destes novos povos escravizados, e a maior parte dos novos cativos era formada por homens encontrados em expedições guerreiras e de caça, o que acarretou grandes modificações na composição da mão-de-obra e na divisão sexual do trabalho. O sistema escravista paulista, construído sobre as figuras da agricultora e do guerreiro, iniciou uma lenta crise com o fim do fornecimento fácil de cativos Tupi e Guarani: os novos cativos tapuias eram raros e perigosos, o que aumentou muito os custos do abastecimento da mão-de-obra indígena; além disso morriam muitos das doenças e não se “adaptavam” ao

170 Monteiro, 1994: 67.

trabalho agrícola, já que eram caçadores-coletores. Pode-se dizer que o modelo de escravidão indígena dos paulistas não foi capaz de sobreviver por muito tempo ao desaparecimento de sua principal base produtiva, o trabalho das mulheres Tupi e Guarani.¹⁷¹

Esta é uma conclusão que nos leva de volta ao tema principal deste trabalho. Ao chegarem às costas brasileiras os europeus, notadamente os portugueses, defrontaram-se com problemas semelhantes aos dos próprios homens Tupinambá. Era tão vital para eles quanto para os índios o acesso ao trabalho feminino, e nas condições iniciais da colonização a única forma de se conseguir isto era através do serviço da noiva e da uxorilocalidade. Da mesma forma que os índios, contudo, os europeus também possuíam alternativas aos incômodos da uxorilocalidade e do serviço da noiva.

O principal objetivo era, naturalmente, romper com a situação uxorilocal, e isto foi conseguido pelos vários europeus, como o “Bacharel” e João Ramalho, que fundaram povoados como São Vicente e Santo André. Aos poucos o padrão de residência pós-marital, básico para se compreender os caminhos do poder na sociedade Tupinambá, foi se alterando em favor dos europeus: assim, quando um português recebia uma mulher como esposa já não se esperava que ele viesse morar com os parentes dela, e sim que o *pero* a levasse – assim como os Tupinambá mais poderosos faziam com suas esposas – para seu grupo doméstico como esposa ou concubina, substituindo o *brideservice* tradicional pelo fornecimento periódico de mercadorias e cativos, de aliança militar, ou simplesmente pelo prestígio conseguido internamente por

171 Monteiro, 1994: 79-85.

aqueles indivíduos que, através da cessão de mulheres do grupo, conseguiam uma relação privilegiada com os europeus.

Naturalmente nem todos os europeus assumiram um tal controle sobre o sistema matrimonial e pós-marital indígena: durante o primeiro século de colonização muitos brancos viviam – ou, quem sabe, seriam “obrigados”, pelos deveres da uxorilocalidade, a viver – ou visitavam frequentemente as aldeias; em São Paulo, por exemplo, o conselho municipal foi forçado, em 1583, a proibir que os brancos fossem às aldeias para “beber e dançar segundo seu costume”.¹⁷²

Este tipo de medida foi tomado no contexto do “disciplinamento” da população, para o quê era necessário separar bem o que era “civilizado e cristão” (a cidade) do que era “bárbaro e gentílico” (a aldeia); tal medida não seria, necessária, contudo, se não existissem muitos europeus freqüentando as aldeias, travando relações privilegiadas com os nativos com base, entre outras coisas, nas relações matrimoniais à moda indígena (cf. apêndice 2).

Parece-me, contudo, que a carreira do serviço da noiva no novo mundo euro-indígena foi mais bem sucedida do que a da uxorilocalidade, enfim substituída pela virilocalidade exclusiva. A relativa insistência com que as fontes se referem aos genros dos primeiros povoadores me leva a supor que estas fortes ligações entre doadores e tomadores de esposas contivessem bem mais do que o simples respeito devido ao pai da esposa. É preciso notar que as filhas dos primeiros colonizadores eram índias em tudo, e portanto inteiramente cúmplices de instituições básicas da sociedade Tupinambá, como era o serviço da noiva.

172 Dean, 1996: 87.

Sabemos, por exemplo, que a mulher e filhas do *Caramuru* só falavam o Tupinambá, e precisavam de um menino intérprete para se confessar:

“Nesta casa estão meninos da terra feytos aa nossa mão, com os quaes confessavamos alguma gente da terra que nom entende a nossa fala, nem nós a sua, a asi escravos dos brancos e os novamente convertidos, e a molher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que nom sabem nossa fala, no qual a experiencia nos insina aver-se feyto fruto muyto e nenhum prejuizo ao sigillo da confissão”.¹⁷³

Sabemos, também, que as mulheres nativas já batizadas velavam constantemente pelas obrigações do serviço da noiva devido aos seus parentes, o que, por vezes, colocava em risco a indissolubilidade do casamento cristão:

“Embora sejam casados o homem e a mulher não ficam livres da obrigação natural de proteger seos paes e ajuda-los a fazer suas roças. Soube d’isto em minha casa, vendo a filha do *Japi-açú*, baptizada e casada à face da Igreja, dizer a um outro selvagem, seo marido, tambem christão, quando pretendia ir a *Tapuita-pera* ajudar o Rvd. Padre Arsenio no baptismo de muitos selvagens, ‘Onde queres ir? Tu bem sabes que ainda não se fizeram as roças de meo Pae e que ha falta de mantimentos: não sabes, que si elle me deo a ti foi com a obrigação de o auxiliares na velhice? Si queres abandonal-o então volto para a casa d’elle’. Advertiram-na a respeito d’estas ultimas

173 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de julho de 1552) in Leite, 1954 (I): 369.

palavras, fazendo-a reconhecer o juramento que dera, de nunca abandoná-lo ou separar-se d'elle, louvando-se comtudo muito os outros sentimentos, que manifestou a favor do seo Pae (...).¹⁷⁴

As fontes parecem indicar que Gonçalo da Costa, Paulo Dias e outros genros dos primeiros povoadores eram vistos pelos doadores de esposas e pela sociedade em geral, juntamente com os filhos homens destes europeus, como “homens da casa”, devedores daqueles chefes políginos, de forma semelhante ao que ocorria na própria sociedade Tupinambá. Além dos genros do misterioso “bacharel” de Cananéia (como Gonçalo da Costa), ficaram famosos os genros de Diogo Álvares *Caramuru*: entre os nove europeus encontrados pelo espanhol João de Mori (1535) na Bahia destacavam-se “Diogo Álvares, e seus genros Paulo Dias e Afonso Rodrigues, natural este de Óbidos, e casado em 1534 com sua filha Madalena”.¹⁷⁵ Aliás, o epitáfio deste Afonso Rodrigues deixa bem explícita a íntima relação existente com seu sogro: “aqui jaz Affonso Rodrigues, natural de Obidos, o primeiro homem que casou nesta igreja, no anno de 1534, com Magdalena Alvares, filha de Diogo Alvares Corrêa, primeiro povoador desta capitania: falleceo o dito Affonso Rodrigues em 1561”.¹⁷⁶

Quando o título de cavaleiro, conferido em 1554 por Tomé de Souza ao filho do *Caramuru*, Gaspar Álvares, foi confirmado pelo rei, outro genro, João de Figueiredo, também foi beneficiado, nitidamente por fazer parte do gru-

174 Evreux, 1874 (1615): 76.

175 Varnhagen, 1975 (1854, t. I): 200.

176 Varnhagen, 1975 (1854, t. I): 200.

po de “homens da casa”: “D. J.^o & outra tall carta de cõfirmação de caualeiro nem mais nem menos como acima a *Johan de Figueiredo* jemro do sobredito Dioguo Aluares Caramoru (...)”.¹⁷⁷

O mais interessante nesta questão é que os portugueses utilizaram-se desta característica do matrimônio indígena – isto é, a relação de dependência entre doadores e receptores de mulheres – em função de seus próprios interesses escravistas. Aparentemente, os proprietários de escravos tinham a possibilidade de atrair índios livres para a sua esfera de influência, concedendo-lhes esposas retiradas de seus plantéis de cativas. Pelo menos é isso que se depreende quando se sabe, por exemplo, que Duarte Coelho: “fêz também caravelões e lanchas em que fôssem resgatar com os da costa com que tinha feito pazes, donde, a trôco das mesmas ferramentas e de outras coisas de pouca valia, resgatavam muitos escravos e escravas, de que se serviam e os casavam com outros livres, que os serviam tão bem como os cativos”.¹⁷⁸

Serviam enquanto “genros”? É possível, embora seja de difícil demonstração, que os índios livres que viviam junto aos portugueses encarassem este tipo de casamento de forma semelhante ao seu casamento tradicional: o senhor lhes dava esposas, e eles se sentiam obrigados, pelas normas sociais que lhes eram familiares e pela própria “psicologia” do casamento Tupinambá, a servi-los, tal como faria, por exemplo, em relação a um sogro importante de sua própria etnia. Entre os franceses do Maranhão isto certamente ocorria:

177 Varnhagen, 1975 (1854, t. I): 209.

178 Salvador, 1965 (1627): 133.

“Se acontece um francês comprar alguma rapariga escrava, mostra-a a algum jovem *Tupinambá*, que morre de amores pelas que são belas, depois promete-lhe que será seu genro pois ama sua escrava como se fosse sua própria filha para assim vir o Tupinambá morar com ele, casar com a rapariga, e por esta forma ter por uma escrava dois escravos, a quem trata por filho e genro, e eles o chamam seu *Cheru*, isto é, seu Pai”.¹⁷⁹

Naturalmente, o que era visto pelos índios através do paradigma do serviço da noiva era encarado pelos portugueses através do prisma da escravidão, em uma verdadeira “improvisação de poder”, onde uma instituição nativa, utilizada em um contexto radicalmente alterado, serve como base para relações de poder totalmente assimétricas.

É o momento agora de tratar das estratégias de resistência e adaptação das mulheres Tupinambá à situação de contato, do ponto de vista das relações sexuais e matrimoniais com os europeus. Já foi observado que, para as mulheres, a ligação com os europeus significava uma possibilidade de alcançar posições de “honra” dentro dos próprios parâmetros da sociedade Tupinambá. Contudo, e na medida em que as atitudes européias contribuíam para destruir ou modificar em profundidade tais parâmetros, as Tupinambá se viam obrigadas a tomar decisões estratégicas extremamente dependentes de um cálculo das vantagens *pessoais* que tais decisões poderiam trazer. Creio que, desta forma, torna-se possível compreender as atitudes de algumas índias que se colocaram contra seus próprios parentes e ao lado de europeus.

179 Evreux, 1874 (1615): 48.

O português Vasco Fernandes de Lucena, considerado poderoso *karaíba* pelos Caeté que sitiavam duramente o nascente povoado português fundado por Duarte Coelho em Pernambuco, foi bem sucedido em convencer sua mulher,

“(...) filha de um principal destes gentios, e de quem tinha já filhos, para que fôsse entre os seus e, gabando os brancos às outras, as trouxesse tôdas carregadas de cabaços de água e mantimentos, com que os nossos se sustinham, porque isto faziam muitas vêzes e com muito segrêdo. E era êste Vasco Fernandes de Lucena tão bem temido e estimado entre os gentios que o principal se tinha por honrado em tê-lo por genro, porque o tinham por grande feiticeiro”.¹⁸⁰

Este caso foi semelhante ao ocorrido com o senhor de La Ravardiére, comandante dos franceses do Maranhão, que ao retornar de uma expedição ao Pará, “advertio-lhe uma mulher que fora resolvida a sua morte, bem como a de todos os francezes e *Tupinambás*, que o acompanhavam, pelos selvagens d’aldeia, onde estava alojado”.¹⁸¹ Deve-se notar que o aristocrata francês, tal como Vasco Lucena, também era considerado como um feiticeiro pelos índios, no seu caso por conta de um relógio de algibeira, que revelava aos franceses “as coisas mais secretas”.¹⁸²

Nem todas as mulheres índias, contudo, se mostraram tão cooperativas. Mesmo as mamelucas poderiam se sentir ligadas à cultura materna a ponto de passar para o lado dos índios contra os portugueses. Lamentando o grande número de

180 Salvador, 1965 (1627): 132.

181 Evreux, 1874 (1615): 269.

182 Evreux, 1874 (1615): 269.

cristãos, europeus e índios, que viviam no meio dos “bárbaros”, escrevia em 1551 o jesuíta Diogo Jácome:

“Assi que, meus em Christo, não vos espan-
teis com estes homens de que fiz assima
mensão (*o inaciano refere-se aqui a J. Rama-
lho e seus filhos*), porque á hy outros muyto
mais apartados da Igreja: homens e mulhe-
res sam deitados antre os contrarios destes
Indios, os quaes homens se não podem caa
aver por estarem longe as molheres. Huma
fugio daqui haa já muyto tempo, a qual di-
zem ser tam maa que persegue aos Indios a
que venhão dar guerra aos brancos e que diz
muyto mal. Fora esta, aguora há poucos dias
que daqui fugirão duas moças, ambas irmãs
e casadas com homens brancos, as quaes
ellas sam filhas de homem branco e de India,
de maneira que estão ambas nos contrarios:
as quaes dizem que sam tam maas, que or-
denarão com que os Indios vieram a dar aqui
guerra a huma fortaleza (*Bertioga*), que os
brancos tem feita pera resguardo das povo-
açõens dos brancos, e assi os ensaiarão de
maneyra que derão tal salto estando descui-
dados que levariam xxx indios que estavam
em resguardo da terra e hum homem branco,
e os que ficaram, ficaram muyto mal feridos
de frechadas, e também levarão a artelharia
que puderam, e puserão foguo às casas de
palha; só huma de telha avia em que se sal-
varão os feridos de os nam levarem. Assi que
isto diz que causaram estas molheres com
muytas maiores diabolidades que nestas ter-
ras se fazem, de maneira que aguora vereis
quam grande o demonio faz à misericórdia
de Deus, que no cabo faz tamanha”.¹⁸³

183 Carta do Ir. Diogo Jácome aos Padres e Irmãos de Coimbra (S. Vicente, junho de 1551) *in* Leite, 1954 (I): 245-6.

É evidente que este tipo de resistência das mulheres índias e mamelucas à frequente violência e escravidão que estavam associadas aos europeus não tinha grandes possibilidades de êxito. Como veremos adiante a principal forma de resistência às arbitrariedades, sexuais ou não, dos brancos centrou-se na ligação com os jesuítas. Muitíssimo mais comum foi a aceitação do fato consumado da dominação europeia, e a partir desta aceitação uma série de possibilidades se abria para a ação feminina, possibilidades dependentes de características individuais como a beleza física e a capacidade de trabalho e organização doméstica.

Da mesma forma que os brancos se adaptaram e se utilizaram das instituições da sociedade Tupinambá, as mulheres índias e mamelucas transformaram tais características e instituições de forma a se posicionarem favoravelmente no novo mundo que estava sendo construído por índios e brancos. O caso da poliginia é, neste sentido, exemplar: enquanto os primeiros europeus, como João Ramalho, tinham aberta e orgulhosamente várias esposas à maneira nativa, seus sucessores, premidos pela ação jesuítica e da própria Coroa, cada vez mais transformavam a poliginia aberta em um casamento cristão acompanhado pelo concubinato com escravas índias e mamelucas.

Este concubinato era, tacitamente, apoiado pelos próprios missionários: ao ouvir de um *principal* do Maranhão que possuía muitas mulheres por necessidade, e não por prazer (cf. p. 83), Yves d'Evreux disse-lhe que “podia ter muitas mulheres como servas, e não como esposas”, legitimando, desta forma, a poliginia disfarçada dos colonos.¹⁸⁴ Esta poliginia “oculta” colocava às mulheres problemas análogos aos que elas

184 Evreux, 1874 (1615): 221.

tinham que enfrentar no seio da própria poliginia Tupinambá (cf. pp. 127-34).

Desta forma, assim como as primeiras esposas dos Tupinambá tudo faziam para dirigir o processo de formação de um lar polígino por parte de seus maridos, as mulheres índias e mamelucas dos portugueses tentavam moldar a poliginia escravista no sentido de satisfazer as necessidades de seu poder doméstico. O jesuíta Pero Correia confirmava esta possibilidade de ação feminina em uma carta de 1553:

“Era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más sclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en sus casas, que las propias mugeres con que son recibidos a la puerta de la iglesia les llevaban las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan molíanlas a palos. Y aún aa muy poco tiempo que me acuerdo que se preguntava a una mamaluca qué indias y esclavas son estas que tras con vós; respondía ella diziendo que eran mugeres de su marido, las cuales ellas train siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas”.¹⁸⁵

Nesta longa seção foram investigadas as formas pelas quais o contato interétnico se realizou através da interação sexual e matrimonial entre europeus e índias, tendo sido observado que este processo está profundamente ligado à

185 Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (S. Vicente, 10/03/1553) in Leite 1954 (I): 438.

cultura e às instituições preexistentes dos Tupinambá, tanto no que concerne à ação europeia quanto no que toca às possibilidades de atuação das mulheres nativas. Este livro, contudo, estaria certamente incompleto se não se falasse aqui da relação entre as mulheres índias e mamelucas e os jesuítas: como veremos, as mulheres Tupinambá foram a pedra fundamental sobre a qual se construiu a atuação inaciana, e isto em virtude de estratégias e atitudes decididas pelas próprias mulheres enquanto formas de resistência à violência do processo de contato interétnico no Brasil.

4. SANTAS E ENDEMONINHADAS: AS TUPINAMBÁ E A AÇÃO JESUÍTICA

Não pretendo nesta seção fazer uma análise exaustiva das relações entre os jesuítas e os Tupinambá, já que este é um tema bem explorado pela literatura especializada.¹⁸⁶ Devo indicar, de forma necessariamente rápida, alguns aspectos relevantes para a compreensão das formas pelas quais as mulheres Tupinambá resistiram e se adaptaram ao violento processo de contato que se seguiu à invasão europeia. Mais uma vez as fontes deixam claro que a ação das mulheres perante o “braço espiritual” da onda invasora nada teve de passiva, antes pelo contrário: a correspondência jesuítica revela atitudes extremamente autônomas por parte das nativas, seja para se posicionar contrariamente à ação dos inacianos, seja para se apoiar nesta ação com vistas à sua própria sobrevivência em condições de alguma forma dignas.

186 Principalmente Neves, 1978; mas também Beozzo, 1984; Bosi, 1993; Clastres, 1978; Forsyth, 1983; Gambini, 1978; Gomes, 1990-1; Mello e Souza, 1986 a, 1986 b; Metcalf, 1995; Priore, 1991; Raminelli, 1994; Vainfas, 1995; Viveiros de Castro, 1992 a.

É importante, antes de tudo, inserir a visão jesuítica acerca da mulher Tupinambá, e da mulher indígena em geral, no contexto do pensamento europeu dos séculos XVI e XVII. Como mostra Jean Delumeau, o início da idade moderna é marcado pelas perseguições a judeus e feiticeiras, e não por acaso: “do mesmo modo que o judeu, a mulher foi então identificada como um perigoso agente de Satã”.¹⁸⁷

Ancorado profundamente na tradição cristã, o discurso misógino explode neste período marcado por pestes, guerras, heresias e cismas, descobertas de novos mundos, em suma, instabilidade e desordem repugnantes ao pensamento teológico medieval. O diabo estava em todos os lugares, e as mulheres eram caminhos privilegiados para sua ação. Como dizia, no século XVII, o missionário Jean Eudes, as mulheres eram:

“Amazonas do diabo que se armam dos pés à cabeça para fazer guerra à castidade, e que por seus cabelos frisados com tanto artifício, por seu refinamento, pela nudez de seus braços, de seus ombros e de seus colos, matam essa princesa celeste nas almas que massacram, também com a sua em primeiro lugar”.¹⁸⁸

As mulheres eram responsabilizadas pela “queda” da humanidade a partir do pecado original; elas atraem os homens à “imundície” com artifícios luxuriosos e conspurcam a santidade do casamento – transformando um “bem” em um “mal” – ao copular com o marido *in more ferarum* (por

187 Delumeau, 1996: 310; cf. também Mello e Souza, 1986a; Raminelli, 1994.

188 *Apud* Delumeau, 1996: 321; cf. Evreux (1874 [1615]: 263), sobre “as bonitas formas de mulheres e e raparigas, que elle (*o Diabo*) toma para melhor attrahir os homens luxuriosos”.

trás) e, pior ainda, colocando-se por cima, “vício que teria provocado o dilúvio”.¹⁸⁹ As mulheres, assim como o vinho, fazem o homem cometer apostasia e sacrificar a deuses pagãos, como fez Salomão para satisfazer suas concubinas, e este mau exemplo era seguido pelos homens que se uniam a judias e muçulmanas e que abriam espaço para a ação diabólica.¹⁹⁰

Para a Igreja a sexualidade da mulher era tão danosa à obra cristã que São Jerônimo chegou a tripudiar sobre o mandamento de “crescer e multiplicar”: “que cresça e se multiplique aquele que quer encher a terra (...) esse mandamento foi proferido após o paraíso, após a nudez e as folhas de figueira que anunciavam os loucos abraços do casamento”.¹⁹¹

A Igreja acabou por construir uma série de imposições em relação às mulheres que nos ajudam a compreender o impacto das mulheres Tupinambá sobre seus agentes no Brasil, em especial os inicianos. Assim a virgindade e a castidade eram preferíveis ao casamento; no caso do matrimônio esperava-se que o sexo fosse limitado ao ato reprodutivo e que, em caso de morte do marido, que as mulheres ficassem viúvas e não contraíssem segundas núpcias. Em suma, era fundamental o controle e a repressão da sexualidade feminina, entendida como um caminho privilegiado para a ação do demônio.

Ora, ao tomar contato com os índios brasileiros a cristandade, representada basicamente pelos jesuítas, vai se chocar com um mundo de valores inteiramente diversos. Após uma impressão inicial bastante positiva – os índios pareciam maravilhosamente dispostos a aceitarem a fé cristã – os jesuítas logo perceberam que a obra catequética

189 Delumeau, 1996: 323.

190 Delumeau, 1996: 324.

191 Delumeau, 316.

seria extremamente difícil, não porque os Tupinambá fossem hereges, mas justamente porque pareciam não ter religião alguma e porque da mesma forma que aceitavam o batismo continuavam a praticar “gentilidades” como o canibalismo e a poliginia.¹⁹²

Além disso os índios cultivavam uma série de costumes totalmente incompatíveis com o projeto inaciano: viviam em habitações comunais, sem paredes internas, onde várias “famílias” (na acepção europeia) se juntavam promiscuamente; tinham várias mulheres; bebiam a rodo; homens e mulheres amancebavam-se e separavam-se ao seu bel-prazer; casavam com as primas cruzadas e com as filhas das irmãs, relações proibidas pela lei canônica; não eram “sujeitos”, isto é, não tinham rei nem lei; praticavam entusiasticamente o homoerotismo e a feitiçaria.¹⁹³

Os jesuítas foram extremamente criativos nas formas imaginadas para lutar contra os costumes dos Tupinambá; o teatro foi bastante utilizado para identificar estes costumes com o diabo e com as penas do inferno: veja-se, por exemplo, este trecho do auto “Na Festa de São Lourenço”, de José de Anchieta, onde o jesuíta identifica o diabo com Guaixará, importante chefe Tamoio de Cabo Frio que atacou os portugueses em 1566 e 1567:

“(…) Quem sou eu?
Eu sou conceituado,
sou o diabão assado,
Guaixará chamado,
por aí afamado.
Meu sistema é agradável.

192 Viveiros de Castro, 1992a.

193 Forsyth, 1983: 149-50; Neves, 1978: 124-30; Viveiros de Castro, 1992a: 23-4.

Não quero que seja constrangido,
nem abolido.
Pretendo
alvoroçar as tabas todas.
Boa cousa é beber
até vomitar cauim.
Isso é apreciadíssimo.
Isso se recomenda,
Isso é admirável!
são aqui conceituados os moçaracas
beberrões
Quem bebe até esgotar-se o cauim,
esse é valente,
ansioso por lutar.
É bom dançar,
adornar-se, tingir-se de vermelho,
empenar o corpo, pintar as pernas,
fazer-se negro, fumar,
curandeirar...
De enfurecer-se, andar matando,
comer um ao outro, prender tapuias,
amancebar-se, ser desonesto,
espião adúltero,
não quero que o gentio deixe”.¹⁹⁴

O mais importante: nada poderia estar mais distante da visão nativa sobre o corpo humano do que a mentalidade jesuítica. Para os inacianos o corpo era o lugar privilegiado para, através do sofrimento físico, purgar os pecados e domar a carne, para purificar o homem de seus aspectos “bestiais” – sexo, por exemplo – e aproximá-lo de Deus, e nada mais. Ora, os indígenas caracterizavam-se aos olhos dos jesuítas por manterem uma relação “natural” (leia-se “animal”) com seus corpos, isto é, uma relação não marcada por interdições

194 José de Anchieta, *in* Bosi, 1993: 70-1.

consideradas indispensáveis à salvação: enquanto a filosofia jesuítica do corpo exige que este seja escondido por produtos da cultura (as roupas), os Tupinambá usavam seus corpos como veículos comunicativos de sua própria cultura, através dos seus adornos e pinturas e das lacerações rituais ligadas ao canibalismo e à menstruação.¹⁹⁵

Como assinala Luis Felipe Baêta Neves, três formas corporais de comportamento dos Tupinambá eram consideradas particularmente repugnantes aos olhos dos membros da Companhia:

*“São o incesto, o canibalismo e a nudez. Estes três ‘comportamentos’ são vistos como demonstrativos da barbárie em que viveria o gentio, como demonstrativos da boçalidade em que viveriam, como índices significativos da sua animalidade. (...) O incesto (e – pecado menor – a poligamia) é o desconhecimento de qualquer interdição quanto ao ‘uso’ de outro corpo. O canibalismo é o desconhecimento de qualquer interdição quanto à ingestão de outro corpo. A nudez é o desconhecimento de qualquer interdição quanto à exibição do corpo”.*¹⁹⁶

O plano de luta dos jesuítas contra a cultura Tupinambá e suas “perversões” baseou-se fundamentalmente na produção de interdições a estes comportamentos através da concentração e fixação dos índios nos aldeamentos. Enquanto que, nos primeiros tempos, os missionários se viam obrigados a visitar os índios em suas aldeias e pregar a eles nos horários tradicionalmente utilizados para os discursos dos *principais*

195 Neves, 1978: 134.

196 Neves, 1978: 56.

e dos *karaibas* (pelas madrugadas), com os aldeamentos surge uma nova situação, em que o espaço deixa de ser indígena e o próprio tempo torna-se europeu, com seus dias santificados e horários precisos para a oração, mudanças que a pedagogia dos padres tratou de introjetar especialmente nas crianças, consideradas como um “papel em branco” e, portanto, mais catequizáveis.¹⁹⁷

Não se deve esquecer que a ação da Igreja estava longe de ser monolítica. Os clérigos seculares não apenas aprovavam o concubinato entre portugueses e índias e a escravidão dos nativos – muitas vezes recebendo propinas por isso – como também participavam diretamente dos costumes locais, em especial o concubinato com as “negras da terra”, absorvendo estes costumes indígenas e modificando-os de maneira a estabelecer relações com os índios que, ao menos na aparência, se assemelhavam às tradicionais. Manuel da Nóbrega reclamava acerbamente deste desregramento em carta ao rei de Portugal:

“Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho genero e tinhão ho pecar por lei e costume, hos mais ou quasi todos nam comungavão nunca e ha absolvição sacramental ha recebiam perseverando em seus peccados. Hos eclesiasticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escandalo, e alguns apostatas; e por todos asi viverem nam se estranha pecar. Ha ignorancia das cousas de

197 Sobre a utilização das crianças Tupinambá pelos jesuítas, cf. Gomes, 1990-1; Priore, 1991; Viveiros de Castro, 1992 a: 54-5.

nosa fé catholica hé quá muita e parece-lhes novidade ha pregação delas”.¹⁹⁸

Ao contrário destes clérigos seculares, os jesuítas criaram um espaço de deliberada e planejada “destruição” cultural, em um processo que jamais atingiu um sucesso absoluto, mas que atingiu fortemente as mulheres. As medidas jesuíticas desmontavam uma série de costumes e instituições que constituíam o cerne da esfera feminina na sociedade Tupinambá. Assim, por exemplo, o fim das *malocas* e a introdução de casas ocupadas por famílias nucleares à moda cristã retirava das mulheres, em grande medida, a possibilidade de se manterem unidas aos seus grupos de parentas, importante ponto de apoio econômico e político.

Além disso as habitações nucleares, e o conseqüente fim da uxorilocalidade, contribuíram para reforçar o poder dos maridos sobre as esposas. O combate ao “incesto”, isto é, ao casamento com as primas e sobrinhas, também contribuiu para o esmaecimento dos laços entre irmãos de sexos opostos, laços que, já vimos (cf. p. 109), eram cruciais para os Tupinambá. Mais importante ainda: o combate ao canibalismo retirou das mulheres uma esfera fundamental para a conquista de honra e prestígio, qual seja a da preparação e execução das tarefas básicas do ritual antropofágico.

De forma inesperada para os inacianos, contudo, as mulheres mostraram-se as cristãs mais fervorosas: as cartas jesuíticas estão cheias de referências a atitudes piedosas por parte das índias. Certamente não era projeto dos jesuítas depender tão profundamente do seu sucesso junto às nativas, até mesmo por conta da misoginia comentada no início desta

198 Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III Rei de Portugal (Olinda [Pernambuco], 14/09/1551) in Leite, 1954 (I): 290.

seção. Na verdade, esta relação privilegiada entre religiosos e mulheres Tupinambá é muito mais dependente de uma ação voluntária e consciente das próprias mulheres do que de qualquer decisão jesuítica.

Para se compreender este ponto é necessário levar em consideração que os religiosos católicos, assim como os outros europeus, foram associados pelos Tupinambá aos seus *mair* e *karaiba*. Os Tupinambá, pareceu a Yves d'Evreux, eram “um povo conquistado e ganhado, povo grande, que na verdade nos ama, e nos dedica afeição, e chama-nos grandes profetas de Deos e Tupan, e em sua linguagem padres Carribain (...)”.¹⁹⁹

Ora, esta identificação foi feita com muito mais força justamente em relação aos jesuítas, por conta principalmente de seus discursos e de seu canto, mas também pela identificação dos gestos e sacramentos cristãos com a performance dos seus pajés e *karaiba*.²⁰⁰ Desta forma, a ligação com os padres assumia uma dimensão de “honra” que não deixaria de ser aproveitada pelas mulheres, mas não através do sexo. As palavras de José de Anchieta, além de exemplificarem o processo de disciplinamento desencadeado pelos aldeamentos, revelam com clareza que o interesse das mulheres em relação aos padres estava intimamente ligado à imagem de *karaiba* que estes assumiram:

“Na doutrinação dos Indios guardamos a mesma ordem: duas vezes por dia são chamados á igreja, pelo toque da campainha, ao qual acodem as mulheres daqui e dali, e lá recitam as orações no próprio idioma (...). Algumas se mostram de tal forma dedicadas,

199 Evreux, 1874 (1615): 338-9.

200 Viveiros de Castro, 1992a: 32-5.

que não passam um só dia sem que vão duas vezes á igreja (...). Certa mulher uma vez se admirou de que nós não aplicassemos os remedios de que usamos, no curativo de um indivíduo, atacado de doença contagiosa, que parecia lepra; e tambem porque não tratavamos de lhe restituir a saúde, nós que ensinavamos que se devem praticar as obras de misericordia. Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpavamos, dizendo que isso nos parecia acontecer por culpa dos próprios Indios que, muitas vezes, em ocasiões de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos á saúde, persistiam nos maus costumes, o que ela julgava que nos afastava dos curativos desta especie, capacitando-se de que dependia de nós a restituição á saúde, porque conhecemos e prègamos a Deus. Esta e uma outra que estava doente eram visitadas por nós e uma delas se restabeleceu, após alguns dias, e perguntando-lhe a mãe como estava, ela respondeu que ia mui bem, e que não havia que admirar, visto que o padre lhe tinha imposto a mão; *por isso é que as mulheres nos demonstram extraordinaria estima*".²⁰¹

É importante recordar que, para os índios, eram os jesuítas, através de seus poderes de "feitiçaria", que traziam as doenças que os matavam aos magotes: o chefe Pindobuçú, falando aos seus para que tratassem bem aos padres, mostrou abertamente o temor por esta capacidade destrutiva dos jesuítas: "se nós outros temos medo de nossos feiticeiros,

201 Trimensal de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga, in Anchieta, 1988: 97-8.

quanto mais o devemos de ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros, e teriam poder para nos fazer vir camaras de sangue, tosse, dôr de cabeça”.²⁰² Aderir ao cristianismo seria, em grande medida, uma tentativa por vezes desesperada em se associar àqueles poderosos feiticeiros com o objetivo de tentar escapar à mortandade provocada pela sua chegada.

A este terror às doenças se associava o sistemático combate aos pajés. Os religiosos europeus, e não apenas os jesuítas, tudo fizeram para desmoralizar a ação dos pajés e *karaiba*, considerados um dos principais impedimentos à conversão. Neste processo de desmoralização as mulheres e, principalmente, os meninos tiveram um papel muito importante, especialmente ao se utilizarem do típico senso de humor Tupinambá. José de Anchieta parece ter encontrado nas mulheres um público bastante complacente quando exortava um famoso pajé a reconhecer o “verdadeiro” Deus, ao que o pajé replicou:

“Eu conheço não só Deus, como o filho de Deus, pois ha pouco, mordendo-me o meu cão, chamei o filho de Deus que me trouxesse remédio; veio ele sem demora e, irado contra o cão, trouxe comsigo aquele vento impetuoso, que soprou ha pouco para que derrubasse as matas e vingasse o dano que me causara o cão’. Assim falou ele, e respondendo-lhe o sacerdote: ‘Tu mentes!’, não puderam conter o riso as mulheres já cristãs ás quais ensinámos as cousas da fé, escarnecendo de certo da estulticia do feiticeiro”.²⁰³

202 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 215.

203 Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, Ao Último de Maio de 1560, *in* Anchieta, 1988: 115.

Claude d'Abbeville relata um caso em que fica evidente a identificação dos pajés e *karaiba* com a posse de habilidades extraordinárias (como era o caso dos brancos com suas armas, livros e outros produtos ocidentais), bem como o papel das crianças na incorporação dos valores europeus:

“Perdeu muita importância o ofício de pajé depois que chegamos ao país, tanto mais quanto em nossa companhia havia um jovem que sabia fazer peloticas com as mãos e muitas prestidigitações. Incumbiu-o o sr. de Rasily do transporte de nossas bagagens, juntamente com outros criados, na visita que fizemos à Ilha do Maranhão. Logo que os maranhenses viram as peloticas dêsse rapaz, puseram-se a admirá-lo e a chamá-lo *pajéçu*. Mostru-lhes então o sr. de Rasily que tudo se devia a uma certa habilidade e, comparando-o com os pajés, demonstrou que êstes não passavam de pelotiqueiros e embusteiros. Resultou disso muitos abandonarem suas crenças; e finalmente até as crianças zombavam dos pajés. Entre outros citarei o menino João Caju, a quem já me referi várias vezes. Pegando em ossinhos e cousas semelhantes indagava do sr. de Rasily: *Morubixaba de açã omanô?* ‘Dói-vos a cabeça, senhor?’, depois do que soprava e esfregava o lugar da dor imaginária e mostrava o que trazia na mão, dizendo ser o objeto a causa da moléstia. Fazia dêsse modo rir a companhia, provocava a admiração dos velhos e desmoralizava os pajés que passavam a ser considerados mentirosos e embusteiros”.²⁰⁴

204 Abbeville, 1975 (1614): 254.

As mulheres não se ligavam aos jesuítas unicamente em busca de seus poderes de cura. O que as fontes revelam é que a adesão feminina ao cristianismo estava muito relacionada, em primeiro lugar, à busca das mulheres por mecanismos de proteção contra a violência masculina. Na sociedade pré-contato estes mecanismos estavam fortemente ligados ao apoio concedido às mulheres por seus parentes masculinos, além, é claro, do fato de que a violência contra a mulher era pouco significativa antes da chegada dos europeus.

A situação mudou radicalmente com o contato: a violência contra a mulher, especialmente a sexual, é uma característica básica das sociedades escravistas, e não foi diferente para as índias brasileiras. As mulheres não apenas “converteram-se”, mas viram nesta conversão, e na proteção dispensada pelos padres, uma forma de defesa contra as arbitrariedades masculinas, que não eram poucas:

“Vêem-se em muitos, maximè nas mulheres assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtude, principalmente em fugir e detestar a luxúria (...): sofrem as escravas que seus senhores as maltratam com bofetadas, punhaladas, açoutes por não consentirem no pecado, outros desprezando-as, as oferecem aos mancebos deshonestos, a outras por fôrça querem roubar sua castidade, defendendo-se não sòmente, repugnando com toda a vontade, mas com clamores, mãos e dentes, fazendo fugir aos que tentam forçá-las. Uma que foi por um acometida, perguntada de quem era escrava, respondeu ‘- De Deus sou, Deus o meu Senhor, a quem te convém falar, se queres alguma cousa de mim’, - e com estas palavras ficou vencido,

confundido, contando a outros com grande admiração”.²⁰⁵

A violência sexual contra as índias era parte da concepção europeia sobre a escravidão dos nativos, como se vê no exemplo de Fernão Cabral de Taíde, rico senhor de engenho que acolheu a Santidade de Jaguaripe em suas terras e que era famoso por sua truculência:

“(...) Fernão Cabral agarrou uma ‘moça cristã de gentio da terra, virgem’, e a possuiu pelo ‘vaso traseiro, consumando a cópula com polução’. Observe-se, em primeiro lugar, que a índia era ‘moça’, palavra que na época significava rapariga de tenra idade, pouco mais que menina. Observe-se, em segundo lugar, que foi o próprio Fernão quem contou o fato ao visitador do Santo Ofício, que disse não foi acusado por ninguém, ocasião em que procurou se desculpar dizendo que ‘errara de vaso’ ao ajuntar-se com a moça, residindo na sodomia a sua culpa. Caso só tivesse deflorado a menina, sem contudo sodomizá-la, sua consciência ficaria tranqüila...”.²⁰⁶

Embora neste livro se defenda a ideia de que a interação étnica no Brasil colonial não se deu unicamente através da violência, é inegável o papel da coerção física e sexual enquanto método de domínio e submissão dos índios. Ainda no século XVIII uma mestiça (nesta época já chamada de bastarda) livre poderia ser assaltada e escravizada, como mostra o caso de Joana de Siqueira, narrado por John Monteiro:

205 Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de junho de 1560, *in* Anchieta, 1988: 161-2.

206 Vainfas, 1995: 91-2.

“Em 1718, assediada por apaniguados de Bartolomeu Fernandes – juntamente com seu companheiro e um amigo, logo brutalmente assassinados –, Joana foi conduzida à força à fazenda do poderoso senhor, onde foi apresentada a Bartolomeu Fernandes, ‘que disse a ela testemunha, venha você cá, que a quero levar para me servir e lhe mandou levantar a saia e meter lhe um pau entre as pernas e a mandou açoitar por seu filho João Fernandes e por Antonio Fernandes [...] que lhe fizeram ate lhe correr quantidade de sangue dizendo o dito Bartolomeu Fernandes que lhe fazia aquilo para dai em diante o conhecer por seu senhor [...] e depois a levou o dito Bartolomeu Fernandes para sua roça e lhe vestiu uma tipóia e dela se esteve servindo até agora como sua cativa’. (...) Açoitada publicamente como cativa, obrigada a vestir a tipóia, traje típico das mulheres guarani, assim Joana foi reduzida e identificada como parte da comunidade escrava”²⁰⁷

O fato de que os padres fossem celibatários causou espanto e, posteriormente, admiração por homens capazes de realizar um tal sacrifício. Como afirma José de Anchieta:

“Os Indios nos faziam todo o bom trato possível á sua pobreza e baixeza, e como têm por grande honra quando vão Cristãos a suas casas dar-lhes suas filhas e irmãs para que fiquem por seus genros e cunhados, quiseram nos fazer tal honra, oferecendo-nos suas filhas, insistindo muitas vezes; mas como lhes dessemos a entender que não sòmente aquilo que era ofensa a Deus aborreciamos, senão

207 Monteiro, 1994: 186-7.

que não eramos casados, nem tínhamos mulheres, ficaram eles e elas espantados, como eramos tão sofridos, e continentes, e tinham-nos muito maior crédito e reverência”²⁰⁸

As mulheres nativas perceberam, nesta notável característica daqueles estranhos *karaíba*, uma janela de oportunidade para que pudessem construir instâncias de defesa contra a violência sexual e física, na ausência de seus tradicionais mecanismos de proteção, baseados na vigilância e no auxílio de seus parentes homens.

É claro que esta busca feminina por uma ligação privilegiada com os jesuítas não ocorreu de forma imediata ou linear. As mulheres tiveram que optar, tal como em relação aos colonos leigos, entre estratégias de rejeição e de adesão aos jesuítas. As estratégias de rejeição estavam fundadas, basicamente, na defesa da instituição central da sociedade Tupinambá, a antropofagia. Como vimos no capítulo III, o ritual antropofágico constituía-se em uma esfera feminina por excelência, e foram as mulheres, especialmente as velhas, o principal obstáculo à erradicação deste “mau costume” dos índios.

Para os homens, mais importante do que comer o inimigo era matá-lo e quebrar-lhe a cabeça, e é por isso que foi muito mais fácil acabar com o canibalismo do que com a guerra entre os índios e destes contra os europeus. Como afirma Viveiros de Castro: “talvez seja possível ver no abandono do canibalismo uma derrota sobretudo da parte feminina da sociedade tupinambá”²⁰⁹.

208 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 211-2.

209 Viveiros de Castro, 1992a: 59.

José de Anchieta teve a oportunidade de se defrontar com a identificação feminina com o canibalismo (notadamente por parte das velhas), ao visitar os Tamoio:

“Desta maneira viviamos entre eles gastando uns poucos de dias em um lugar, e outros poucos em outro, por contentar a todos, ensinando sempre as cousas da fé a quantos as queriam ouvir, e eramos mui amados de todos, quanto se podia conjeturar por palavras e obras exteriores, maximè porque tinham eles determinado em conselho que o primeiro Cristão que tomassem o entregassem ás velhas, que são as mais carnicieras, e elas o matassem á sua vontade a estocadas e pancadas de paus agudos, e depois de assim morto, um deles lhe quebraria a cabeça e tomaria novo nome, como é seu costume (...)”²¹⁰

É de se notar que, mesmo entre os inimigos Tamoio, os jesuítas encontraram várias mulheres que os apoiavam, entre elas a mulher de um *principal*:

“Nós outros nos ficámos em terra, o Padre Manuel da Nóbrega e eu, e pousámos em casa de um Indio principal que havia muito tempo que haviam salteado, por engano dos Portugueses com outros muitos, e haviam escapado fugindo do navio, com uns ferros nos pés, e andando toda a noite, e ainda que tinha razão por isto de ter-nos grande ódio, determinou de olvidar-se dele e convertê-lo todo em amor, mostrando-se como um dos principais autores desta paz, movido tam-

210 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, in Anchieta, 1988: 213. Esta é a carta tratada no Prólogo deste livro.

bem por palavras de uma India que tinha em sua casa, a qual em o mesmo tempo fôra salteada e vendida por escrava contra toda razão e justiça, a qual tinha dado grandes novas de nós outros, que não queríamos consentir que os que eram salteados fossem cativos, e não queríamos confessar a seu senhor dela, até que a pusesse em sua liberdade, e outras muitas cousas de nossos costumes e maneira de vida, com que deu algum conhecimento e crédito de nós outros áqueles indios seus parentes, e ela tinha cuidado de nos dar de comer e procurá-lo com muito amor e diligência e ainda de avisar-nos de algumas cousas, se porventura os seus maquinavam contra nós outros”.²¹¹

Apesar deste exemplo de boa vontade o fato é que, em muitas oportunidades, os jesuítas defrontavam-se com uma resistência feroz por parte das mulheres. Comentando o pouco fruto obtido na catequese realizada nas aldeias escrevia Luís da Grã:

“(…) el demonio tiene tanto de su mano aquellos ciegos, que tanto que les hablamos de sus ánimas o cosas que les interrompa las lenguas mentiras, que suelen contar de sus valentías, luego se van y las mugeres toman sus hijos, aunque no tan niños, i los van a esconder en los matos; y muchas me procuravão de estorvar con cantiguas que ellas cantam mui alto pera que sus hijos no oigan. Y esto hazen con dizer que haziéndose caraiabas, que assí llaman a los christianos, an de morir luego: porque los días passados permi-

211 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 210-1.

tió Dios que los niños bautizados se morieron pocos a pocos, por ventura que aquellos eran los que desta tierra estavan determinados para el cielo, y antes que la malicia los mudasse los llevó el Señor pera sí”.²¹²

A destruição de instituições e instâncias sociais marcadamente femininas, como é o caso do canibalismo, representou uma derrota para as mulheres. Contudo, podemos ler esta derrota de uma forma um tanto diferente: as mulheres perceberam o horror dos padres ao canibalismo e, em muitos casos voluntariamente, substituíram seu papel no ritual canibal pela relação privilegiada com as crenças dos conquistadores, as quais, portanto, tornaram-se não apenas um meio de proteção quanto à violência dos brancos mas também uma janela aberta para a obtenção de prestígio em novas bases.

Em muitos momentos as duas estratégias, rejeição e adesão, chocaram-se dentro do mesmo grupo, com algumas mulheres defendendo a prática tradicional do canibalismo enquanto outras tudo faziam para ajudar os jesuítas. José de Anchieta narra um caso, já referido no Prólogo, que representa um exemplo notável deste conflito entre as duas estratégias femininas. O evento se deu em uma aldeia dos Tamoio, inimigos renhidos dos portugueses que buscavam um acordo de paz. Neste longo trecho, ficam evidentes a importância da ação política das mulheres e a crescente divisão entre aquelas que queriam resistir à destruição de seu modo de vida tradicional e aquelas que procuravam alguma forma de composição com aqueles europeus que poderiam defendê-las de um futuro de massacres e escravidão:

212 Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Roma (Bahia, 27/11/1554) *in* Leite, 1954 (II): 133-4.

“Nós outros começámos logo a ser visitados de Nosso Senhor em tribulações, porque aos 25 de Junho, assim os poucos que haviam ficado da fronteira, como uns do Rio que aí estavam, tendo já determinado de matar um escravo de meu companheiro, fizeram grandes vinhos e beberam todo o dia, e dando-me aviso disso umas mulheres, falei eu com um dos Indios que havia pouco que era ido de cá, que viera em refem e era um dos principais autores daquela festa, mostrando-me mui triste e enjoado dele querer consentir tão grande traição, e pois aquilo faziam, também a nós outros quebrariam as cabeças; ele rindo-se muito disto, disse-me que não pensasse tal cousa, que não havia ele ido de cá senão para defender-me de quem me quisesse enojar, e outras cousas com tanta dissimulação que eu fiquei pensando que seria mentira o que me haviam dito. Mas já sobre a tarde, estando já todos bem cheios de vinho, vieram á casa aonde pousavamos e quiseram tirar logo o escravo a matar; nós outros não tinhamos mais que dois Indios que nos ajudassem, e querendo eu defendê-lo de palavra, dizendo que não o matassem, disse-me um dos dois: ‘Calai-vos vós outros, não vos matem os indios, que andam mui irados, que nós outros falaremos por ele e o defendemos’; e assim o fizeram deitando a todos fóra de casa; mas tornaram logo outros muitos com eles feito um magote, e grande multidão de mulheres, que faziam tal trisca e barafunda que não havia quem se ouvisse, umas gritando que o matassem, outras que não, que estavam cá seus maridos e lhes fariam mal os nossos se o soubessem; os Indios como lobos puxavam por ele com grande furia, finalmen-

te o levaram fóra e lhe quebraram a cabeça, e junto com ele mataram outro seu contrário, os quais logo despedaçaram com grandíssimo regosijo, maximé das mulheres, as quais andavam cantando e bailando, umas lhes espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com a gordura deles e andavam untando as caras e bôças ás outras, e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetaculo abominavel, de maneira que tiveram boa carniçaria com que se fartar. Passada aquela noite com assás amargura, ao outro dia muito antemanhã se levantaram algumas mulheres, daquelas em cuja casa pousavamos, e começaram a prègar pelas casas contra os que haviam morto o escravo, dizendo que os nossos o saberiam e vingariam, com outras cousas, de que eles ficaram tão sentidos que houvera de ser cousa de nos mesclar tambem com o escravo morto, para que os nossos tivessem bem que vingar, assim foi necessario falar em particular com os principais autores daquela morte e dizer-lhes que não se fiassem nas palavras de mulheres, que os nossos não haviam de fazer caso da morte de um escravo, etc.”²¹³

A discordância entre as mulheres Tamoio revela um conflito em torno dos próprios papéis femininos em um momento de crise social extrema. Algumas mulheres, talvez mulheres mais velhas e poderosas que detinham posições de prestígio associadas ao complexo cerâmica-cauim-antropofagia, tentaram reforçar o ritual canibal e seu próprio papel neste ritual, enquanto outras viam na adesão aos jesuítas

213 Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, *in* Anchieta, 1988: 226-7.

uma forma de salvaguardar seus parentes e amigos e de atingir posições de prestígio individual associadas às relações com os padres. A postura “adesista”, em pouco tempo, deixaria de ser uma opção para se tornar a única forma possível de sobrevivência.

Que fique claro, porém, que não estou defendendo a ideia de que as mulheres Tupinambá tenham “manipulado” os jesuítas. É claro que o verdadeiro poder de controle nesta relação estava do lado europeu. A principal forma pela qual foi atingido este controle estava ligada ao processo de disciplinamento baseado no aldeamento e na separação das mulheres, especialmente as mais jovens, de seus parentes e da possibilidade de retornar aos “maus costumes”. O que estou afirmando é que, mesmo com uma margem de manobra reduzida, existiam diferentes alternativas de atuação à disposição das mulheres, e algumas delas alcançaram poder e prestígio tornando-se cristãs e executando funções de controle e vigilância sobre as outras, bem de acordo com os planos dos padres.

A história de Maria da Rosa é bastante esclarecedora quanto a este ponto, e exemplifica uma trajetória que, se não foi seguida em toda sua extensão, certamente serviu como modelo de atuação para as mulheres índias e mamelucas que desejavam, ou melhor, *precisavam* adequar-se à norma imposta pelos agentes da colonização. As primeiras menções a Maria da Rosa são um tanto nebulosas, mas tudo indica que ela fazia parte do grupo de “índias traydas de las aldeas por los blancos para las tener por mancebas”, e que se casaram com estes quando da chegada dos jesuítas a Pernambuco, em 1551. Maria sacramentou neste ano sua união com o Capitão Pedro Leitão, homem muito ligado aos padres da Companhia,

e logo se tornou pessoa de confiança dos jesuítas. Antônio Pires refere-se a ela ao relatar a situação das concubinas dos brancos de Pernambuco:

“Ellas andan tan devotas, principalmente las horras, que quanto a lo que muestran, si les pudiésemos ordenar alguna manera de vida, facilmente las apartaríamos del pecado. Ay entre ellas una muy antigua entre los blancos, a la qual todas las otras obedecen, porque anda con una vara en la mano, y tiene cuydado de las ayuntar a la doctrina. Esta se levantó una madrugada dos o tres horas antes del día, y con grandes bozes pregonava nuestra venida, animando las otras, diciendo que ya el día era llegado, que hasta aquí siempre avían tenido noche, que saliessen de sus males e pecados, y fuessen buenas y christianas, dizendo mal de sus custumbres, y loando los nuestros. Muchas destas se nos vienem a casa, y se assientan de rodillas, diciendo con mucha lástima, que hasta aquí assí ellas como sus hijos fueron salvages, que por amor de Dios las enseñemos”²¹⁴

A “vara en la mano” provavelmente significava que Maria da Rosa era uma líder informal das índias, já que o uso da vara marcava a existência do poder constituído. Os jesuítas logo se aproveitaram deste prestígio e fizeram-na fundar uma casa para as índias livres, que se tornaria o Recolhimento de Moças de Olinda. Vejamos o relato de Manuel da Nóbrega, onde se torna clara o caráter disciplinador do Recolhimento e da função de Maria:

214 Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra (Pernambuco, 02/08/1551) in Leite, 1954 (I): 263.

“As índias forras, que ha muyto que andão com os christãos em peccado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãs, e lhes ordenamos huma casa à custa dos que as tinhão para nella as recolher e dalí casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco. *Todas andão com grande fervor e querem emendar-se de seus peccados e se confissão já as mais entendidas e sabem[-se] muy bem acusar.* Com se ganharem estas se ganha muyto, porque são mais de 40 soo nesta povoação, afora muytas outras que estão pollas outras povoações, e accarretão outras do sertão asi já christãs como ainda gentias. Algumas destas mais antigas pregão às outras. Temos feito uma delas meirinha, a qual hé tam diligente em chamar à doutrina, que hé para louvar a N. Senhor. Estas, depois de mais arreigadas no amor e conhecimento de Deus, ey-de ordenar que vão pregar pollas Aldeias de seus parentes, e certo que em algumas vejo claramente obrar a virtude”.²¹⁵

Um ano depois Maria da Rosa, casada e poderosa, já era tratada com respeito bem maior por parte dos jesuítas:

“Depois que lhes digo missa, à tarde ensino-lhes a doutrina e às vezes lhes prego. Ho interprete hé huma molher casada, das mais honrradas da terra e das [mais ricas. E nã]

215 Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra (Pernambuco, 15/09/1551) in Leite, 1954 (I): 286. Nesta mesma página Nóbrega revela uma outra forma pela qual as índias procuravam cair nas boas graças dos padres: entregando, ou convencendo outras a entregar, seus filhos para que fossem doutrinados pelos jesuítas: “ganhamos tambem que estas nos trarão meninos do gentio para insinarmos e [criarmos] em huma casa que para isso se ordena (...)”.

o vos spanteis, Irmãos, em vos dizer as condições, porque com ser tal parece andar bebada daquelle mosto de que os Apostolos se embebedarão, pois faz o que muytos homens linguas se não atrevarão fazer polla mortificação que nisso sentião. (...) Com esta mulher [confesso algumas indias christãs] e creio que hé melhor confessora que e[u, porque hé muy virtuosa]. Encomenday-a muyto a N. S[enhor]”.²¹⁶

Maria acabaria se tornando freira franciscana.²¹⁷ Para Roberto Gambini, a carreira de Maria da Rosa não passou de uma espécie de tramóia jesuítica: “não tardou muito e eles fabricaram uma líder, chamada Maria da Rosa, que acabou virando freira franciscana e sabia pregar no estilo recomendado”.²¹⁸ Para autores como Gambini – o qual, vale lembrar, aceita como verdade as patranhas de William Arens a respeito do canibalismo dos Tupinambá²¹⁹ – os índios sempre são objetos passivos do poder do colonizador, como se este poder fosse monolítico, como se os próprios europeus não tivessem também sofrido um processo de “aculturação”, e como se alguns indivíduos índios não pudessem ter assumido parcelas deste poder. De fato, dentro desta perspectiva, desastradamente “correta”, fica difícil entender que uma mulher índia pudesse “trair” seus iguais unindo-se aos colonizadores.

216 Carta do P. António Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra (Pernambuco, 04/06/1552) in Leite, 1954 (I): 326.

217 Leite, 1954 [I]: 263.

218 Gambini, 1988: 188.

219 Gambini, 1988: 149-57.

O fato, contudo, é que índios que se tornavam *pombeiros*, mulheres nativas que se tornavam senhoras de escravos e de concubinas de seus maridos, ou mesmo mulheres como Maria da Rosa, voluntariamente se apartavam de vários aspectos de sua própria cultura com o intuito de alcançar um melhor posicionamento naquele contexto tremendamente instável, algumas vezes com grande sucesso. É de se notar, mais uma vez, que os europeus dependiam totalmente da existência destes “trânsfugas” culturais, sem os quais o tipo de conquista que foi realizada no Brasil teria sido completamente diferente.

No caso de Maria da Rosa não apenas interessava aos jesuítas que esta atraísse outras índias para a religião cristã, mas que também os ajudasse a controlar as *leituras nativas* da religião cristã, leituras que, como as santidades, eram completamente diferentes da ortodoxia católica.²²⁰ Afinal, o entusiasmo das índias pelo cristianismo, ou pelo que *elas* entendiam como cristianismo, poderia se tornar perigosamente incontrolado:

“E huma india destas doutrinadas se alevantou huma noute a pregar por estas ruas de São Vicente, e com tanto fervor que poos a homens e molheres em muita confusão. E hé de maneira que algumas destas indias assi doutrinadas são espelho não tam somente a seus parentes e parentas, mas a muytas das molheres de Portugal que caa há”.²²¹

A carreira de Maria da Rosa, assim como as de mulheres como Mbcy (Isabel Ramalho) ou Paraguaçu (Catarina Álvares),

220 Metcalf, 1995; Vainfas, 1995.

221 Carta do Ir. Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto, Coimbra (S. Vicente, 08/06/1551) in Leite, 1954 (I): 222.

exemplifica uma história de sucesso no contexto do contato, sucesso que certamente sorriu para poucas. Para a maioria – para a maioria das que sobreviveram, claro – o contato significou uma radical modificação, geralmente para pior, em suas vidas. Ao lado de algumas poucas que conseguiam se beneficiar das mudanças, muitas eram lançadas ao trabalho duro, sujeitas a violências inauditas e rebaixadas em sua dignidade.

Nenhuma imagem é mais eloqüente quanto a esta transformação do que a produzida pelo pintor da corte de Maurício de Nassau, Albert Eckhout, que entre 1641 e 1643 pintou uma série de quadros étnicos, representando um casal Tupinambá, um tapuia, um africano e um mameluco²²². A comparação entre as mulheres tapuia (figura 16), Tupinambá (figura 17) e mameluca (figura 18) é bastante esclarecedora quanto à transformação das mulheres Tupinambá em “brasileiras” privadas de alguns dos velhos “maus costumes”, como o canibalismo e a nudez total.

A mulher tapuia aparece com todos os atributos da selvageria, inclusive a antropofagia, que, tanto quanto se sabe, não era praticada pelos assim chamados tapuias; enquanto isso a Tupinambá aparece vestida, “integrada” e associada a cenas bucólicas de paisagens cultivadas, despida de quase todos os elementos, entre os quais a antropofagia, que marcaram sua alteridade em relação aos europeus. Assim, enquanto o estereótipo misógino era transferido para a mulher tapuia, a Tupinambá surge com os atributos de quem perdeu – ou foi resgatada – da selvageria, “normalizada” em relação às expectativas européias acerca das mulheres: desta forma ela

222 Sobre os óleos de Eckhout cf. Belluzzo, 1994: 90-1; cf. também Fernandes, 1996; Raminelli, 1994: 154-83.

é representada como uma trabalhadora, uma “besta de carga” com uma criança ao seio. A mameluca, por outro lado, aparece-nos envolta em um clima sensual, em que flores, frutos, jóias e tecidos finos formam um pano de fundo para a *coquetterie* da personagem.

Desta forma, as mulheres nativas e suas descendentes mamelucas nos são apresentadas como que ocupando papéis bem delimitados dentro do mundo pós-contato: trabalhadoras e mães, mas também seres plenos, para o bem e para o mal, de uma sensualidade ainda perturbadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegou o momento de recapitular alguns dos caminhos percorridos durante o trajeto desta pesquisa. O trabalho foi iniciado com uma crítica acerba a um certo revisionismo historiográfico caracterizado pela negação do potencial etnográfico das fontes primárias que tratam dos Tupinambá. Creio ter demonstrado, com o apoio da etnologia contemporânea, a total inconsistência desta posição extrema, especialmente quando esta se apóia em uma antropologia pouco informada. Quaisquer que sejam as deficiências destas fontes, e são muitas, o fato é que as coincidências entre os Tupinambá que nos surgem a partir delas e as sociedades indígenas contemporâneas é patente, o que me parece definitivo quanto ao seu valor etnográfico.

Em seguida procurei determinar alguns dos lugares e atividades privilegiadamente femininos da sociedade Tupinambá. Ficou clara a crucial importância do trabalho feminino naquela sociedade, e não apenas quanto ao aspecto econômico: as técnicas envolvidas na fabricação da cerâmica e das bebidas fermentadas, equipamentos essenciais para a vida ritual dos Tupinambá, constituíam-se em espaços de obtenção de prestígio e influência por parte das mulheres; tais espaços relacionavam-se intimamente com o papel central ocupado pelas mulheres enquanto representantes metafísicos da sociedade e da cultura, em contraposição ao caráter metafisicamente “externo” dos homens.

Não obstante, a importância econômica do trabalho feminino é certamente uma das chaves para a compreensão de alguns dos aspectos mais importantes da sociedade Tupinambá, como a poligínia e o serviço da noiva. Controlar o trabalho feminino é o que fazia de um homem alguém respeitado, seja enquanto pai e sogro ou como marido: a ideia de que era o prestígio associado às atividades guerreiras que permitia a um homem formar um grande grupo de esposas é bem mais uma sobrevivência do discurso *dos próprios homens Tupinambá* do que uma realidade sociológica. A frase de Jane Collier (“o poder de um homem é uma função de seus direitos de apropriação dos produtos das mulheres”) me parece extremamente adequada, não apenas para a compreensão das desigualdades dentro da sociedade Tupinambá, mas também para a compreensão do mundo pós-contato.

Posteriormente estudei, a partir das categorias de idade dos Tupinambá, o processo de constituição dos grupos de mulheres aparentadas que constituíam uma base importante para o exercício de poder e prestígio por parte das mulheres. Todo o sistema estava baseado no papel central ocupado pelas *uainuy*, as “velhas canibais”, enquanto pivôs desta homosociabilidade feminina; desta forma creio que é tão legítimo falar de uma “gerontocracia feminina” a respeito dos Tupinambá quanto de uma gerontocracia masculina, tão bem caracterizada por Florestan Fernandes. Foi visto também que a poligínia, do ponto de vista feminino, representava não apenas uma forma de amenizar os efeitos desagradáveis da mudança do regime uxorilocal para o virilocal como também um caminho privilegiado para a construção de uma importante esfera de prestígio por parte das esposas preferidas (geralmente as mais velhas).

Por fim, foi feita uma tentativa de se observar a sociedade pós-contato enquanto um sistema interétnico, e de traçar as trajetórias e alternativas abertas às mulheres nativas neste sistema marcadamente heterogêneo. Tanto em relação aos colonos leigos quanto em relação aos jesuítas, as Tupinambá, e as mamelucas, oscilaram entre estratégias de aproximação e de rejeição. Foi visto que a aproximação com os adventícios acabou por se tornar a forma privilegiada de obtenção de prestígio por parte das mulheres, prestígio associado à ideia de que os europeus fossem um tipo particularmente poderoso de *karaiba*.

Tal prestígio não era obtido unicamente através do casamento ou das relações sexuais: o exemplo de Maria da Rosa nos mostra que este poderia ser alcançado pela adesão a um tipo de comportamento muito diferente do esperado para as mulheres dentro da cultura tradicional. Não obstante, o fato é que uma das formas de acesso às posições de prestígio por parte das mulheres na sociedade Tupinambá, a formação de lares políginos, acabou por persistir, em novas bases, no mundo pós-contato: mulheres nativas e mamelucas tornavam-se senhoras de cativas que também eram “esposas” de seus maridos, em uma óbvia adaptação da tradicional instituição da poliginia às condições do sistema interétnico.

Feita esta recapitulação de alguns dos passos percorridos, é importante falar agora do que pôde e do que *não* pôde ser feito: repetindo o que disse Florestan Fernandes, “deve, pois, ficar bem claro o seguinte: neste trabalho, realizei *o que se pode fazer realmente*, e não o que, do ponto de vista científico, seria ideal fazer-se”.²²³ A grande questão que animou esta pesquisa foi a de saber se é possível falar em

223 Fernandes, 1989: 16, itálicos do autor.

uma “dominação” das mulheres por parte dos homens na sociedade Tupinambá. Não há dúvida de que os cronistas e viajantes que escreveram sobre os Tupinambá viram as mulheres como “bestas de carga” submetidas aos caprichos dos homens, no que foram, em boa medida, seguidos por antropólogos e historiadores que repetiram tal visão em suas reconstruções e análises.

Creio, contudo, ter demonstrado que esta ideia, embora não totalmente incorreta (havia uma grande assimetria no montante de trabalho fornecido pelos dois sexos), é ela própria invadida por um duplo viés masculino: a dos colonizadores europeus – e de seus sucessores antropólogos e historiadores – e a dos próprios homens Tupinambá. É evidente que as mulheres, tanto enquanto grupo quanto em um nível individual, possuíam considerável autonomia em relação aos homens, autonomia que era exercitada em diversas instâncias da vida social. O exame do ritual antropofágico e da poliginia, por exemplo, revelou com clareza o papel determinante das mulheres em algumas das esferas cruciais da cultura Tupinambá; por outro lado, a análise do sistema de categorias de idade mostrou a existência de uma homosociabilidade feminina extremamente articulada e complexa.

Não é suficiente, contudo, fazer um catálogo de técnicas e atividades privilegiadamente femininas; é preciso observar como estas técnicas e atividades se articulavam às masculinas na constituição de um sistema de relações de gênero. É extremamente difícil, na ausência de testemunhos diretos das mulheres nativas, alcançar este objetivo, e isto por dois motivos principais. O primeiro deles diz respeito à própria perspectiva masculina interna às representações sociais dos Tupinambá: é extremamente comum, e isto em termos transculturais, que

as representações “sociais” sejam na verdade elaboradas a partir da perspectiva de *um* grupo desta sociedade, e então compartilhadas pelos outros grupos.

Este é claramente o caso dos Tupinambá: as representações sobre a concepção biológica ou o exercício da chefia, por exemplo, colocavam os homens em uma situação a partir da qual estes negociavam posições de prestígio e superioridade em relação às mulheres, mas não temos qualquer condição de imaginar a visão – ou visões – que as próprias mulheres tinham a respeito daquelas representações que explicavam e justificavam os privilégios masculinos. Mesmo que em um nível mais geral tais concepções sejam compartilhadas por todos os membros de uma sociedade, não existe qualquer garantia de que os significados particulares concedidos a estas sejam igualmente compartilhados.²²⁴

Existe, não obstante, uma dificuldade ainda mais séria. Os observadores ocidentais das sociedades ditas primitivas tendem a conceber as diferenças da maneira “estratificante” típica de suas próprias sociedades²²⁵, enquanto que os próprios “primitivos” muitas vezes concebem as diferenças, entre os sexos por exemplo, em termos de *separação*, e não de superioridade de um grupo sobre o outro. O mais comum entre as sociedades não-estatais é tratar homens e mulheres como “separados mas iguais” (*separate but equal*), com as mulheres ocupando posições de prestígio em relação às outras mulheres, enquanto os homens formam suas próprias hierarquias, sem que haja, necessariamente, a ideia de que uma das séries hierárquicas seja superior à outra, ou outras.

224 Whyte, 1981: 364.

225 Sacks, 1976; a autora chama esta perspectiva hierárquica de “viés estatal” (*state bias*).

As próprias línguas ocidentais em que são feitas as descrições destas sociedades estão inerentemente relacionadas às estruturas estratificadas do Ocidente, o que leva a equívocos etnográficos graves: o conceito de “rico” ou “pobre” (entendidos em uma sociedade de classes como *possuidores* e *não-possuidores* de bens), por exemplo, têm significados muito diferentes para membros de sociedades sem classes, onde “rico” significará aquele indivíduo generoso e que pode transferir bens para outros, enquanto “pobre” pode muito bem significar aquele indivíduo que se preocupe em guardar bens para si próprio.²²⁶

No caso Tupinambá a própria posição metafísica do homem como intermediário *direto* com o exterior (as mulheres relacionam-se com a exterioridade quando esta penetra, ou é trazida, para o interior da sociedade, seja na figura dos deuses que as visitam, dos inimigos que se tornam afins ou dos inimigos que se tornam comida) fez com que as relações com os europeus se dessem basicamente em torno de preocupações e objetivos majoritariamente masculinos, o que certamente foi determinante na construção da “dominação masculina” dos Tupinambá: enquanto os nativos transmitiam o seu *ideal* de superioridade sobre as mulheres para os europeus, estes últimos liam tais discursos a partir de suas próprias hierarquias de gênero, estas sim profundamente estratificadas.

Considerando tudo isto creio que seja possível construir uma resposta – provisória por certo – às questões que neste trabalho foram postas a respeito do *status* da mulher Tupinambá. Na análise do *status* feminino nas sociedades primitivas é necessário levar em conta pelo menos três fatores. O primeiro deles diz respeito às atividades produtivas das

226 Collier, 1988: ix.

mulheres e ao seu controle sobre a produção. Foi visto que a produção feminina era vital para a sociedade como um todo, e que a contribuição feminina em trabalho era bem superior à masculina; mas, e quanto ao controle sobre a produção? As fontes revelam que, embora as mulheres pudessem influenciar sobremaneira as decisões de seus maridos ou irmãos, o grau de controle dos *principais* sobre o ritmo de trabalho feminino e sobre o resultado de sua produção era bem maior do que a sua própria contribuição ao produto social; neste sentido, e pensando em termos marxistas, acredito que se possa afirmar, como Alain Marie, “que a relação de exploração, em todo o sentido da palavra, se exercia entre as mulheres, por um lado, e os homens, por outro”.

Não vejo motivo, entretanto, para limitar a análise do *status* feminino aos aspectos econômicos. As interpretações tradicionais sobre os Tupinambá, aliás, propõem outras bases para a dominação masculina: esta não estaria fundada em fatores econômicos, mas na estrutura gerontocrática do poder político, reservado aos grandes guerreiros e chefes políginos. Foi visto, contudo, que as mulheres podiam não apenas influenciar decisivamente as ações masculinas (como no caso do conflito entre defensoras da antropofagia e convertidas narrado por Anchieta) como até mesmo possuir um poder formalizado (caso das *velhas feiticeiras* das aldeias baianas: cf. p. 33), além de até mesmo dirigir, dentro de certos limites, a formação de lares políginos por parte de seus maridos, base material para o poder masculino entre os Tupinambá.

Fica muito evidente, a partir das fontes, que as mulheres velhas – grandes conhecedoras de processos técnicos cruciais como a fabricação da cerâmica, o preparo das bebidas fermentadas e as técnicas rituais envolvidas na morte e devoração

dos cativos de guerra – possuíam um enorme poder para influenciar as decisões do grupo como um todo (homens incluídos) e gozavam de um respeito por parte das mulheres mais jovens que *nada* indica ter sido menor do que o reservado aos *principais*. O que nos leva ao último ponto: as mulheres eram mais ou menos valorizadas do que os homens no sistema cultural Tupinambá?

Responder a esta pergunta exigiria o que é impossível: entrar em contato direto com as representações *femininas*, e não as masculinas que foram registradas por cronistas e viajantes. A literatura antropológica – notadamente a produzida por antropólogas mulheres – está repleta de povos “androcêntricos” que, após uma análise mais acurada, revelaram-se bem mais equilibrados em termos da valoração concedida aos gêneros, e não é impossível que as mulheres Tupinambá possuíssem idéias bastante próprias a respeito do que deveria ou não ser valorizado culturalmente.²²⁷

De qualquer modo, o fato é que a estrutura das relações de gênero entre os Tupinambá foi profundamente alterada pelo contato com os europeus. Como mostrou de forma admirável Eleanor Leacock, o choque com as sociedades de classe foi determinante para o declínio do *status* feminino nas sociedades nativas americanas, e isto mesmo quando se está tratando de sociedades de coletores-caçadores, por quase todas consideradas como as mais igualitárias em termos de relações de gênero.²²⁸

227 Faithorn, 1975; Rohrllich-Leavitt *et al.*, 1975; Weiner, 1979.

228 Leacock, 1978; os vários comentários publicados junto ao artigo, bem como a réplica de Leacock, são essenciais para a compreensão do impacto dos processos de contato interétnico sobre a condição das mulheres nas sociedades primitivas.

O colonialismo frequentemente cria oposições entre os sexos que não existiam anteriormente, oposições que podem mesmo ser determinantes para o fracasso de uma sociedade em resistir ao contato.²²⁹ É bem provável que a possibilidade de estabelecer relações especiais com os europeus levasse muitas mulheres nativas a abandonarem laços de parentesco e amizade tradicionais, com vistas à sua própria sobrevivência em condições mais favoráveis.

Além disso a transformação de uma economia primitiva em uma economia voltada para o comércio de bens com os europeus retira o controle da produção das mãos dos produtores diretos; por outro lado a divisão sexual tradicional do trabalho, notadamente a especialização feminina nas atividades domésticas, faz com que as mulheres só possam se integrar ao novo mundo pós-contato enquanto serviços domésticos em lares individuais, como esposas ou concubinas.²³⁰ Neste tipo de sociedade é inevitável que o *status* feminino sofra um grande declínio: mulheres que possuíam uma série de possibilidades de angariar prestígio (como esposas principais, como oleiras e produtoras de cauim, ou mesmo como possuidoras de poder político), vêem estas possibilidades reduzirem-se às poucas oportunidades advindas do acesso a posições de prestígio por parte de maridos ou filhos (cf pp. 32-3).

É certo que existem ainda muitas lacunas a serem preenchidas. A principal delas diz respeito às hierarquias femininas discutidas no capítulo III: como funcionavam? Como se relacionavam com as hierarquias masculinas? Qual o papel da poliginia no estabelecimento destas hierarquias? Estas

229 Leacock, 1978: 264.

230 Leacock, 1978: 255.

são questões que talvez nunca venham a ser respondidas, dada a natureza fragmentária e enviesada da documentação disponível. É claro que é possível imaginar algumas das conexões entre as duas séries hierárquicas, masculina e feminina: a comparação entre culturas políginas mostra, por exemplo, que existem diferenças marcantes no tipo de estratégia “reprodutiva” adotado por homens e mulheres de acordo com suas posições na estrutura hierárquica da sociedade.

Chefes políginos agem, tanto em relação às suas esposas quanto em relação à prole, de maneira bem diferente dos homens que tem apenas uma esposa: enquanto aqueles investem em uma “estratégia de cópula” (isto é, tentam maximizar as oportunidades de fertilizar mulheres através de casamentos em série, investindo bem pouco na prole resultante), estes buscam maximizar o investimento na prole, através de um forte cuidado parental.²³¹

Assim é possível especular que as mulheres Tupinambá não quisessem, *necessariamente*, se casar com *principais*: esta decisão estaria sempre relacionada a um cálculo que não apresentava os mesmos resultados para todas as mulheres. Algumas delas poderiam abandonar a posição de esposas exclusivas de um marido pouco prestigiado por um lugar entre as co-esposas de um grande *principal*, onde talvez tivessem que se sujeitar às ordens de uma esposa mais velha ou mais favorecida. Por outro lado, é bem possível que ocorressem fatos inversos: uma esposa secundária de um chefe polígino

231 Heath e Hadley, 1997; os autores, através do estudo demográfico de uma sociedade polígina histórica (os mórmons do século XIX), mostraram que os homens ricos tinham mais esposas e filhos que os homens pobres, mas estes apresentavam um maior número de filhos sobreviventes por esposa do que os ricos.

poderia abandoná-lo e tornar-se esposa de um jovem promissor, buscando inclusive ajudá-lo a acumular esposas que dariam a ela a primazia dentro do grupo doméstico, tudo isto estando também relacionado às necessidades da prole da mulher. Desta maneira fica claro que as possibilidades de que um homem pudesse ascender à posição de chefe polígino, de *principal*, dependiam diretamente da existência de mulheres cujos cálculos de benefício individual coincidissem com as intenções daquele homem.

Outra lacuna importante, mas que, ao contrário da anterior, pode ser preenchida com futuras pesquisas documentais, diz respeito às hierarquias femininas no mundo pós-contato. Muitas questões poderiam ser colocadas a este respeito: uma delas relaciona-se ao destino do sistema de categorias de idade dos Tupinambá. Vimos que este sistema fornecia uma sólida base para a constituição das hierarquias “integradoras” dentro da sociedade Tupinambá (cf. pp. 126-7). Contudo, tal como outras instituições, o sistema de categorias de idade dos Tupinambá deveria ser marcado por uma “fluidez” tipicamente Tupi, o que, combinado com a campanha jesuítica contra os “maus costumes”, certamente contribuiu decisivamente para o seu desaparecimento.

A principal série hierárquica feminina na sociedade pós-contato acabou por se construir em torno da dicotomia *senhora/escrava*, dicotomia que, muitas vezes, encobria a existência da poliginia. O caso narrado por Pero Correia (cf. p. 243) mostra claramente que as mulheres nativas e suas descendentes mamelucas procuraram preservar algumas das características da instituição polígina Tupinambá no interior das novas estruturas da sociedade interétnica, especialmente seu caráter de fundamento para a constituição

de hierarquias femininas. É sabido que, nas sociedades polígamas, o número de filhos varia bastante de acordo com a posição da mulher no grupo doméstico: esposas secundárias frequentemente tem menos filhos que as esposas principais ou que esposas em lares monógamos. Várias hipóteses foram lançadas para explicar isso, mas os estudos comparativos mostram que, em muitos casos, a fertilidade diferencial resulta da competição reprodutiva entre as co-esposas.²³²

Se levarmos em conta que as possibilidades de exercício de poder por parte das mulheres na sociedade pós-contato estavam diretamente ligadas ao sucesso de maridos e filhos, torna-se óbvia a importância desta disputa reprodutiva entre as mulheres, quer fossem senhoras ou cativas (o que muitas vezes significava *primeiras esposas e “esposas” secundárias*). Neste caso específico é possível ultrapassar a simples especulação: inventários e testamentos – especialmente os paulistas – podem ser bastante esclarecedores quanto ao sucesso reprodutivo das mulheres em um contexto escravista e quanto às relações *internas* dentro do conjunto de mulheres nos grupos domésticos. Esta é, certamente, uma das linhas de pesquisa mais promissoras que surgem a partir dos caminhos abertos por este trabalho.

Discutidas estas lacunas, resta agora assinalar dois pontos que, em minha opinião, ficaram bem estabelecidos a partir desta pesquisa. O primeiro deles diz respeito à importância do estudo das estruturas internas das sociedades indígenas que se chocaram com a invasão europeia do século XVI. É bem evidente agora que alguns fenômenos importantes da sociedade colonial não podem ser compreendidos fora de um “paradigma interétnico” que incorpore as instituições e

232 Josephson, 1997.

visões de mundo nativas: assim, por exemplo, se é impossível compreender a miscigenação apelando-se à “miscibilidade” portuguesa também é impossível ver nela apenas uma consequência do padrão demográfico da colonização europeia (cf. pp. 205-6).

Se os europeus casavam-se com facilidade com as nativas (com algumas nativas, aliás: pelo menos nos primeiros anos não aconteceram muitos casamentos com mulheres tapuias) é porque o casamento era a forma apropriada para a integração do estrangeiro *dentro das concepções nativas*. A permanência das santidades e o sucesso das bandeiras dos mamelucos paulistas (cf. pp. 185-6) revelam, por outro lado, que a própria metafísica e cosmologia dos Tupinambá mostraram-se bem mais presentes na sociedade colonial do que admitem muitas reconstruções daquela sociedade.

Por fim (*but last not least...*) creio que tornou-se possível criticar, a partir de uma base mais sólida, as abordagens econômicas da formação da sociedade brasileira, abordagens que acabam por servir de base a todas as interpretações, mesmo as não-econômicas. Desde a velha teoria dos “ciclos” econômicos, passando pelo marxismo de Caio Prado Jr. e Jacob Gorender, as descrições propriamente econômicas da sociedade colonial transitaram ao largo da importância do trabalho da mulher nativa, principalmente da Tupinambá. Este tipo de visão eurocêntrica é totalmente incapaz de dar conta da complexidade da sociedade colonial, especialmente ao desconsiderar por completo a análise da economia doméstica, dominada pelo trabalho das cunhãs e mamelucas.

A importância da mulher no espaço doméstico Tupinambá foi “transferida” – em novas bases, por certo – para a sociedade pós-contato; assim a grande “riqueza” para aqueles

homens que vinham se instalar no Brasil, mais do que o açúcar – que beneficiava a poucos – ou o ouro, era a própria mulher nativa, seja enquanto esposa ou enquanto cativa. Mas esta importância da mulher não deve se limitar ao aspecto econômico. Como disse Louis Dumont:

“(...) o mesmo princípio hierárquico que sujeita de alguma maneira um nível ao outro introduz ao mesmo tempo uma multiplicidade de níveis que permite uma volta à situação: a mãe de família (indiana, por exemplo), por inferiorizada que seja por seu sexo a certos olhares, não domina menos as relações no interior da família. (...) A mentalidade igualitária perde isso de vista porque só sabe fixar sua atenção num único nível. Se for obrigada a considerar outros níveis, ela os construirá no mesmo padrão”.²³³

Seguindo por este caminho, parece muito evidente que não construiremos uma abordagem que leve em conta a complexidade da sociedade pós-contato se não incorporarmos a esta abordagem a análise do *espaço doméstico* em vários níveis, e isto significa estudar as mulheres nativas e suas descendentes mamelucas que compunham a esmagadora maioria das mulheres no Brasil dos primeiros tempos. Este é um desafio para as futuras pesquisas.

233 Dumont, 1992: 371.

APÊNDICE 1

O RITUAL ANTROPOFÁGICO^{234*}:

“Esses fatos ocorreram no tempo que os índios matavam e comiam os outros. Aritu eram os que só matavam, mas não comiam ninguém. Kapiwan eram os que comiam gente. Um dia, os Kapiwan aprisionaram um rapaz Aritu. Quando chegaram na aldeia deram-lhe uma jovem como esposa. Fizeram o mesmo com a irmã dessa moça, mas esta última não quis ter relações com o rapaz. Uma vez quando ele tentou deitar com ela, foi agredido com uma paulada na cabeça.

Assim o rapaz viveu dois anos. Então, um dia, a sua segunda esposa foi queixar-se ao pai: ‘o meu marido quase me matou ontem de tanto bater, o que a gente faz com ele?’. Era mentira, mas o pai acreditou no depoimento da moça e respondeu: ‘vamos comer’.

Esperaram o rapaz partir para a caça. As índias começaram a preparar cauim de mandioca. Era, então, tempo de lua cheia. Prepararam uma grande festa. Quando o rapaz voltou, a sua segunda esposa lhe levou uma cuia cheia de cauim e o convidou para ir à festa. Ele foi, dançou e bebeu muito, quando era de madrugada estava bêbado. O chefe mandou amarrá-lo, pela cintura, nos esteios da casa, de modo que pudesse se movimentar.

Ao meio dia, armados de tacapes, os homens foram matá-lo. Cada um só podia desferir um golpe e como o rapaz

234 *Extraído de Laraia, 1972: 169-70.

era ligeiro ninguém conseguia acertá-lo. O chefe mandava outro tentar e nada acontecia. Assim foi, até que na aldeia só restava um homem e este era vesgo. O chefe mandou que ele tentasse matar o rapaz. Ele realmente acertou, porque o rapaz controlava o golpe pelo olhar do atacante, e se atrapalhou com o vesgo.

Desamarraram o cadáver e o penduraram de cabeça para baixo, colocando uma vasilha embaixo para aparar o sangue e assim aproveitar tudo. Depois o moquearam e comeram.

Quando decorreram dez dias, a mãe do rapaz apareceu na aldeia procurando por ele. ‘Foi caçar’, responderam. A mãe tornou a voltar, dez dias depois, e encontrou os ossos escondidos debaixo de um pau, porém lhe afirmaram que eram ossos de veado. A mulher contou tudo para os parentes do morto e eles foram até próximo da aldeia, escondidos no mato. Tiveram a certeza que o rapaz estava morto, porque a sua casa estava suja e abandonada. Decidiram efetuar a vingança, e começaram a imitar as queixadas. Os homens da aldeia Kapiwan foram caçar as queixadas e caíram na emboscada. Foram todos mortos. Os Aritu foram até a aldeia e prenderam um rapaz que estava lá, juntamente com o vesgo. A mulher que não gostava do marido foi amarrada nos esteios da casa. Perguntaram, então: ‘porque você não quis ele?’ Ela respondeu que ele era ruim e batia nela. Foi morta com um golpe de tacape, mas a outra esposa foi poupada porque os parentes do rapaz souberam que ela chorou muito quando o marido foi morto. Levaram o vesgo com eles e, quando ficou bem gordo, o mataram. Realizaram, por fim, uma festa, para que os homens terminassem o seu resguardo. Durante essa festa colocaram faixas com formigas no corpo dos que participaram do ataque”.

APÊNDICE 2

**Confissão de Domingos Fernãdes,
Nobre de alcunha
tomacauna
mestiço cristão-velho no tempo da graça
do Recôncavo no último dia dela.
11 de Fevereiro de 1592^{235*}**

Disse ser cristão-velho natural de Pernambuco costa deste Brasil, mamaluco, filho de Miguel Fernandes, homem branco, pedreiro, e de Joana, negra do gentio deste Brasil, defuntos, de idade de quarenta e seis anos, casado com Isabel Beliaga, mulher branca, cristã-velha, morador nesta cidade e não tem ofício.

E confessando suas culpas disse que de idade de dezoito anos até idade de trinta e seis anos viveu como homem gentio não rezando nem se encomendendo a Deus cuidando que não havia de morrer nem tendo conhecimento de Deus, como verdadeiro cristão e posto que se confessava pelas quaresmas era por cumprir com a obrigação, e sua vida no dito tempo foi mais de gentio que de cristão, porém nunca deixou a fé de Cristo e essa teve sempre em seu coração.

Confessou que haverá vinte e dois anos pouco mais ou menos que em Pernambuco pecou no pecado da carne com duas moças suas afilhadas das quais ele foi padrinho quando

235 *Extraído de Ribeiro e Moreira Neto, 1992: 244-5.

sendo elas gentias as batizaram e fizeram cristãs parecendo-lhe que tanto pecado era dormir com elas sendo suas afilhadas como se o não foram.

Confessou que haverá vinte anos pouco mais ou menos que ele foi ao sertão de Porto Seguro em companhia de Antonio Dias Adorno, à conquista do ouro, e no dito sertão ele usou dos usos e costumes dos gentios, tingindo-se pelas pernas com uma tinta chamada urucu, e outra jenipapo, e empenando-se pela cabeça de penas e tangendo os pandeiros dos gentios, que são uns cabaços com pedras dentro, e tangendo seus atabaques e instrumentos, bailando com eles, cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe e que estas cousas fez por dar a entender aos gentios do dito sertão que ele era valente e não os temia por andarem sempre em guerra.

Confessou que haverá dezesseis anos pouco mais ou menos que por mandado de Joam de Brito d'Almeida, que foi governador nesta capitania na ausência do governador seu pai Luis de Brito que ia para a Paraíba, foi ele confessante ao sertão de Arabo, por capitão de uma companhia, a fazer descer o gentio para povoado, na qual jornada gastou quatro ou cinco meses e no dito sertão ele tinha mulheres, duas, ao modo gentílico, as quais eram gentias, filhas de gentios que lhas davam por mulheres e se tangia ao seu uso gentílico e bailava e cantava e tangia com os gentios ao seu uso gentílico e se riscou pelas coxas, nalgas e braços, ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho, chamado paca, e, depois de rasgar a carne levemente, pelo couro esfregam por cima com uns pós pretos, e depois de sarado ficam os labores pretos impressos nos braços e nalgas, ou onde os põem, como ferretes, para sempre.

O qual riscado costumam fazer os gentios em si, quando querem mostrar que são valentes, e que tem já morto a homens, e por ele confessante se ver então em um aperto dos gentios que se levantavam contra ele se fez riscar por um negro, do dito modo, para se mostrar valente e assim escapou, porque vendo isso os gentios lhe fugiram e então se riscou então com ele pela dita maneira Francisco Affonso Capara, morador em Pirajója, termo desta cidade.

Confessou que haverá quinze anos pouco mais ou menos que tornou ao mesmo sertão de Arabo, desta capitania, por mandado de dito governador Luis de Brito, por Capitão doutra Capitania, a fazer descer gentios para o povoado, na qual jornada gastou alguns seis meses, e no dito sertão lhe deram também os gentios suas filhas gentias por mulheres e tinha duas e três juntamente por mulheres, como qualquer gentio, e bebia com eles o seu fumo, que é o fumo de uma erva que em Portugal chamam a erva santa, e bebia com eles os seus vinhos e bailava e tangia, e cantava com eles, ao seu modo gentílico e andava nu como eles ao seu uso gentílico, as quais coisas todas fazia, em descrédito da lei de Deus por que os ditos gentios vendo-o fazer as ditas cousas o tinham também por gentio e lhe chamavam sobrinho e estas cousas fazia (tendo em seu coração a lei de Cristo) para os gentios lhe darem bom tratamento.

Confessou que haverá treze ou quatorze anos que por mandado do mesmo governador tornou ao sertão dos Ilhéus onde gastou quatorze meses e nele se empenou pelo rosto com almécega e se tingiu com a tinta vermelha de urucu, ao modo gentílico, e teve sete mulheres gentias que lhe deram os gentios e as teve ao modo gentílico e tratou com eles e bebeu

seus vinhos e fez seus bailes e tangeres e cantares tudo como gentio.

E por que eles se levantaram contra ele e seus companheiros, eles confessante e Joam de Remirão senhor do engenho seu em que mora vizinho de Tasuapina desta capitania, se fingiram serem feiticeiros da maneira que os gentios costumam ser dizendo que lhes haviam de lançar a morte para todos morrerem e fazendo algumas invenções e fingimentos para que eles assim o cuidassem e para escaparem que os não matassem como escaparam.

Confessou que haverá vinte anos, no sertão de Pernambuco no Rio de São Francisco deu uma espada e rodela e adagas e facas grandes da Alemanha e outras armas aos gentios que são inimigos dos cristãos, e os matam e guerream, quando tem lugar para isso.

Confessou que haverá cinco ou seis anos pouco mais ou menos que no sertão desta cidade se levantou entre os gentios uma erronia e abusão a que eles chamavam Santidade e tinham um gentio a que chamavam Papa o qual dizia ser Deus e a outros chamavam Santos e faziam entre si batismos com candeias acesas lançando água pelas cabeças dos batizados e punham-lhes nomes a seu modo, os quais batismos fazia o dito chamado Papa, autor e inventor da dita erronia e abusão, o qual se chamava Antonio e era do gentio deste Brasil e se criou em casa dos padres da Companhia de Jesus, no tempo que eles tinham aldeias em Tinhare, capitania dos Ilhéus, donde ele fugiu para o sertão.

E ordenou a dita erronia arremedando e contrafazendo os usos da igreja cristã, fazendo os ditos batismos e fazendo igrejas com altares e pias de água benta e mesas de con-

frarias, e tocheiros e contas de rezar e sacristia e tinham no altar um ídolo, de uma figura de animal que nem demonstrava ser homem, nem pássaro, nem peixe, nem bicho, mas era como quimera no qual adoravam e a dita negra chamada mãe de Deus era mulher do dito chamado Papa ao seu uso gentílico (...)"

REFERÊNCIAS

1. OBRAS DOS SÉCULOS XVI AO XIX

Abbeville, Claude d'. 1975 (1614). *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

Anchieta, José de. 1988. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

Brandão, Ambrósio F. 1966 (1618). *Diálogos das Grandezas do Brasil*. Recife, Imprensa Universitária.

Cardim, Fernão. 1978 (1625). *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo/Brasília, Cia. Ed. Nacional/INL.

Evreux, Yves d'. 1874 (1615). *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614*. Maranhão, Typ. Do Frias.

Gândavo, Pero de Magalhães de. 1995 a (1570?). *Tratado da terra do Brasil*. Recife, FUNDAJ/Massangana (edição conjunta com a *História*).

_____. 1995 b (1576). *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Recife, FUNDAJ/Massangana (edição conjunta com o *Tratado*).

Heriarte, Maurício de. (entre 1662 e 1667?). “Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas”, in Varnhagen, 1975 (1854, t. III): 171-90.

Leite, Serafim. 1949. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (v. VIII).

1954. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Coimbra, Tipografia da Atlântida, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo (3 v.).

Léry, Jean de. 1975 (1578). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Genebra, Droz.

Marques, Manuel E. de Azevedo. 1980 (1879). *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo: seguidos da Cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp (2 v).

Monteiro, Jácome. 1949 (1610). “Relação da província do Brasil, 1610”, in Leite, 1949: 393-425.

Moreau, Pierre e **Baro**, Roulox. 1979 (1651). *História das Últimas Lutas no Brasil Entre Holandeses e Relação da Viagem ao País dos Tapuias*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

Salvador, Vicente do. 1965 (1627). *História do Brasil (1500-1627)*. São Paulo, Melhoramentos.

Silveira, Simão Estácio da. 1974 (1624). “Relação Sumária das cousas do Maranhão”. *Separata dos Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, v. 94.

Souza, Gabriel Soares de. 1971 (1587). *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional/Edusp.

Staden, Hans. 1974 (1557). *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

Thevet, André. 1978 (1556). *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

Varnhagen, Francisco A. de. 1975 (1854-7). *História Geral do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, (5 t.).

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

Albuquerque, Marcos. 1982. “Subsídios ao estudo arqueológico dos primeiros contatos entre os portugueses e os indígenas da tradição tupiguarani no nordeste do Brasil”. *Clio*, 5: 105-16.

_____. 1993. "O processo interétnico em uma feitoria quinhentista no Brasil". *Revista de Arqueologia*, 7: 99-123.

Almeida Prado, João F. de. 1976. *Primeiros Povoadores do Brasil, 1500-1530: história da formação da sociedade brasileira*. São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/INL.

Arens, William. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press, Oxford.

Balée, William. 1993. "Biodiversidade e os Índios Amazônicos", in Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.), 1993: 385-93.

Bamberger, Joan. 1979. "O Mito do Matriarcado: Por que os Homens Dominam as Sociedades Primitivas?", in Rosaldo e Lamphere (orgs.), 1979: 233-54.

Belluzzo, Ana Maria de M (org.). 1994. *O Brasil dos Viajantes (vol. 1 - Imaginário do Novo Mundo)*. São Paulo, Metalivros.

Beozzo, José O. 1984. "A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil colonial", in Marcílio (org.), 1984: 70-93.

Black, Francis L. 1975. "Infectious Diseases in Primitive Societies". *Science*, 187 (4176): 515-18.

Bosi, Alfredo. 1993. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Cia. das Letras.

Boxer, Charles R. 1981. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa, Ed. 70.

Bourguignon, André. 1990. *História Natural do Homem (vol. 1 - O Homem Imprevisto)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Brady, Ivan. 1982. "The Myth-Eating Man". *American Anthropologist*, 84: 595-611.

Brochado, José P. 1984. "An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America". Tese de Doutorado, Universidade de Illinois (Urbana-Champaign).

Broude, Gwen J. 1988. "Rethinking the Couvade: Cross-Cultural Evidence". *American Anthropologist*, 90: 902-11.

Brown, Judith K. 1975. "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note", in Reiter (org.), 1975: 235-51.

Burton, Michael L. e **White**, Douglas R. 1984. "Sexual Division of Labor in Agriculture". *American Anthropologist*, 86: 568-83.

_____. **Moore**, Carmella C., **Whiting**, John W. M., e **Romney**, A. Kimball. 1996. "Regions Based on Social Structure". *Current Anthropology*, 37 (1): 87-123.

Campbell, Bernard. 1988. *Ecologia Humana*. Lisboa, Ed. 70.

Carneiro da Cunha, Manuela L. 1990. "Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI". *Estudos Avançados*, 4 (10): 91-110.

_____. (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.

_____. e **Viveiros de Castro**, Eduardo B. 1985. "Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá", in Menget (org.), 1985: 191-208.

Carvalho, Edgar Assis (org.). 1978. *Antropologia Econômica*. São Paulo, Ciências Humanas.

Clastres, Hélène. 1978. *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense.

Clastres, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____. 1982. "Os marxistas e sua antropologia", in Clastres, Pierre. 1982. *Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasiliense, pp. 155-68.

Collier, Jane F. 1988. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford, Stanford University Press.

Coontz, Stephanie e **Henderson**, Peta. 1986. "Introduction", in Coontz e Henderson (eds.). 1986. *Women's Work, Men's Property: the Origins of Gender and Class*. Londres, Verso, pp. 1-42.

Cortêsão, Jaime. 1958. *Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Crosby, Alfred W. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, Greenwood Press.

_____. 1993. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo, Cia. das Letras.

Dantas, Beatriz G., **Sampaio**, José Augusto L. e **Carvalho**, Maria Rosário G. de. 1992. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico” in Carneiro da Cunha (org.), 1992: 431-56.

Dean, Warren. 1984. “Indigenous populations of the São Paulo-Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction”. *Revista de História*, 117: 3-26.

_____. 1996. *A Ferro e Fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo, Cia. das Letras.

Delumeau, Jean. 1996. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Cia. das Letras.

Descola, Philippe. 1996. “Les cosmologies des indiens d’Amazonie”. *La Recherche*, 292: 62-67.

Diamond, Jared. 1997. “Continental Divides”. *The Sciences*, Mar/Abr: 32-7.

Dias, Ondemar. 1994-5. “Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica tupi-guarani no Brasil”. *Revista de Arqueologia*, 8 (2): 113-32.

Divale, William T. e **Harris**, Marvin. 1976. “Population, Warfare and the Male Supremacist Complex”. *American Anthropologist*, 78: 521-38.

Dreyfus, Simone. 1993. “Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796” in Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.), 1993: 19-41.

Dumont, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.

Fausto, Carlos. 1992. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento de conhecimento etno-histórico” in Carneiro da Cunha (org.), 1992: 381-96.

Faithorn, Elizabeth. 1975. "The Concept of Pollution Among the Káfe of the Papua New Guinea Highlands", in Reiter (ed.). 1975: 127-40.

Fernandes, Florestan. 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira/Edusp.

_____. 1975. *A Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaios*. Petrópolis, Vozes.

_____. 1989 (1948). *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec/Edunb.

Fernandes, João A. 1996. "Três Olhares sobre a Mulher Tupinambá". *Saeculum: Revista de História*, 2: 203-14.

Fisher, Helen. 1995. *Anatomia do Amor: A História Natural da Monogamia, do Adultério e do Divórcio*. Rio de Janeiro, Eureka.

Fleischmann, Ulrich, **Assunção**, Matthias R. e **Ziebell-Wendt**, Zinka. 1990-1. "Os Tupinambá: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas". *Revista Brasileira de História*, 21: 125-45.

Forsyth, Douglas W. 1983. "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism". *Journal of Anthropological Research*, 39: 147-178.

Gambini, Roberto. 1988. *O Espelho Índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo.

Gerbi, Antonello. 1996. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo, Companhia das Letras.

Giucci, Guillermo. 1992. *Viajantes do Maravilhoso: o novo mundo*. São Paulo, Cia. das Letras.

_____. 1993. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro, Rocco.

Gomes, Mércio P. 1988. *Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis, Vozes.

- Gomes**, Plínio F. 1990-1. "O Ciclo dos Meninos Cantores (1550-1552): Música e Aculturação nos Primórdios da Colônia". *Revista Brasileira de História*, 21: 187-198.
- Gross**, Daniel R. 1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin". *American Anthropologist*, 77: 526-49.
- Grupioni**, Luís D. B. (org.). 1992. Índios no Brasil. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- Harris**, Marvin. 1990. *Canibais e Reis*. Lisboa, Ed. 70.
- Heath**, K. M. e **Hadley**, C. 1997. "Dichotomous Male Reproductive Strategies in a Polygynous Human Society: Mating versus Parental Effort". *Program for the Ninth Annual Meeting of the Human Behavior and Evolution Society*. University of Arizona, Tucson, Arizona, June 4-8, 1997.
- Hodder**, Ian. 1986. *Reading the Past: current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoffnagel**, Judith C. 1981. "Alguns Aspectos do Bilingüismo no Paraguai". *Clio*, 4: 133-40.
- Holanda**, Sérgio B. de. 1979 (1936). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Josephson**, S. 1997. "Polygyny, Fertility, and Female Competition". *Program for the Ninth Annual Meeting of the Human Behavior and Evolution Society*. University of Arizona, Tucson, Arizona, June 4-8, 1997.
- Laraia**, Roque de B. 1972. "Organização Social dos Tupi Contemporâneos". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- _____. 1986. "Deuses, Canibais e Antropólogos". *Anuário Antropológico*, 199-205.
- Leacock**, Eleanor. 1978. "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution". *Current Anthropology*, 19 (2): 247-75.

Leonardi, Victor. 1996. *Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília, Edunb/Paralelo 15.

Lestringant, Frank. 1997. *O Canibal: grandeza e decadência*. Brasília, Edunb.

Lévi-Strauss, Claude. 1986 a. *Minhas Palavras*. São Paulo, Brasiliense.

_____. 1986 b. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo, Brasiliense.

_____. 1986 c. *Tristes Trópicos*. Lisboa, Ed. 70.

Marie, Alain. 1978. “Relações de Parentesco e Relações de Produção nas Sociedades de Linhagem”, in Pouillon (org.), François. 1978. *A Antropologia Econômica*. Lisboa, Edições 70, pp. 152-202.

Martin, Gabriela. 1996. *Pré-História do Nordeste Brasileiro*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

Martin, Glen. 1996. “Keepers of the Oaks”. *Discover*, 17 (8): 44-50.

Martin, Kay M. e **Voorhies**, Barbara. 1975. *Female of the Species*. Nova York, Columbia University Press.

McCalla, Douglas. 1982. Resenha de Brown, Jennifer S. H. 1980. *Strangers in Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*. Vancouver, University of British Columbia Press. *The American Historical Review*, 87 (1): 291.

Meillassoux, Claude. 1977. *Mujeres, Graneros y Capitales*. Cidade do México, Siglo Veintiuno.

Mello e Souza, Laura de. 1986a. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo, Cia. das Letras.

_____. (org.). 1997. *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Cia. das Letras.

Menget, Patrick. 1985. “Jalons pour une Étude Comparative” in Menget (org.), 1985: 131-41.

- _____. (org.) 1985. "Guerre, Sociétés et Vision du Monde dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud". *Journal de la Société des Americanistes*, LXXI: 129-208.
- Metcalf**, Alida C. 1995. "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil colonial" in Silva (coord.), 1995: 35-52.
- Métraux**, Alfred. 1948. "The Tupinamba" in Steward (ed.), 1948: 95-134.
- _____. 1950. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- Milton**, Kay. 1979. "Male bias in anthropology". *Man*, 4 (1): 40-54.
- Mindlin**, Betty. 1985. *Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, Vozes.
- Monteiro**, John M. 1992. "Os Guarani e a história do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII" in Carneiro da Cunha (org.), 1992: 475-98.
- _____. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Moran**, Emilio F. 1994. *Adaptabilidade Humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. São Paulo, Edusp.
- Morin**, Edgar. 1989. *O Método (2 – A Vida da Vida)*. Lisboa, Europa-América.
- Mott**, Luiz R. 1992. "As amazonas: um mito e algumas hipóteses" in Vainfas (org.), 1992: 33-57.
- Müller**, Regina P. 1993. *Os Asuriní do Xingu: História e Arte*. Campinas, Editora da Unicamp.
- Murphy**, Yolanda e **Murphy**, Robert. 1974. *Women of the Forest*. Nova York, Columbia University Press.
- Neme**, Salete e **Beltrão**, Maria da C. 1993. "Tupinambá, franceses e portugueses no Rio de Janeiro durante o século XVI". *Revista de Arqueologia*, 7: 133-51.

Nemésio, Vitorino. 1971. *O Campo de São Paulo: A Companhia de Jesus e o Plano Português do Brasil*. Lisboa, Secretaria de Estado da Informação e Turismo.

Neves, Luiz F. B. 1978. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

Norton, Luís. 1965. *A Dinastia dos Sás no Brasil: a fundação do Rio de Janeiro e a restauração de Angola*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

Oliveira Filho, João P. de. 1987. “Elementos para uma sociologia dos viajantes” in Oliveira Filho (org.), 1987: 84-148.

_____. (org.). 1987. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero/Editora UFRJ.

Ortner, Sherry B. 1979. “Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura?” in Rosaldo e Lamphere (orgs.), 1979: 95-120.

Pastore, Mário. 1990-1. “Trabalho forçado indígena e campesinato mestiço livre no Paraguai: uma visão de suas causas baseada na teoria da procura de rendas econômicas”. *Revista Brasileira de História*, 21: 147-185.

Petesch, Natalie. 1993. “A Trilogia Karajá: sua posição intermediária no *continuum* Jê-Tupi” in Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.), 1993: 365-82.

Porro, Antônio. 1993. *As Crônicas do Rio Amazonas: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis, Vozes.

Priore, Mary Del. 1991. “O Papel Branco, a Infância e os Jesuítas na Colônia” in Priore e Londoño (orgs.), 1991: 10-27.

_____. (org.). 1997. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto.

_____. e **Londoño**, Fernando (orgs.). 1991. *História da Criança no Brasil*. São Paulo, Contexto.

Prous, André. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Edunb.

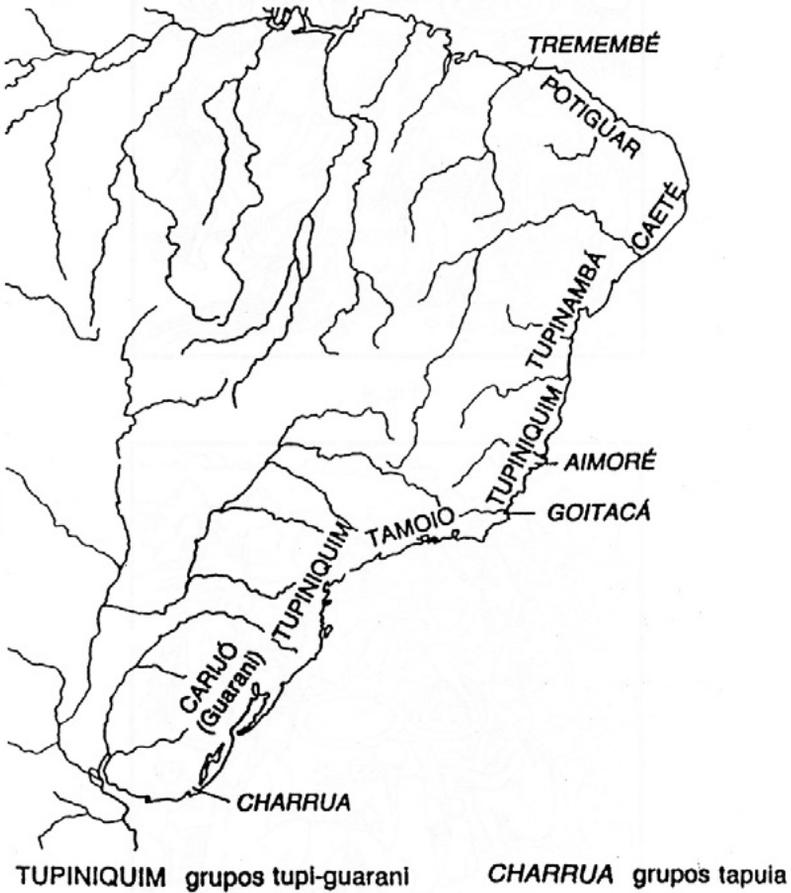
- Raminelli**, Ronald. 1994. "Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- _____. 1997. "Eva Tupinambá" in Priore (org.), 1997: 11-44.
- Ramos**, Alcida R. 1990. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo, Marco Zero/Edunb.
- Reiter**, Rayna R. 1975. "Introduction" in Reiter (ed.), 1975: 11-9.
- _____. (ed.). 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Nova York, Monthly Review Press.
- Rey**, Pierre-Phillippe. 1978. "O Modo de Produção de Linhagem" in Carvalho (org.), 1978: 137-72.
- Ribeiro**, Berta G. 1982. "A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asuriní". *Revista de Antropologia*, 25: 25-61.
- Ribeiro**, Darcy. 1996a. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- _____. 1996 b. *Diários Índios: Os Urubus-Kaapor*. São Paulo, Cia. das Letras.
- _____. e **Moreira Neto**, Carlos de A. (orgs.). 1992. *A Fundação do Brasil: Testemunhos 1500-1700*. Petrópolis, Vozes.
- Rohrlich-Leavitt**, Ruby, **Sykes**, Barbara e **Weatherford**, Elizabeth. "Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives" in Reiter (org.), 1975: 110-26.
- Rosaldo**, Michelle Z. 1979. "A Mulher, a Cultura e a Sociedade: uma Revisão Teórica" in Rosaldo e Lamphere (orgs.), 1979: 33-64.
- _____. e **Lamphere**, Louise (orgs.). 1979. *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Sacks**, Karen. 1975. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property" in Reiter (org.), 1975: 211-34.
- _____. 1976. "State Bias and Woman's Status". *American Anthropologist*, 78: 565-9.

- Samara**, Eni de M. 1991. "Patriarcalismo, Família e Poder na Sociedade Brasileira (Séculos XVI-XIX)". *Revista Brasileira de História*, 11 (22): 7-33.
- Sanday**, Peggy R. 1993. "A Reprodução do Patriarcado na Antropologia Feminista" in Gergen, Mary M. (ed.). 1993. *O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos/Edunb, 1993: 70-90.
- Scatamacchia**, Maria C. M. e **Uchôa**, Dorath P. 1993. "O contato euro-indígena visto através de sítios arqueológicos do Estado de São Paulo". *Revista de Arqueologia*, 7: 153-73.
- Schwartz**, Stuart B. 1988. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Silva**, Aracy L. da. 1992. "Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução" in Grupioni (org.), 1992: 75-82.
- Slocum**, Sally. 1975. "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology" in Reiter (org.), 1975: 36-50.
- Sournia**, Jean-Charles e **Ruffié**, Jacques. 1986. *As Epidemias na História do Homem*. Lisboa, Ed. 70.
- Steward**, Julian (ed.). 1948. *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, (v. 3).
- Talalay**, Lauren E. 1994. "Indiana Joans". *Archaeology*, 47 (3): 60-3.
- Tiffany**, Sharon W. 1978. "Models and the Social Anthropology of Women: A Preliminary Assessment". *Man*, 13 (1): 34-51.
- Thompson**, Stephen I. 1977. "Women, Horticulture, and Society in Tropical America". *American Anthropologist*, 79: 908-10.
- Turner**, Terence. 1993. "De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó" in Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.), 1993: 43-66.
- Urban**, Greg. 1988. "Ritual Wailing in Amerindian Brazil". *American Anthropologist*, 90: 385-400.

- Vainfas**, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Cia.das Letras.
- _____. 1997. "Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista", in Mello e Souza (org.), 1997: 221-73.
- Van den Berghe**, Pierre L. 1983. *Sistemas de la Familia Humana: una visión evolucionista*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica.
- Vilaça**, Aparecida. 1992. *Comendo como Gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro, EDUFRJ/ANPOCS.
- Villalta**, Luís. 1997. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura", in Mello e Souza (org.), 1997: 221-73.
- Viveiros de Castro**, Eduardo B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.
- _____. 1992 a. "O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem". *Revista de Antropologia*, 35: 21-74.
- _____. 1992 b. "Apresentação" in Vilaça, 1992: XI-XXVI.
- _____. 1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico" in Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.), 1993: 149-210.
- _____. e **Carneiro da Cunha**, Manuela L. (orgs.). 1993. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.
- Weiner**, Annette B. 1979. "Trobriand Kinship From Another View: The Reproductive Power of Women and Men". *Man*, 14 (2): 328-48.
- White**, Douglas R. e **Burton**, Michael L. 1988. "Causes of Poligyny: Ecology, Economy, Kinship, and Warfare". *American Anthropologist*, 90: 871-87.
- Whyte**, Susan R. 1981. "Men, Women and Misfortune in Bunyole". *Man*, 16 (3): 350-66.
- Zenha**, Edmundo. 1970. *Mamelucos*. São Paulo, Revista dos Tribunais.

ICONOGRAFIA

Distribuição da “nações” Tupi-Guarani da costa (início séc. XVI)



MAPA 1



FIGURA 1



FIGURA 2



FIGURA 3



FIGURA 4



FIGURA 5



FIGURA 6



FIGURA 7



FIGURA 8

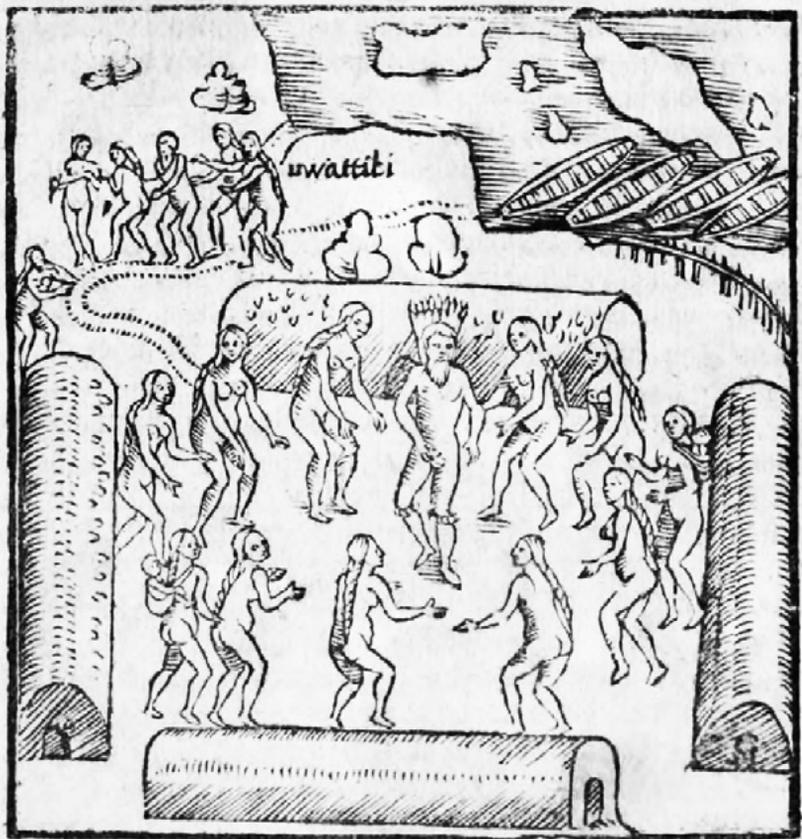


FIGURA 9

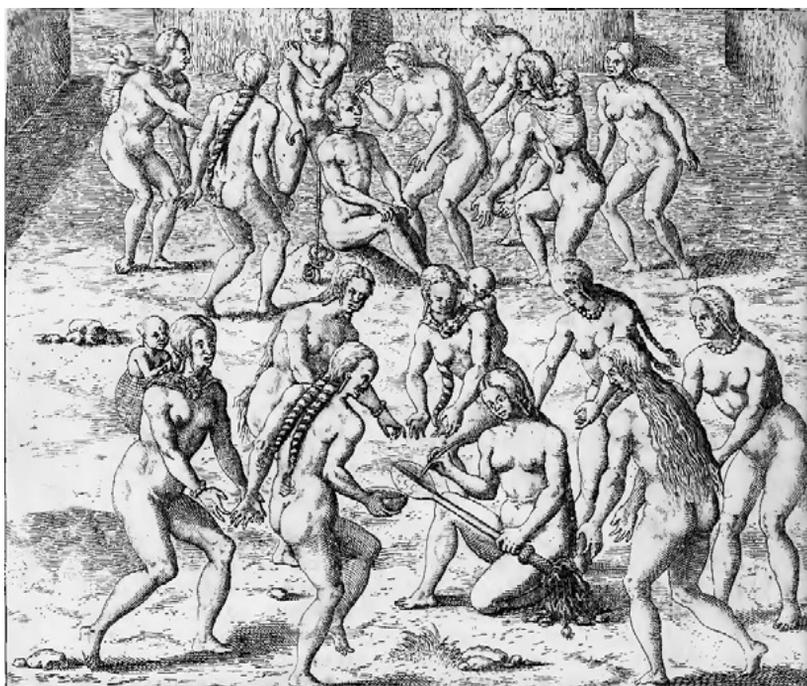


FIGURA 10



FIGURA 11



FIGURA 12



FIGURA 13

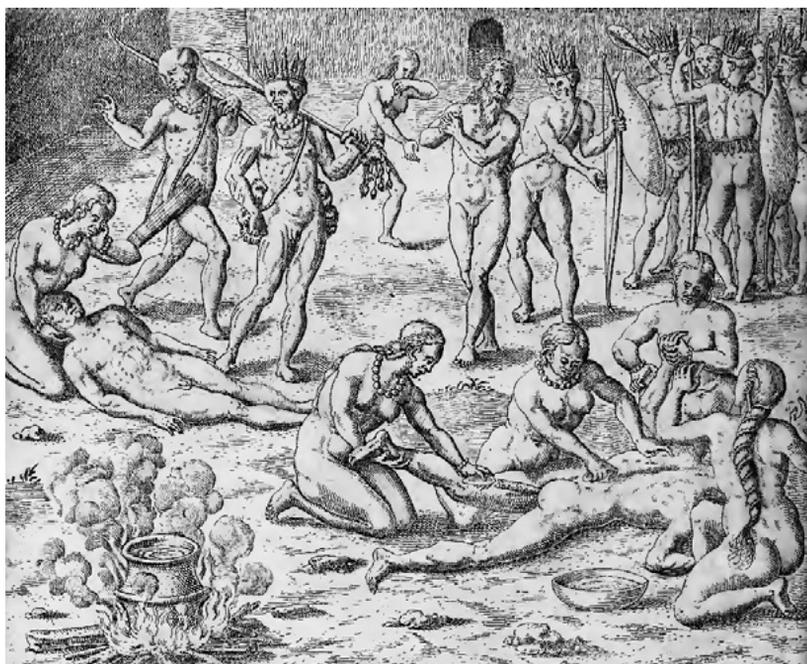


FIGURA 14



FIGURA 15



FIGURA 16



FIGURA 17



FIGURA 18

FONTES DAS IMAGENS

BRIENEN, Rebecca Parker. *Albert Eckhout: visões do Paraíso selvagem*. Obra completa. Tradução de Julio Bandeira. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

BRY, Theodore de. *Americae Tertia Pars: memorabile provinciae Brasiliae Historiam...* Frankfurt: Theodore de Bry, 1592. Acervo do The Getty Research Institute, Los Angeles, EUA. Disponível em: <<http://www.archive.org/>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento de conhecimento etno-histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

GALLE, Philippe & KIEL, Cornelis. *Prosopographia, sive, Virtvtvm, animi, corporis, bonorvm externorvm, vitorvm, et affectvvm variorvm delineatio*. [Antuérpia, c. 1585-1590]. Acervo de The Getty Research Institute, Los Angeles, EUA. Disponível em: <<http://www.archive.org/>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil, autrement dite Amerique*. A La Rochelle: par Antoine Chappin, 1570. Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal. Disponível em: <<http://purl.pt/>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

STADEN, Hans. *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden....* Marburg: Andreas Kolbe, 1557. Acervo da Bayerische Staatsbibliothek, Munique, Alemanha. Disponível em: <<http://books.google.com.br/>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

Gilberto Freyre já havia valorizado as cunhãs, no seu clássico de 1933, nelas vendo, quando menos, a base física da família brasileira. Por seu intermédio enriqueceu-se a vida do Brasil de diversos alimentos, do uso de drogas e remédios caseiros, utensílios de cozinha de processos de higiene, escreveu mestre Gilberto, “inclusive o banho freqüente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI”.

João Azevedo Fernandes foi muito além da grandiloqüência libérrima de nosso autor maior e, unindo antropologia e história, deu vida às nossas antigas cunhãs, permitindo reconhecê-las, também elas, como protagonistas da história: da história dos tupinambás e da história da colonização, uma e outra misóginas, pelo menos androcêntricas, cada qual a seu modo. Tornaram-se as cunhãs pouco a pouco mamelucas, mães de mamelucos, mães dos primeiros brasileiros. Não por acaso nosso autor relaciona, no subtítulo de seu belo livro, a mulher Tupinambá ao nascimento do Brasil. Os que o lerem aprenderão muito sobre a nossa história, sobre si e sobre os outros – no masculino e no feminino.

Do Prefácio de Ronaldo Vainfas

ISBN 978-85-237-1230-3

