

De Peitan a Uainuy:

os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (1612-1615)

From Peitan to Uainuy:

the social and religious roles of Tupinambá women in Maranhão Island and surrounding lands (1612-1615)



CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa *
NAVARRO, Alexandre Guida **

RESUMO: O presente artigo resultou da análise de duas crônicas coloniais redigidas por missionários franceses envolvidos no projeto colonial francês para o Maranhão nos primeiros anos do século XVII. Esta documentação, além de referir-se à experiência francesa de colonização, contém informações sobre os papéis sociais e religiosos assumidos pelas mulheres indígenas nas suas interfaces com o trabalho agrícola, os rituais simbólicos e participação política das índias nas aldeias Tupinambá. Nessas crônicas coloniais podemos perceber indícios de valorização da mulher indígena, principalmente pelo fato de ser ela a guardiã da cultura e do conhecimento de sobrevivência naquelas terras. Mesmo que houvesse assimetria entre os gêneros, as mulheres eram educadas desde a infância para assumir funções que asseguravam um papel central na economia, e em todo o conjunto de valores a elas associados que conferem uma representação da identidade feminina.

PALAVRAS-CHAVE: Crônicas coloniais; Mulheres indígenas; Maranhão.

ABSTRACT: This article resulted from the analysis of two colonial chronicles written by French missionaries involved in the French colonial project for Maranhão in the early years of the 17th century. This publication, in addition to referring to the French experience of colonization, contains information on the social and religious roles assumed by indigenous women and their interfaces with agricultural work, symbolic rituals and the political participation of the Tupinambá indigenous communities. In these chronicles, we can see signs of appreciation of indigenous women, mainly because she is the guardian of culture and knowledge of survival in these lands. Even if there was an asymmetry between genders, as women were educated since childhood to perform functions that ensured a central role in the economy, and in the whole set of values associated with them that express a representation of female identity.

KEYWORDS: Colonial Chronicles; Indigenous Women; Maranhão.

*Recebido em: 31/01/2020
Aprovado em: 01/06/2020*

* Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, MA, Brasil. E-mail: karencristinacosta@outlook.com. Ressalta - se que as conclusões apresentadas neste artigo são oriundas da dissertação *De feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionária: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio (1594-1615)*.

** Doutor em Antropologia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Cidade do México, México. Professor Associado I do Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, Maranhão (MA). Coordenador do Laboratório de Arqueologia (LARQ-UFMA). Bolsista de produtividade do CNPq nível 2. E-mail: altardesacrificio@yahoo.com.br.

Introdução

Este artigo é fruto de uma parte da dissertação de mestrado intitulada *De Feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionária: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio (1594-1615)*, que analisa os indícios de valorização da mulher indígena na sociedade Tupinambá nas crônicas coloniais redigidas pelos padres franceses Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux, ambos membros da expedição liderada por Daniel de La Touche ao Maranhão (CONCEIÇÃO, 2019). O objetivo central deste artigo foi explorar, nessa mesma documentação, informações sobre os papéis assumidos pelas mulheres dessas populações ameríndias, a partir de um diálogo com o campo da Antropologia das Mulheres.

Realizamos brevemente uma abordagem, não exaustiva, a respeito da organização social dos Tupinambá, visto que alguns aspectos culturais são fundamentais para a compreensão das atuações das índias, que permitem contrastar com os estereótipos de gênero existentes na sociedade ocidental e, ainda, o enriquecimento da percepção das mulheres exercendo papéis políticos e religiosos, que em uma perspectiva androcêntrica consideraria “masculina”. Quatro aspectos do papel social das mulheres indígenas, que constituem em esferas de autonomia e poder, serão aqui considerados: (1) a contribuição econômica, (2) a influência no casamento e presença nas reuniões políticas, (3) um papel significativo em rituais e, (4) na produção da cerâmica. A forma como as mulheres foram incorporadas nessas esferas é uma dimensão importante do seu papel na sociedade Tupinambá¹.

O caso da inexpressiva produção acadêmica a respeito das mulheres índias está ligado à invisibilidade dos grupos indígenas na memória nacional, a qual se acrescenta ainda a hegemonia da perspectiva masculina, em diversas áreas: História, Antropologia, Arqueologia e Filosofia. Os anos de 1980 marcam o esforço crescente de valorizar as mulheres enquanto sujeitos históricos, esforço esse estimulado pelo movimento feminista. A antropóloga Peggy Sanday (1993, p. 87), discutindo a constância daquilo que ela chama de “modelo patriarcal” de análise antropológica, aponta que o caminho para superar o quadro é a construção de produções centradas em registrar detalhes da vida das mulheres, evitando explicar essas experiências em termos universais.

1 Optamos por utilizar inicial maiúscula e não flexionar gênero e número dos nomes de sociedades indígenas em respeito à Convenção para a grafia de nomes indígenas assinada durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953 (REVISTA DE ANTROPOLOGIA, 1954). É importante ressaltar que utilizaremos a palavra Tupinambá quando nos referirmos aos diversos grupos Tupi da documentação colonial consultada, pois assim foram tratados pelos cronistas.

Antropologia das Mulheres

O campo da Antropologia das Mulheres surgiu quando muitas antropólogas, entre elas a já citada Sanday, observaram que os estudos antropológicos estavam voltados, quase que exclusivamente, sobre o que os homens realizavam, e uma evidente tendência a ver os trabalhos femininos através dos valores e atividades masculinas². Esta unilateralidade provém da insuficiência de registros sobre as atividades das mulheres, o que, como assinala Annette Weiner (1984, p. 28), acaba por “circunscrever os estudos das mulheres à periferia das produções acadêmicas sobre a sociedade”. O “tradicional” uso das teorias fundadas sobre um modelo masculino resulta em aceitar a dominação masculina como um fato universal.

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

Os estudos dos antropólogos Carol MacCormack e Marilyn Strathern, em *Nature, Culture e Gender*, Jean H. Bloch e Maurice Bloch, em *Woman and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century Thought* e Ludmilla Jordanova, em *Natural Facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality*, todos publicados em 1980, criticaram a tendência dos estudos antropológicos em ver os homens associados à cultura e as mulheres como próximas da natureza. Essa relação estrutural teria sido arquitetada e articulada desde Claude Lévi-Strauss, pois é a partir de seus estudos que o domínio doméstico é visto como um espaço inferior, marginal, e o domínio público como uma rede de alianças, de poder político, e das negociações³. De acordo com Collier e Yanagisako (1987), em *Gender and Kinship*, essa associação mulher/natureza X homem/cultura de Claude Lévi-Strauss estaria na base teórica do parentesco de muitos estudos, principalmente os das décadas de 1950 e 1960⁴. Essas antropólogas vêm

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

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

4 O termo “troca de mulheres” de Claude Lévi-Strauss descrito em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949) – especifica que os homens têm direito sobre sua parentela feminina, sem que as mulheres tenham os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre sua parentela. Este pensamento contribuiu

argumentando que havia diferenças entre as experiências femininas e masculinas dentro da esfera doméstica, assim como na pública, e que estas diferenças se relacionavam com as diversas formas de organização cultural, política e econômica e concluem esclarecendo que – não devemos tomar a diferença (entre homens e mulheres), assim como, os espaços (doméstico e público) como um dado universal (COLLIER; YANAGISAKO, 1987).

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

Lux Vidal, em *Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté* (1977), ao focar nas relações cotidianas, verificou que entre os Kaiapó-Xikrin a relação entre os gêneros era de oposição e complementariedade, através de atividades econômicas femininas e masculinas. Na sociedade Mebengokre (Kaiapó), Vanessa Lea, em seu artigo *Gênero feminino Mébengokre: desvelando representações desgastadas* (1994), evidencia que a relação entre os sexos é assimétrica, mas com conotações de complementariedade. Esta complementariedade pode ser vista nas atividades econômicas, em que as mulheres oferecem os tubérculos e os homens a carne.

Juracilda Veiga, em *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional* (1994), verificou que entre os Kaiapó e os Bororo existia a *Casa dos Homens* no centro administrativo da aldeia para realizarem suas reuniões políticas, onde a participação das mulheres é fundamental (VEIGA, 1994). As constatações da participação das mulheres nas decisões políticas nas aldeias, de acordo com Juracilda Veiga (1994), questionam o modelo de oposição entre centro/periferia e masculino/feminino. Ledson Kurtz de Almeida, em sua

para o apagamento das experiências femininas, por ver as mulheres como “objetos de troca”. Entre alguns estudos, destacamos os trabalhos de Radcliffe-Brown sobre os aborígenes australianos, e a abordagem feita por Malinowski a respeito do parentesco entre os trobriandeses.

dissertação intitulada *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó – SC*, entre os Kaingang, as mulheres participavam das reuniões políticas, assim como dos rituais (ALMEIDA, 1998).

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

As índias Tupinambá no centro dos arranjos familiares

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

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

O padrão de residência entre os Tupinambá era uxorilocal. Os diversos autores que trataram do tema, principalmente Florestan Fernandes, Carlos Fausto e mais

recentemente o historiador João Azevedo Fernandes, transcreveram como regra o tipo de residência matrilocal – o novo casal passaria a morar na família da mulher. O padre Yves D'Évreux aponta que o genro deveria acompanhar e servir o sogro – em uma passagem ressaltou que uma índia chamada Ana, filha do principal *Japiáçu*, advertiu seu esposo a respeito do compromisso que ele possuía com seu pai: “não sabes que se ele me deu a ti foi com a obrigação de os auxiliares na velhice?” (ÉVREUX, 2007, p. 315).

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

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

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

Para os indígenas, a manutenção da prática parecia ser importante por viabilizar as suas formações sociais – percebendo os padres e demais conquistadores que era por

meio dos casamentos nativos que os índios reafirmavam seus costumes, logo, orientaram-se para modificá-los, especialmente aquelas práticas culturais que se mostravam conflitantes com a religião cristã. Em relação à intervenção missionária, Claude D'Abbeville registrou o discurso do senhor de Rasily ao líder indígena *Japiaçu* e aos demais índios presentes: Se algum de vós deseja ser filho de Tupã e receber o santo batismo, é preciso que se resolva a deixar a pluralidade de mulheres permitida entre vós. A vós cabe decidir (ABBEVILLE, 1975, p. 64).

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

Os indícios do matrimônio poligâmico estariam relacionados com o tipo de moradia comunal. “Constroem quatro grandes habitações em forma claustro”, são “compridas e largas”, essas “grandes cabanas não têm separação alguma”, em cada “cabana vive cada chefe de família com suas mulheres, seus filhos, seus escravos e seus móveis” (ABBEVILLE, 1975, p. 222). A relação entre a existência de casas comunais e o casamento poligâmico foi apontada por alguns pesquisadores como uma das características dos povos Tupinambá. O arqueólogo José Proenza Brochado, destacou que: “Uma casa grande comunal que abrigava dezenas e mesmo centenas de pessoas, com chefia patrilinear. Os chefes exerciam um poder muito variável sobre o grupo local. As aldeias às vezes se confederavam debaixo de um único chefe sobre grandes áreas [...]” (BROCHADO, 1984, p. 78).

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

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

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

A poligamia, para muitos autores, era um direito dos velhos, privilégios dos principais, guerreiros valentes que formavam o conselho de anciãos, estes eram responsáveis pela guarda das culturas, leis, tradições e religiosidades, em torno deles que eram reunidas as famílias numerosas (FERNANDES, 2003; FERNANDES, 1963; NOELLI, 1999). Florestan Fernandes, partindo da ideia da existência de uma gerontocracia masculina entre os Tupinambá, destacou a importância dos homens velhos, que detinham prestígio social por serem feiticeiros, guerreiros, chefes e, assim, tinham acesso a um maior número de mulheres. Para este autor, são as relações com as mulheres que determinavam o lugar social e as oportunidades que os homens teriam no grupo (FERNANDES, 1963).

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

Estas interpretações centradas nos homens anciãos são, por certo, uma abordagem provocada pela perspectiva masculina na Antropologia, e também em outros campos de produção do conhecimento, como a Arqueologia. Concentradas em temas como liderança, poder, guerra, troca de mulheres, evidenciaram uma supremacia masculina. E as mulheres apareceram, muitas vezes, nestes trabalhos, como personagens

subordinadas. A organização social entre os índios são bem mais complexas do que pode parecer se nos vincularmos exclusivamente à compreensão patriarcal.

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

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

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

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

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

Em uma leitura cuidadosa das narrativas, é possível notar que a mais velha delas possuía privilégios a partir da entrada de outras mulheres no grupo familiar. “Viviam todas em boa paz, sem ciúmes, nem brigas, sem disputas, sem dissensões de qualquer espécie”, vivem sossegados o marido e suas mulheres, e demonstram “grande amizade, a ponto de jamais se ouvir discussões, nem recriminações ou do marido ou das mulheres”. Uma é sempre mais querida, por isso, “governa as outras como uma senhora às suas servas” (ABBEVILLE, 1975, p. 223). Embora apareçam trechos em que os padres desprestigiam as velhas, como tentativa de desvalorizá-las, estes notaram que elas eram respeitadas por seu marido, seus filhos e pelas mulheres mais novas de seu núcleo familiar. As jovens eram governadas por elas nas residências, assim como na execução dos rituais, o que aponta para a existência de uma hierarquia entre elas, evidenciando uma gerontocracia.

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

A instituição matrimonial da poligamia esteve estreitamente vinculada à instituição política do poder: a existência de várias esposas pode garantir e reforçar a posição política do marido, assim como a entrada de outras mulheres na estrutura familiar, podendo garantir posição política e maior prestígio à primeira e mais velha

esposa, visto que, a autoridade doméstica confunde-se com a autoridade política. A poligamia seria, ainda, uma forma de perpetuar a gerontocracia não apenas masculina como pensada por Florestan Fernandes e outros antropólogos, mas também feminina. As jovens mulheres e os rapazes deveriam submeter-se à autoridade não somente do marido, como da mulher mais velha dentro do grupo doméstico.

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

O trabalho feminino na reprodução social (nutricional e simbólica)

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

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

Os subsídios fornecidos pelos cronistas, aliados aqui aos dados antropológicos e arqueológicos, permite-nos distanciar da habitual imagem de “passivas bestas de carga”, legado tanto da misoginia dos cronistas, quanto pela perspectiva masculina de algumas reconstruções históricas. É no labor agrícola e em outras atividades arroladas que permitem as mulheres participarem da reprodução das relações sociais Tupinambá.

Nesse sentido, começaremos destacando alguns elementos culturais, que, a nosso ver, apontam para a valorização das mulheres e constituem, ainda, no exercício do poder feminino (SOCOLOW, 2007).

A questão da organização do trabalho é de fundamental importância no entendimento da posição da mulher nas sociedades Tupinambá. Não iremos aqui apenas delimitar a contribuição feminina na economia da sociedade, mas o quanto as mulheres estão envolvidas em atividades além do domínio doméstico. A divisão das tarefas é estabelecida por ordem do sexo e faixas etárias, homens e mulheres têm suas funções bem definidas e demarcadas pelas relações de gênero. As mulheres, desde cedo, são encarregadas das tarefas necessárias para a reprodução social e cultural do seu grupo. Exerciam tarefas agrícolas e em vários rituais, entre eles o de consumo de bebidas fermentadas, a fabricação da cerâmica e o ritual antropofágico, que abordaremos mais adiante.

Analisando as informações cedidas pelo padre Évreux (2007, p. 73-84), podemos vislumbrar o panorama das relações entre os gêneros, e os papéis sociais reservados a homens e mulheres na sociedade indígena Tupinambá. De acordo com o missionário, o recém-nascido homem e mulher eram chamados de *peitan*, nesta fase são cuidados pelas mães que os carregam sempre e os levam para as roças, além do leite materno são alimentados por grãos de milho amassados em forma de caldo. O segundo grau compreende os sete primeiros anos e a moça se chama *Kugnantin-myri*. Reside com a mãe, se emprega em imitar algumas atividades, fiar o algodão, e amassar o barro para fazer os vasos. O terceiro grau, dos sete até aos quinze anos, as meninas se chamam *Kugnantin*, nesta fase aprendem todos os deveres de uma mulher: fiam algodão, tecem redes, trabalham com embiras, semeiam e plantam nas roças, fabricam farinha, fazem vinhos, preparam as carnes, guardam completo silêncio como os outros jovens nas reuniões na *Casa dos Homens*⁵. O quarto grau, dos quinze aos vinte e cinco, chama-se *Kugnammu*, são elas que cuidam da casa, tratam das coisas necessárias à vida da família, continuam fazendo as mesmas atividades/trabalho presentes na fase anterior. Algumas são destinadas a se casarem com índios escolhidos ou com algum francês. Quando grávidas, não deixam de trabalhar. No quinto grau, dos vinte e cinco aos quarenta anos, recebem o nome de *Kugnam*, que significa “uma mulher que ensina”, pois nesta fase ensinam as mais novas os saberes agrícolas, dos rituais, da fermentação da bebida, entre outros.

⁵ Tratava-se de um local no centro da aldeia, na qual os chefes e o conselho de anciãos debatiam assuntos de interesses da comunidade.

O sexto grau é o último que vai dos quarenta até o resto da vida, passam a serem chamadas *Uainuy*, gozam do privilégio de ser chefe de família, presidem rituais, entre eles o fabrico de todas as bebidas fermentadas. Eram líderes na *Casa dos Homens*, onde discursavam, recepcionavam os escravos e participavam de todas as etapas do ritual antropofágico e eram incumbidas de recolher e dividir o corpo, cozinhar algumas partes em grandes panelas de barro. Em alguns rituais, as *Uainuy* produzem e as mais jovens são incumbidas de distribuírem/servirem, como o caso do mingau feito com as vísceras e as bebidas. São elas que ornamentam os corpos dos escravos, assim como preparam os mortos para serem sepultados. Iniciam os choros tanto ao receberem um cativo de guerra, quanto ao recepcionarem um estrangeiro. E ainda atuam na formação das moças, ensinando-lhes o que aprenderam até chegar na categoria de *Uainuy*. São veneradas e respeitadas pelos maridos e filhos, especialmente pelas moças.

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

São inúmeras as passagens nos relatos que demonstram a predominância do trabalho feminino. O padre Abbeville registrou que as mulheres “têm maior número de ocupações”, cuidam da casa, “plantam batatas, ervilhas, favas, toda espécie de raízes, legumes e ervas. Semeiam o milho, ou avati; o seu trabalho consiste, “em fincar o grão na terra dentro de buracos feitos com um pau”, “não se ocupam os homens de modo algum”, somente limpam as roças e queimam para o plantio⁶. Colhem o algodão que desencaroçam e preparam para fiar, preparar as redes e faixas que carregam os filhos no pescoço. Carregavam a água necessária para as residências, preparam a alimentação, produziam o azeite de coco, colhiam o urucu que transformavam em massa para ser

⁶ Também conhecida por agricultura de corte e queima, a coivara é caracterizada pela derrubada e queima da matéria vegetal da floresta como forma de aproveitar os nutrientes disponibilizados ao solo na forma de cinzas, uma adaptação a solos relativamente pobres das áreas florestais. Depois do período de repouso, o solo volta mais favorável ao plantio. Além da preferência por cultivar mandioca, batata-doce e milho (FAUSTO, 2010, p. 69).

usado como tinta. As mulheres fabricavam também muitos vasilhames de barro de todos os formatos, ovais ou quadrados; “uns semelhantes a vasos, outros a pratos, outros de feitio de terrinas, todos muito lisos e polidos, principalmente por dentro”. Empregavam resinas “brancas e negras para vidrá-los por dentro e os enfeitam com figuras segundo a sua fantasia”. Essas são as diversas “ocupações diárias e domésticas das maranhenses, em geral mais ativas do que os homens”. Plantavam diferentes qualidades de mandioca, depois de quatro meses colhiam. A mandioca era o principal gênero plantado e a base da alimentação dos índios (ABBEVILLE, 1975, p. 242).

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

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

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

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

Convém destacar que as atividades agrícolas e de produção dos alimentos, predominantemente oriundos da mandioca, carregavam consigo uma ampla gama de

saberes e técnicas que permeavam o cotidiano feminino, que ao seguir os vestígios presentes nas narrativas eram imprescindíveis na estruturação da vida econômica e religiosa indígena. Estes trabalhos estiveram atravessados por um conjunto de conhecimentos de propriedade feminina, que garantiam a elas poderes, desde novas são ensinadas pelas mães e avós a dominarem tais tarefas.

Os saberes femininos da fermentação e da produção das cerâmicas

No campo simbólico, a preparação das bebidas e produção das cerâmicas atravessam a vida das índias, desde a infância. Essas duas atividades se articulavam no complexo conjunto cultural dos Tupinambá e são esferas de ação feminina (FERNANDES, 2003). O preparo das bebidas e seu consumo era um ritual que possuía múltiplos significados. A prática exercia um importante papel dentro da estrutura social de diferentes sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas e das terras altas andinas, a ingestão da bebida proporcionava momentos sociais que oportunizavam a conservação da memória do grupo, ademais, a perpetuação da cultura Tupinambá, já que nas ocasiões reuniam-se jovens, homens e mulheres que rememoravam os feitos passados (SZTUTMAN, 2012).

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

A preparação do *cauim* era marcada por atividades ritualísticas, havia uma divisão por classe de idade, apenas as mais velhas (a partir dos 40 anos), conhecidas *Uainuy*, eram as que presidiam as atividades e confeccionavam e decoravam os grandes vasos de barro para receber a bebida, as jovens *Kugnammucu* (15 a 25 anos) mascavam os vegetais, procedimento para fermentar a bebida, e servem primeiro aos anciãos presentes no ritual. As jovens que mascam e servem são parentes dos que oferecem o festim (ÉVREUX, 2007, p. 82).

Claude D'Abbeville descreveu com riqueza de detalhes os procedimentos para fabricação do *cauim* entre os Tupinambá, que poderiam ser feita de frutos ou raízes, na

época dos cajus que durava de quatro a cinco meses confeccionavam do sumo dessa fruta, que chamavam “*caju-cauim*; branco e excelente, forte como os vinhos regionais de França”. Após fabricarem, colocam dentro de grandes vasos de barro confeccionados para a solenidade, “cheios os recipientes, bebem sem cessar até esvazia-los”. Produziam também da mandioca que são colocadas para ferver, depois de cozidas, “juntam as mulheres em torno dos recipientes, tomam as raízes e as mastigam para cuspi-las” depois dentro de outros vasos. “Cobrem os vasilhames e guardam-nos até que se reúnam todos para caunar” (ABBEVILLE, 1975, p. 321).

O cauim, ou melhor, a festa, constituía acontecimentos que permitiam recordações, um lugar de encontros, de relações sociais, um lugar de troca de ideias, pois o momento reunia jovens e anciãos, homens e mulheres, “depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar”, comentam o que se passou durante o dia e “lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente [...]” (ABBEVILLE, 1975, p. 346).

As descrições da produção e consumo das bebidas e de outros alimentos trazem à tona a existência da confecção dos utensílios cerâmicos e usos que são dados. A elaboração das cerâmicas é uma atividade adulta e das mulheres casadas. Os mitos de muitos grupos indígenas da América do Sul reforçam a relação das mulheres com os vasos cerâmicos e a produção das bebidas. Entre os Tacana na Bolívia, os Tainimuka ou Ofaina, tinham em comum em seus mitos o culto a uma divindade representada em algumas culturas pela serpente que dominava também as técnicas da agricultura (LÉVI-STRAUSS, 1985).

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

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

Os estudos produzidos pelos arqueólogos André Prous, José Brochado e Francisco Noelli são importantes por evidenciar a complexa tecnologia empregada no fabrico e a decoração utilizada na superfície dos vasos que no geral apresentam um elaborado padrão decorativo, fundo/engobo branco, grafismo nas cores preto e vermelho semelhantes (PROUS, 1992, 2006; BROCHADO, 1984). A presença de um padrão decorativo nas cerâmicas traz à tona o papel da produção feminina na perpetuação da cultura indígena, visto que esses objetos são portadores de uma significação social de uma locução das mulheres sobre a sua sociedade. A cerâmica, assim como a bebida fermentada tinham papéis fundamentais no conjunto da cultura Tupinambá e ocupavam lugar central na vida cerimonial.

As índias nas guerras e nos repastos antropofágicos

Com o intuito de estabelecer novos olhares sobre a guerra e o repasto antropofágico, as fontes apontam que as mulheres exerciam um papel ativo nos procedimentos que antecederiam a prática da guerra e nos rituais posteriores. A participação feminina é demonstrada principalmente como guerreira no preparo e no carregamento dos alimentos. As características bélicas das índias foram a condição para a construção da alteridade do feminino selvagem e da representação da desordem social que se fizeram presentes nos enunciados dos cronistas coloniais⁷.

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

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

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

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

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

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

As guerras eram a base das relações entre os grupos indígenas, e se decidiam pelos conselhos que reuniam os anciãos. “Em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos velhos que em seu tempo mostraram-se valentes na guerra”. Nas reuniões, primeiro “preparam o cauim e fumam à vontade”. Depois, escutam os anciãos e “aceitam sem discussão tudo o que os velhos resolvem a favor da paz ou da guerra”.

Escolhem um chefe para comandar a expedição, o escolhido “vai de cabana a cabana exortando homens e, com grandes gritos, dizendo-lhes como se devem preparar para a guerra” (ABBEVILLE, 1975, p. 229). Posteriormente iniciavam os preparativos para a guerra. O padre Yves D’Évreux demonstrou a importância dos saberes femininos, principalmente os nutricionais para o sucesso do empreendimento:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

frutos e encher com pequenas pedras, de modo que assim se tornam barulhentos (ABBEVILLE, 1975, p. 219).

As mulheres pintavam o corpo do prisioneiro todo com variedades cores e o enfeitam de penas. “Para não serem julgados cruéis, dão-lhe então comida e bebidas à vontade. Passeiam-no em seguida pelas casas, choram-no e fazem-no dançar e saltar até fartar-se”. Enquanto isso, os índios bebem, dançam e cantam por espaço de dois a três dias, depois as índias conduzem o prisioneiro, sempre amarrado pelo ventre, até o local em que deve ser massacrado (ABBEVILLE, 1975, p. 231). O índio que havia capturado o prisioneiro era o responsável por sacrificá-lo, após entoar um longo discurso “dá-lhe finalmente uma ou duas cacetadas atrás da orelha e quebra-lhe a cabeça, fazendo cair os miolos no chão”. Aproximam-se então às mulheres, “agarram o cadáver e lançam-no ao fogo até queimarem-se todos os pelos”. Depois de bem limpo, “abrem-lhe o ventre e retiram-lhe as entranhas. Cortam-no em seguida em pedaços e moqueiam ou assam-no”. Para isso usam uma espécie de grelha de madeira a que dão o nome de *bucan*, moquém. Deitam fogo embaixo da grelha sobre a qual colocam todos “[...] os pedaços do pobre corpo estraçalhado: cabeça, tronco, braços e coxas, sem esquecer pernas, mãos, pés, inclusive entranhas ou parte delas, ficando constantemente os pedaços para bem assá-los”. Tudo bem cozido e assado, comem “os bárbaros essa carne humana com incrível apetite. Os homens parecem esfomeados como lobos e as mulheres mais ainda. Quanto às velhas, se pudessem se embriagar de carne humana de bom grado o fariam” (ABBEVILLE, 1975, p. 233).

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

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

Considerações finais

O principal objetivo do artigo foi trazer à tona os indícios que despontam que os Tupinambá guardavam em sua sociedade (religião, cosmologia etc.), outras significações para o universo feminino, que não coincidem com os estereótipos forjados pelos europeus. Ainda que nem sempre seja possível identificar todos os papéis exercidos pelas indígenas, é possível perceber que o corpo biológico e a suposta fragilidade feminina não impediram que elas exercessem diferentes funções, muitas dessas prestigiosas e indispensáveis para os membros de seu grupo (JULIO, 2017). O que sugerimos era que havia capacidades e modos de poderes e agências especificamente masculinos e femininos nas sociedades indígenas. Mesmo que houvesse assimetria entre os gêneros, as índias eram educadas desde a infância para cumprir funções que asseguravam um papel central na economia, e em todo o conjunto de valores a elas associados que proferem uma representação da identidade feminina.

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

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó - SC*. 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

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

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

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

CAIRES, Daniel Rincon. A imperfeição do sexo: questões de gênero nos relatos de Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville. *Revista de História*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 32-43, 2012. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/rhufba/article/view/28133>. Acesso em: 12 dez. 2019.

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

CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa da. *De Feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionária: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio (1594-1615)*. 2019. 144f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In: COLLIER, J; YANAGISAKO, S. *Gender and Kinship: Essays Toward an Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 14-50.

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

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

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

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

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

GARCIA, Elisa Frühauf. Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 2, p. 39-73, jul-dic, 2015.

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

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

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, p. 141-156, jan. /abr. 1999.

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

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

LEA, Vanessa. Gênero feminino *Mébengokre*: desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 85-116, jan. /abr. 2007.

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

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

NAVARRO, Alexandre Guida; GOUVEIA NETO, João C. (org.). *A escrita e o artefato como texto: ensaios sobre história e cultura material*. Jundiaí: Paco Editorial. 2016.

NOELLI, Francisco S. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 218-269, dez. /fev. 1999-2000.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma História do Possível: representações das mulheres Incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial: 2012.

PICCHI, Debra. Unlikely Amazons: Brazilian indigenous gender constructs in a modern context. *History and Anthropology*, Nova York: Oxford University, v. 14, n. 1, p. 23-39, mar. /mar. 2003.

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

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. 1994. 186 f. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

REUNIÃO Brasileira de Antropologia, I. Rio de Janeiro, 1953. Convenção para a grafia dos nomes tribais. Assinada pela maioria dos participantes. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 150-152, dez. /dez. 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616540>. Acesso em: 14 jun. 2020.

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

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

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

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

STRANTHEM, Marilyn. No Nature, No Culture: the Hagen Case. In: MACCOMARK, Carol; STRANTHEM, Marilyn. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 175-222, 1980.

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

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

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, São Paulo: Edusp, 2012.

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

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

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

Fontes

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

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