



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA  
CULTURA REGIONAL  
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**ERIKA KARINE GUALBERTO DE FARIAS**

**MULHERES INDÍGENAS IMERSAS NAS LUTAS:  
Vivências e ações femininas nas guerras e conflitos ao Norte da América Portuguesa (1576-1770)**

**Recife-PE  
Março de 2014**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA  
CULTURA REGIONAL  
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**ERIKA KARINE GUALBERTO DE FARIAS**

**MULHERES INDÍGENAS IMERSAS NAS LUTAS:  
Vivências e ações femininas nas guerras e conflitos ao Norte da América Portuguesa (1576-1770)**

Dissertação apresentada pela aluna Erika Karine Gualberto de Farias ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, como exigência parcial à obtenção do Grau de Mestre.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

**Co-orientador:** Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Ricardo Pinto de Medeiros.

Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional  
Recife-PE, 2014

Ficha catalográfica

F224m Farias, Erika Karine Gualberto de  
Mulheres indígenas imersas nas lutas: vivências e  
ações femininas nas guerras e conflitos ao Norte da  
América Portuguesa (1576-1770) / Erika Karine Gualberto  
de Farias. – Recife, 2014.  
126 f. : il.

Orientadora: Suely Creusa Cordeiro de Almeida.  
Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura  
Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco,  
Departamento de História, Recife, 2014.

Referências.

1. Mulheres indígenas 2. Guerras 3. Conflitos  
4. América portuguesa I. Almeida, Suely Creusa Cordeiro  
de, orientadora II. Título

CDD 981



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL DA CULTURA REGIONAL**

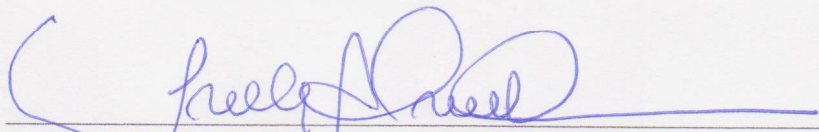
**MULHERES INDÍGENAS IMERSAS NAS LUTAS:  
Vivências e ações femininas nas guerras e conflitos ao norte da América  
Portuguesa (1576-1770)**

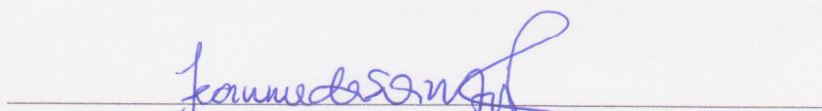
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ELABORADA POR

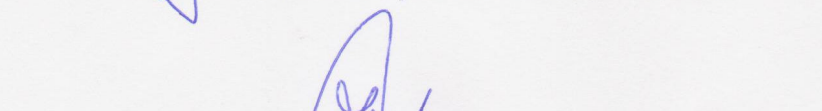
**ERIKA KARINE GUALBERTO DE FARIAS**

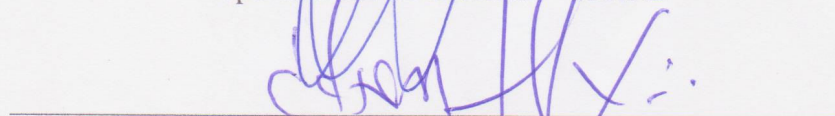
APROVADA EM 21/05/2014

BANCA EXAMINADORA

  
Profª Drª Suely Creusa Cordeiro de Almeida  
Orientadora – Programa Pós-Graduação em História - UFRPE

  
Profª Drª Jeannie da Silva Menezes  
Programa Pós-Graduação em História – UFRPE

  
Profº Drº Bruno Romero Ferreira Miranda  
Departamento de História – UFRPE

  
Profº Drº Edson Hely Silva  
Colégio de Aplicação e Programa Pós-Graduação em História (colaborador) – UFPE

Esta Dissertação de Mestrado é dedicada primeiramente para minha mãe, Luci Gualberto de Souza, cabocla guerreira que me inspira cotidianamente. Ela foi amorosamente votada também ao meu esposo, Leonardo Francisco Carvalho da Silva de Farias, ao meu irmão, Emerson Emiliano Gualberto de Farias, e ao meu único e amado filho, Luzardo Miranda de Farias Neto. Este trabalho ainda acha-se consagrado com força, empenho e carinho às minhas ancestrais de sangue nativo e às atuais mulheres indígenas, aquelas mulheres de pulso e almas fortes que ainda teimam em lutar por si e por seus respectivos povos.

## AGRADECIMENTOS

Seria muito difícil contemplar, de maneira realmente justa, a todos e todas que me ajudaram na época em que estive no Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, na Universidade Federal Rural de Pernambuco, e no período antecedente a minha estada como pós-graduanda da citada instituição. Tentarei então fazer meus agradecimentos a tais indivíduos com o máximo de justiça e do modo o mais sucinto possível. Creio eu que, dentre os seres humanos especiais que me auxiliaram na referida jornada, dois seriam aqueles a quem deveria dedicar a minha mais sincera gratidão em primeiro lugar. São eles: a minha orientadora, Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Suely Creusa Cordeiro de Almeida, grande educadora e pesquisadora da nossa Universidade Federal Rural de Pernambuco, e o meu co-orientador, o Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Ricardo Pinto de Medeiros, igualmente um grande educador e pesquisador que exerce suas atividades na Universidade Federal de Pernambuco.

Ambos os professores citados acima foram mais que orientadores, e definir o que eles representaram é algo complexo que remete a diversos adjetivos: amigos, atenciosos, pacientes... Neles eu humildemente espelho-me, não somente como profissional, mas também enquanto pessoa. Ao professor Ricardo Medeiros eu devo muito do que eu sou, pois estamos juntos desde minha Monografia da Graduação. Ele me concedeu a honra de pesquisar ao seu lado, o que aconteceu enquanto me preparava para as seleções dos Programas de Pós-Graduação em História da UFPE e da UFRPE, tendo sido durante a referida pesquisa que entrei em contato com parte dos documentos que empreguei nesta Dissertação de Mestrado. Ricardo e professora Suely tiveram fé no desenvolvimento desse estudo, mesmo quando eu mesma suspeitei que não fosse capaz de concretizá-lo.

Sou imensamente grata ao Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Edson Hely Silva, da Universidade Federal de Pernambuco, e à Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Jeannie da Silva Menezes, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, pelas utilíssimas críticas, sugestões e comentários realizados a este meu trabalho no Exame de Qualificação. Sem a ajuda desses professores, a maturação da minha escrita na construção deste estudo sobre as mulheres indígenas nas guerras coloniais não seria a mesma. Gostaria também de agradecer igualmente à minha mãe, meu irmão, meu filho, meu esposo, meus amigos, colegas mestrando(as) e aos educadores e educadoras que estiveram ao meu lado no decorrer da minha vida, em especial no decurso da Graduação e da Pós-Graduação. Agradeço ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro, através de bolsa, durante o tempo em que estive pesquisando: sem tal ajuda de custo, a pesquisa inicial realizada não renderia frutos.

*“Os fatos são sonoros, mas entre os fatos há um sussurro. E é o sussurro que me impressiona.”.*

(LISPECTOR, Clarisse. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 31).

## RESUMO:

Este trabalho objetivou investigar como as indígenas, de diversos povos das áreas que compunham o que chamamos por “Capitanias ao Norte da América Portuguesa”, teriam vivenciado diferentes situações decorrentes da guerra e/ou dos conflitos pontuais a ela ligados de alguma maneira. Verificando-se outros estudos, foi observado que poucos expuseram essas mulheres como sujeitos sócio-históricos relevantes nas guerras coloniais, o que seria um dos argumentos que justificariam tal investigação. Para esta Dissertação, foram analisados fragmentos de crônicas e de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, da Coleção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, o que se fez na tentativa de compreender de que modos as nativas foram representadas em circunstâncias de confronto. As concentrações maiores dessas fontes recaíram nos escritos correlatos aos macro-contextos de confrontos dos primeiros anos da colonização, da ocupação neerlandesa, da chamada “Guerra dos Bárbaros” e do incremento do avanço colonizador para o interior com os descimentos e aldeamentos de índios no Século XVIII. Tratava-se de uma documentação pulverizada, que se distribuía de modo pontual no tempo e espaço, em escritos dos idos de 1576 ao ano de 1770 ligados as Capitanias de Ilhéus, de Pernambuco, do Piauí, da Paraíba, do Maranhão, entre outras da porção setentrional das terras americanas sob domínio português. Esses registros foram organizados em duas séries contemplando as vivências das índias de comunidades ditas “Tupí” e das participantes dos grupos chamados “Tapuia”, as quais se subdividiram ao colocarmos em seqüência experiências de vida e morte delas desenroladas antes, durante e depois dos embates, ganhando os relatos um encadeamento mais cronológico nas últimas subdivisões. Este esforço investigativo permitiu notar, por fim, que a diversidade e complexidade das presenças e participações das indígenas nos enfrentamentos não permitiriam taxá-las apenas como “vítimas”, “vilãs” ou “heroínas” desses momentos.

Palavras-chave: mulheres indígenas, guerras, conflitos, América Portuguesa.



## ABSTRACT:

The present study aimed to investigate what the indigenous women from different ethnical backgrounds, coming from what is usually called “Capitanias ao Norte da América Portuguesa” (Captaincies to the North of Portuguese America), had suffered through various situations deriving from war and/or sporadic confrontation related to it. Through analysis of papers by third parties, it was noticed that only a few people had exposed such women as relevant social-historical figures during colonial wars. That makes one good reason to justify said investigation. For this paper, extracts of chronological records and documents belonging to the “Arquivo Histórico Ultramarino” (Overseas Territory Historical Archive), to the “Coleção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa” (Lisbon’s National Library Pombaline Collection) and to the “Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro” (Rio de Janeiro’s National Library) were analysed, in order to comprehend how the native women were depicted during conflict situations. The most abundant study sources for such subject were the book-keepings connected to the bigger picture of confrontation, i.e.: the initial years of colonization; the Dutch raid; the quarrels between the Portuguese settlers and the natives, known as the “Guerra dos barbarous” (Barbarian’s war) and the development of colonization towards the countryside, due to slavery and settlement of the aboriginals that took place on the eighteenth century. The aforementioned sources were dispersed, somehow distributed in an ephemeral way throughout time and space in the form of records. Said records took place since 1576 up to 1770 and were related to the captaincies of Ilhéus, Pernambuco, Piauí, Paraíba, Maranhão and other areas located at the Northern portion of American land under Portuguese power. Two series of records about how the indigenous women lived were organized. Said records regarded the “Tupi” and the “Tapuia” tribes, both of which ended up being subdivided in face of the string made by life and death experiences built before, during and after the actions, thus acquiring a more chronologically accurate sequence by the later subdivisions. Such inquiring allowed the awareness regarding the involvement and the presence of native women during the colonial engagements, because it had such diversity and complexity that would be impossible to simply name such women as “victims”, “villains” or “heroines” of said periods.

Keywords: indigenous women, war, conflicts, Portuguese America.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 MULHERES INDÍGENAS E “PELEJAS”: os caminhos teóricos metodológicos</b>	<b>17</b>
<b>1.1 A Guerra e os papéis masculinos e femininos entre os “Tupi” a partir dos cronistas do final do XVI e início do XVIII .....</b>	<b>35</b>
<b>2 MULHERES “TUPI”: representações de vivências e ações em situações de guerras e de violências.....</b>	<b>52</b>
<b>3 MULHERES “TAPUIA”: representações de vivências e ações em situações de guerras e de violências.....</b>	<b>81</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>118</b>

## INTRODUÇÃO:

Como será que as fontes coloniais registraram mulheres indígenas tomando parte nas guerras que aconteceram, entre o último quartel do século XVI e o penúltimo do XVIII, ao longo da conquista e colonização das Capitanias situadas mais ao Norte do território americano sob domínio luso? Foi essa a grande pergunta que engendrou o Projeto de Pesquisa que resultou nesta Dissertação de Mestrado. A leitura dos primeiros documentos que mencionavam participações de índias em embates se deu ainda entre o período em que pesquisava para a Monografia, no final da Graduação em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, e o período em que estive pesquisando territorialidades dos povos indígenas junto com meu Co-orientador, o Professor Doutor Ricardo Pinto de Medeiros. O contato com esses escritos me aguçou a curiosidade e a vontade de pesquisar a respeito do tema.

Após a verificação das primeiras fontes históricas encontradas que faziam menção às nativas participando de circunstâncias marcadas pela guerra e/ou por enfrentamentos mais restritos, essa indagação aprimorou-se e o nosso questionamento inicial engendrou outros questionamentos. Tal questão passou a ser feita da seguinte maneira: como esses documentos históricos demonstram situações vividas e/ou ações praticadas por essas mulheres nesses contextos de tensões, isto é, de que modos a documentação recriou e representou<sup>1</sup> a presença delas nesses cenários de turbulências e violências? Como dito, a partir da reformulação dessa interrogação, pluralizaram-se as perguntas. Ao tratar dos conflitos, esses textos possibilitaram ler que tipos de interações das autóctones com as sociedades das quais faziam parte e com os colonizadores de culturas de matriz europeia? As indígenas aparecem nessa documentação colonial apenas como figurantes ou também como protagonistas dos momentos de “pelejas” e “escaramuças”? Esses escritos apresentam índias nos enfrentamentos como vítimas, pivôs, confiáveis, traiçoeiras, vilãs, heroínas ou de várias dessas maneiras?

A ingenuidade inicial da investigação findou quando novas dúvidas emergiram, e isso aconteceu durante as leituras dos trabalhos acadêmicos que vieram a contribuir para o desenvolvimento deste estudo. As conjunturas vivenciadas pelas nativas, nas guerras e

---

<sup>1</sup>A intenção dos termos “*recriou e representou*” nessa frase e a das demais expressões dessa introdução que proveem do verbo “representar” foi a de remeter ao conceito de “representação” de Roger Chartier, onde as fontes são entendidas como idealização do “real” dotada de base na realidade vivenciada. A discussão sobre essa noção será aprofundada no capítulo inicial dessa Dissertação (CHARTIER, 2002).

conflitos pontuais do período colonial, são contempladas real e plenamente em cada documento que faz referência a elas, ou não? A escrita da fonte envolveria visões de mundo diferentes daquelas das indígenas? Os documentos coloniais detinham apenas pontos de vista diversos ou possuiriam, alguns deles, intencionalidades explícitas e/ou implícitas? O prosseguimento da pesquisa e a nossa escrita confirmaram nossas suspeitas e nos preveniram contra outras limitações nas quais poderíamos incorrer ao investigar a temática escolhida.

A documentação pesquisada pouco traria sobre o passado de que trata: apenas seria o “real” representado, retratado e limitado sob lentes de outrem, olhares esses de certa feita alheios às mulheres e homens indígenas que foram retratados, detendo assim, desse instante pregresso, apenas alguns pequenos e distorcidos resquícios que não são plenas “realidades”. Tanto as compreensões obtidas pelos documentos divergiriam do entendimento das autóctones e das comunidades das quais eram partícipes, quanto alguns deles corresponderiam a determinados interesses e intenções específicos, o que semelhantemente aconteceu e acontece com os estudos que se fazem a partir deles, que igualmente são norteados por percepções particulares por mais que busquem isenção, imparcialidade e objetividade. Entretanto, não é intenção deste texto aprofundar muito o debate da ausência ou presença de alguma “verdade” nas fontes e aprofundar o mérito dessa questão: o foco dele consiste em por em evidência as mulheres indígenas nas histórias e na historiografia sobre as guerras.

Afinal, cabe explicar duas expressões que serão muito usadas neste escrito: “guerra” e “conflito pontual”. Segundo Hugo Grotius, “[...] a guerra é o estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força.” (GROTIUS, 2004, p. 71-72). Embora Raymond Aron tenha focado o exame da paz e da guerra entre as nações, esse autor fez afirmações que podem auxiliar-nos na discussão sobre esse primeiro termo: “A guerra é de todas as épocas e de todas as civilizações.”. Tal estudioso destacou que as guerras seriam efetivadas “[...] empregando os instrumentos fornecidos pelo costume e a técnica disponível [...]” (ARON, 2002, p. 219). Por sua vez, John Keegan apontou que a guerra envolveria mais que política, direito e economia, sendo uma expressão cultural em seu sentido amplo, consistindo em resultante e instrumento da cultura, simultaneamente resultado dos meios culturais e técnicos e um determinante de alguns desses meios. Para esse pesquisador, a guerra chegaria a ser sustentáculo das culturas de determinadas sociedades e um determinante das formas culturais de algumas comunidades, consistindo em um fenômeno complexo que variaria seus sentidos e formas nos diferentes espaços e tempos (KEEGAN, 2006).

A partir do que disseram esses autores, chegamos à conclusão de que a guerra designaria um fato sociocultural, político e histórico. Essa palavra assinalaria um tipo de

acontecimento demarcado por interações sociais, culturais, políticas e históricas por envolver grupos de indivíduos medindo suas forças por meio de violências, efetivas e simbólicas, e agressões físicas mútuas, estabelecendo assim relações de poder se utilizando de utensílios e técnicas próprios aos costumes particulares de diferentes civilizações e períodos. As guerras se moldam e delineiam conforme as necessidades dos contextos nas quais são executadas e não se encontram apartadas das sociedades que cada uma delas envolve ou envolveu, muito menos da trajetória histórica dessas populações, marcando-lhes a demografia, as relações interpessoais e políticas, as culturas em seus objetos e práticas. Os procedimentos técnicos e os artefatos empregados por seres humanos em atividades bélicas – como métodos de produção de armamento, armas deles resultantes, formações das tropas e demais estratégias e táticas utilizadas em batalhas – diferem de um povo para outro e de uma época a outra.

A guerra envolveria um significativo quantitativo de pessoas, as quais podem ser membros de diferentes sociedades que se rivalizam entre si ou de grandes grupos de participantes de uma mesma comunidade que se tornam rivais, sendo comum que povos inteiros acabem implicados em contendas do gênero. No conflito pontual ou restrito os indivíduos também resolvem as suas controvérsias pela força, mas não necessariamente de modo sistemático, tendo como recurso para isso as violências que costumeiramente permeiam o confronto físico. Os eventos que chamamos por conflitos pontuais faziam parte do cotidiano de violência dos confrontos bélicos e consistiriam em lutas cujas ocorrências implicariam no envolvimento de quantidades bem menores de pessoas, teriam durações de tempo muito curtas, áreas de abrangência geográfica bastante limitadas e reflexos sociais de menores proporções, se comparados às guerras das quais, muitas vezes, faziam parte.

Na documentação analisada para investigar as vivências e ações das mulheres indígenas no âmbito da guerra, esses enfrentamentos mais limitados, que não puderam ser considerados como guerras, foram mencionados em alguns documentos. Nesses escritos, foi notado que a ligação de um determinado conflito pontual com uma dada guerra poderia ser estabelecida pela menção de algumas de suas fontes a esse momento mais restrito e localizado de tensão social ou através dessa conjuntura mais ampla de “peleja” possuir alguma conexão com sua causa. Os nexos causais dos conflitos mais restritos poderiam ter ou não raízes fincadas diretamente em contextos de combate bélico. Nos muitos dos casos dados a ler nesses textos antigos, percebe-se que as guerras de conquista do território das Capitanias setentrionais da América Portuguesa foram frequentemente pontuadas por episódios do tipo.

Diferentes argumentos justificaram um esforço de pesquisa de tamanha monta. São poucos os estudos a respeito das mulheres indígenas, especialmente em História. Foram raros

os trabalhos acadêmicos, focados nas guerras coloniais envolvendo índios e colonizadores, que fizeram alguma menção às nativas ao analisar os enfrentamentos no processo de colonização. Dentre esses estudos, os que mencionaram as indígenas não analisaram condições, circunstâncias e/ou atuações delas nesses embates. Embora essas mulheres sejam citadas nas fontes utilizadas por alguns estudiosos da temática da guerra, os que realizaram alguma análise das circunstâncias vivenciadas pelas índias nessas “pelejas” expuseram-nas predominantemente como personagens secundárias, fundamentalmente passivas e geralmente vítimas das batalhas. Isso aconteceu, por exemplo, nos textos de Maria Idalina da Cruz Pires e Pedro Puntoni sobre a chamada “Guerra dos Bárbaros” (PIRES, 2002; PUNTONI, 2002).

Juliana Lopes Elias, no seu estudo sobre a militarização indígena na Capitania de Pernambuco no Século XVII, até tentou dar alguma atenção às mulheres indígenas no contexto analisado, todavia, acabou por incorrer na limitação de expô-las somente no papel de passiva/vítima (ELIAS, 2005), chegando a referir-se a elas como “alvo fácil” dos guerreiros nos combates (ELIAS, 2005, p. 149-150). Florestan Fernandes, ao tratar das nativas Tupi na guerra em determinados trechos de seu *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, mostrou-se um dos poucos autores que puseram em evidência as atuações de índias nos embates registrados pelos documentos coloniais (FERNANDES, F., 2006). No entanto, esse trabalho do renomado sociólogo recaiu em algumas limitações que serão discutidas adiante, como, por exemplo, a de perceber as atividades e ações dessas mulheres como secundárias, de importância muito menor que às desempenhadas pelos homens.

Logo, a escrita desta Dissertação foi justificável pela parca quantidade de estudos que investigaram as trajetórias históricas das indígenas, pelo pequeno número de trabalhos que averiguaram a presença das nativas nas guerras desenroladas no território americano sob domínio português e por mostrarem-se ainda mais rarefeitos os que analisaram as índias como participantes atuantes nesses enfrentamentos. Durante nossa escrita, a preocupação central foi não enquadrar essas mulheres como ativas ou passivas, vítimas ou agressoras, vilãs ou heroínas, mas expor a diversidade e complexidade das vivências e participações das indígenas nos embates, cuidado esse pouco observado nos exames dos envolvimento das índias nas “pelejas” e em outras análises que as tiveram por foco principal. Para além de suprir carências na produção historiográfica e etnográfica direcionada a temáticas como as mulheres indígenas ou as guerras interétnicas na época colonial, esse estudo se justifica por tentar incentivar, em pesquisas vindouras, percepções sobre os confrontos coloniais que levem em conta as situações vivenciadas e atuações realizadas pelas nativas nesses momentos de violências.

O recorte espaço-temporal deste estudo igualmente necessita de maiores explicações, as quais se iniciarão aqui e prosseguirão mais a frente. Foram as fontes que compeliram a extensão dos territórios abarcados e estabeleceram as balizas do tempo abrangido, compelindo a uma delimitação ampla em termos de período e dilatação geográfica. A pulverização e fragmentação dos documentos que contemplaram quão diversas e complexas teriam sido as experiências das mulheres indígenas nas guerras coloniais impulsionaram a isso. Sem tal abrangência, que abarcou muitos anos e locais, a diversificação dos instantes vivenciados pelas nativas nos enfrentamentos talvez não fosse contemplada ao ponto de dar a compreender suficientemente sua complexidade, pois a documentação que apresentou essa multiplicidade de vivências femininas foi muito pontual e, para debatê-la em seus diversos ângulos, foi necessário manter esse alcance nos tempos e espaços.

Graças a essa amplitude cronológica e espacial da investigação, percebemos que se há um ou outro documento colonial que apresentou índias sendo vitimadas nos embates, existiram aqueles antigos escritos que as representaram lutando, como pivôs das tensões, agitadoras das contendas, auxiliares dos combates, ajudantes da pacificação, prisioneiras de batalhas e em uma infinidade de outras circunstâncias. Devido a esse alargamento da pesquisa, possivelmente futuros estudos que forem dedicados a recortes espaciais e/ou temporais menores – e menos controversos – e voltados às indígenas, nos confrontos ou fora deles, ou mesmo às guerras coloniais envolvendo índios e colonizadores, poderão se beneficiar de informações e reflexões provenientes deste estudo. Vale explicitar que o espaço denominado neste trabalho por “Capitanias ao Norte da América Portuguesa” abrangeu terras que se estendem da antiga Capitania de Ilhéus até alguns territórios do Estado do Maranhão e Grão-Pará e, também, que essa expressão foi cunhada por não haver sido encontrada nomenclatura em voga permanente no amplo tempo investigado, isto é, de 1576 até 1770.

Foram em fontes correlatas a esses variados lugares, que compunham a região enquadrada na denominação acima mencionada, e no longo transcurso dessa temporalidade, anteriormente explicitada, que os fragmentos das múltiplas histórias de vidas e mortes das indígenas “Tupi” e “Tapuia” em guerras surgiram. Nesses quase duzentos anos, partes das denominadas Capitanias do Norte chamaram-se Pernambuco e Anexas, as Capitanias do Ceará e Piauí oscilaram entre a jurisdição do Estado do Maranhão e do Brasil, variando seu controle sob tutela política maranhense/grão-paraense e pernambucana, isso só para citar algumas mudanças na geografia político-administrativa das áreas setentrionais da América Portuguesa na época. Além disso, Ricardo Pinto de Medeiros alertou que tais divisões políticas aplicadas à colônia portuguesa pouco significavam para os grupos indígenas, posto

que essas divisas não refletiriam a percepção dos ameríndios sobre os territórios onde viviam e perambulavam, e, como insinuado pelo último termo, essas comunidades teriam culturas e trajetórias históricas marcadas por costumeiras migrações (MEDEIROS, 2000, p. 20; 42).

Cabe explicar como foi executada a seriação das fontes para este estudo sobre as indígenas nas guerras e conflitos pontuais que se desenvolveram, entre o último quartel do século XVI e o penúltimo do XVIII, nas Capitâneas da porção setentrional do solo americano então controlado pelos lusos. As concentrações maiores desses documentos recaíram nos escritos ligados aos macrocontextos de confrontos dos primeiros anos da colonização, da ocupação neerlandesa, da chamada “Guerra dos Bárbaros” e do incremento do avanço colonizador para o interior com os descimentos e aldeamentos de índios no Século XVIII. As séries formadas na averiguação da documentação concederam primazia à organização temática das informações, o que se fez em relativo detrimento da habitual ordem cronológica.

Primeiramente, dividimos os fragmentos de fontes entre os que representaram situações vivenciadas e atividades realizadas pelas índias das sociedades “Tupi” e os que apresentaram experiências e ações das nativas dos diversos grupos “Tapuia” nas guerras da época colonial. Separados os registros correlatos às índias “Tupi” e “Tapuia”, para reorganizarmos as informações obtidas sobre essas personagens nos embates, observamos se as vivências dessas mulheres haveriam acontecido nos momentos precedentes, inícios, decursos, finais e/ou logo após os términos dos enfrentamentos. Dentro de cada um desses novos ordenamentos dos registros de experiências das participantes dos povos conhecidos por “Tupi” e “Tapuia” no antes, durante e depois das “pelejas”, os subsídios adquiridos foram reorganizados obedecendo um pouco mais à tradicional sequência cronológica.

Nomenclaturas como “Tupi”, “Tapuia” e outras nomações de “nações” indígenas referidas neste estudo foram, em sua maioria, escritas iniciadas por letra maiúscula e evitando-se o acréscimo de “s” ao fim, mesmo quando aparentemente há a necessidade de pô-las no plural. Tal providência foi tomada em respeito ao padrão culto para esses nomes, determinado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) na “Convenção para Grafia dos Nomes Tribais” (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1954). Também buscamos ao máximo seguir as normas NBR 6023/2002, NBR 10520/2002 e NBR 14724/2011 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), suprimindo inclusive uso simultâneo de notas explicativas e de referências, dando preferência a essas primeiras (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, 2002a, 2002b, 2011).

Demais aspectos teórico-metodológicos e procedimentos adotados para execução deste trabalho acadêmico prosseguirão sendo explanados no primeiro de seus capítulos, onde



seguiremos explicando e debatendo outros conceitos utilizados, suas respectivas definições e as demais perspectivas que se entrelaçaram ao processo de interpretação dos documentos. Essa parte contará igualmente com a pertinente discussão historiográfica, a qual estará trazendo algumas das reflexões e informações angariadas na leitura crítica de outros trabalhos acadêmicos que vieram a auxiliar na realização desta pesquisa. Este capítulo contará ainda com um tópico direcionado à explanação de uma constatação específica que se relaciona à nossa compreensão da atividade bélica nas sociedades “Tupi”. Seria essa percepção a de que existiriam algumas relações entre o estabelecimento de lugares de ação e dos papéis sociais para os homens e mulheres dessas comunidades, a criação/manutenção do espaço da guerra como preferencialmente masculino nesses grupos e a delimitação, ou limitação, das atuações das indígenas nas atividades bélicas.

Por sua vez, o segundo capítulo desta Dissertação de Mestrado foi destinado à discussão de representações das vivências e atuações realizadas pelas índias dos povos “Tupi” nos instantes que precediam as lutas, nos começos de contendas, durante os combates e nos desfechos dos embates. Nesse momento buscamos evidenciar que os documentos apresentaram as mulheres desses grupos, dentre outras formas, como participantes da incitação das vinganças e “pelejas” e das decisões sobre a realização da guerra, vítimas e pivôs dos conflitos, fornecedoras de mantimentos e utensílios aos guerreiros, auxiliares das expedições, potenciais guerreiras e protagonistas da antropofagia dos prisioneiros de batalha.

No terceiro capítulo procuramos debater presenças e participações das “Tapuias” no antes, durante e depois dos enfrentamentos bélicos. Nas linhas que constituem esse último dos capítulos, tentamos evidenciar que as fontes coloniais representaram às indígenas das populações “não-Tupi” como incentivadoras das “pelejas”, combatentes dos inícios das querelas, cativas e vitimadas pela morte nas investidas, testemunhas dos ataques, isso entre outros modos pelos quais puderam ser percebidas. Finalizando o texto, entre nossas últimas considerações destacamos que o debate conjunto dos dissabores e sucessos das indígenas nas guerras possibilitou evidenciá-las de maneiras tão diversas que não se limitam a apresentá-las como vítimas ou agentes, vilãs ou heroínas dos confrontos, tendo assim proporcionado a humanização dessas personagens. Sublinhamos também que a diversidade das representações relativas a essas mulheres nos registros consultados proviria das variações, ocorridas no tempo e espaço, nas perspectivas das pessoas que produziram tais relatos, nas percepções e ações dessas índias e de suas populações e nos contextos de embates onde elas se inseriram.

## **1 MULHERES INDÍGENAS E “PELEJAS”:** os caminhos teórico-metodológicos

O presente capítulo buscará discutir os subsídios teórico-metodológicos que auxiliaram este estudo sobre situações vividas e ações praticadas pelas nativas nos contextos de tensões, envolvendo colonos e indígenas, ocorridos nas Capitanias sitas ao Norte da América Portuguesa. É algo desafiador procurar conhecer como as mulheres indígenas foram representadas, em crônicas e manuscritos coloniais que trataram dos nativos que habitaram estas áreas entre o final do século XVI e o penúltimo quartel do XVIII, investigando os fragmentos de textos que fornecem indícios a respeito das mesmas. Contudo, desafio maior é impor-se a tarefa de tentar analisar, através de tais documentos, vivências e atuações dessas índias em conflitos e, em especial, suas experiências de vida e de morte no âmbito da guerra.

Poucos(as) historiadores(as) investigaram temáticas ligadas às experiências e atuações femininas nas guerras e em outros âmbitos onde há a prática de violência física, principalmente em um recorte tão recuado no tempo. Talvez isso seja parcialmente influenciado pelo simples motivo de que as imagens que costumam vir à mente de boa parte das pessoas, quando se pensa em palavras como “guerra” e “violência”, são compostas por personagens masculinas. É como se as mulheres não fossem capazes de serem agressivas e/ou violentas, raramente sendo questionado se a associação entre “masculinidade” e “agressividade” seria realmente natural, fundamentada ou não em questões concernentes ao biológico ou em alguma outra esfera como, por exemplo, a sociocultural. Provavelmente essas constatações se ligam, de certo modo, à pequena produção livros, artigos e estudos acadêmicos que possuem temas cujo foco seria perceber a mulher ativamente nas “pelejas”.

Mesmo nas atuais sociedades, onde, em sua maioria, as mulheres detêm destaque em atividades diversas – inclusive em algumas que envolvem a chamada “força bruta” – e um poder político menos abreviado do que em muitas do passado, é comum e costumeiro ligar a feminilidade a vocábulos como “fragilidade” e “passividade”. São rotineiras as menções à robustez física masculina para justificar as associações de expressões como “agressivo”, ao “masculino”, e “passivo”, ao “feminino”. Isso ainda consiste em raciocínios e práticas habituais até no que tange a sujeitos informados, eruditos, dotados de múltiplos conhecimentos referentes a diversos assuntos. Vários indivíduos acabam encarando com naturalidade essas atribuições, como algo dado, o que muitos quase que automaticamente buscam legitimar com argumentos frequentemente de ordem biológica. Foi nessa conjuntura

epistêmica aparentemente adversa, caracterizada geralmente por esse tipo de mentalidade, que esta pesquisa começou a ser gestada.

A gênese deste estudo foi duplamente possibilitada graças às ações e vivências femininas. No que tange à conjuntura do encontro entre as sociedades indígenas, europeias e africanas no período colonial, a necessidade da geração, por parte dos colonizadores, dos raros e pulverizados registros sobre as mulheres indígenas nas ocasiões de enfrentamentos foi despertada pelos envolvimento delas, alguns desses ativos, nessas conjunturas: elas se inseriram, ou foram inseridas, e agiram nesses contextos sócio-históricos. Não se pretende com isso afirmar que as nativas desejavam se envolver nos embates coloniais e neles serem registradas, que o direito delas a participar de guerras e outras lutas seja algo natural ou positivo, nem mostrá-las como heroínas. Pretendeu-se tão somente dizer, de antemão, que as fontes consultadas indicaram que, assim como os homens daquele tempo – europeus, indígenas, escravos e mestiços –, as índias, de diferentes grupos nativos, foram sujeitos sociais que se envolveram e/ou foram envolvidas nas guerras e conflitos pontuais dessa época.

Por outro lado, a presente investigação também é tributária dos resíduos das incontáveis lutas – acontecidas em diferentes tempos, contextos sociais e locais do globo – de mulheres – de variadas origens étnicas, socioeconômicas, etc. – para questionar as limitações de seus direitos de escolha, os cerceamentos que lhes foram impostos na ocupação dos espaços sociais. Dos tempos mais recentes até a atualidade é possível observar que os movimentos feministas, de distintas épocas, países e culturas, deram crescente visibilidade aos problemas e reivindicações femininas, modificando paulatinamente várias conjunturas socioculturais e mudando gradativamente a forma de pensar dos seus partícipes, o que culminou na entronização de questões levantadas pelo feminismo nas academias do mundo. Embora a guerra difira da luta por direitos, foi através da influência desse último elemento que se conquistou o direito de falar nas mulheres na História, inclusive na das guerras, permitindo-se assim que venham à tona os documentos que registraram as vivências femininas em diversos âmbitos, até mesmo no das lutas nas “pelejas” do período colonial.

Isso proporcionou a gestação de pesquisas acadêmicas, inclusive em História, voltadas à “mulher” primeiramente, uma vez que Joana Maria Pedro a expõe como a categoria de análise mais usada inicialmente nessas análises do feminino, e, mais adiante, direcionadas às “mulheres”, termo que, segundo a autora, buscava “[...] mostrar a diferença no interior da categoria ‘mulher’ [...]”. Assim como essa última das duas categorias derivou-se da primeira, emergindo para abarcar as discussões em torno das diferenças das mulheres em termos de classe social, raça/etnia, entre outras, uma terceira, a de “gênero”, veio a emergir do interior

da categoria “mulheres” com o fim de englobar as distinções delas e as inter-relações dessas entre si e com os homens. Essa passa então a ser empregada em estudos acadêmicos, se popularizando nos históricos por meio do artigo de Joan Wallach Scott *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, como destacou Maria Pedro (PEDRO, 2005, p. 80-86).

No que tange à relação entre feminismo e história das mulheres no contexto brasileiro, disse Mary Del Priore: “No campo da pesquisa, o feminismo criou, por sua vez, uma trajetória à parte. Não há nenhuma relação entre a história da mulher, como ela vem sendo feita por historiadores sociais, e a história do feminismo.” (PRIORE, 2012, p. 231). Será? Ora, o primeiro reflexo no Brasil do interesse recebido pela história da mulher no estrangeiro, segundo a autora, surge entre pesquisadores da Fundação Carlos Chagas de São Paulo em fins da década de 1970 (PRIORE, 2012, p. 226), decênio esse marcado pelo ressurgimento e início do incremento da popularização do movimento feminista no país, a qual teve seu ápice nos anos 90. A própria categoria “gênero”, trabalhada pela pesquisadora no mesmo artigo dessa afirmação (PRIORE, 2012, p. 231-235), começou a ser usada entre feministas norte-americanas. Além disso, uma das mais antigas traduções para o português do Brasil de que tivemos notícia do artigo de Scott (SCOTT, 1991) sobre a utilidade dessa categoria para a História foi publicada pelo SOS Corpo, um coletivo feminista brasileiro.

O mencionado trabalho de Joan Scott e mais alguns outros dentre os verificados apontaram que a gênese inicial do emprego do termo “gênero” também se deve ao movimento feminista (PEDRO, 2005; SCOTT, 1991; SOIHET, 1997, 2002).<sup>2</sup> Seguindo as informações de Joan Scott e de Raquel Soihet, o uso dessa expressão teria se iniciado nos debates das feministas norte-americanas por volta da década de 1970 (SCOTT, 1991, p. 01-02; SOIHET, 1997, p. 279). Parafraseando Scott, pode-se dizer que esse vocábulo haveria sido utilizado nos debates do contexto feminista norte-americano como uma maneira de fazer referência ao ordenamento social ou organização das relações entre sexos/gêneros, havendo ela sido assim tomada mais seriamente e em seu sentido literal. Segundo ela: “Na gramática, gênero é compreendido como um meio de classificar fenômenos, um sistema de distinções socialmente acordado mais do que uma descrição objetiva de traços inerentes.” (SCOTT, 1991, p. 01). Em outro de seus textos, o *Prefácio a gender and politics of history*, a autora tenta precisar mais sucintamente o significado dessa palavra dizendo que “[...] gênero é a organização social da diferença sexual.” (SCOTT, 1994, p. 13).

---

<sup>2</sup>O texto de Joana Maria Pedro mencionou o uso do termo “gênero” como tendo o princípio de sua história ligada aos movimentos sociais, estando entre esses os feministas, todavia, não especificou tempo e lugar do início da gênese de seu uso (PEDRO, 2005, p. 78).

Tais mudanças graduais nos pensamentos e nas atuações sociais de mulheres e homens, provocadas pelas ações dos movimentos feministas, vêm abalando a tradicional “naturalização” da dicotomia do binômio “mulher/homem”, além de sua associação a outros binômios como “fragilidade/força” e “passividade/agressividade”, o que igualmente tem refletido no âmbito da produção científica, principalmente nas Ciências Sociais em geral e na produção historiográfica em especial. Esses abalos, sofridos na base epistemológica dicotômica que sustenta a oposição “homem/mulher”, podem ser sentidos na raiz ou na gênese da própria concepção relacional atrelada à categoria de “gênero” e ao desenvolvimento de sua definição nos trabalhos citados da autoria de Joan Scott (SCOTT, 1991, 1994).

Exemplos mais sistemáticos dos estremecimentos sofridos por esse raciocínio estritamente dicotômico que embasa o binômio “mulher/homem” foram mais bem percebidos através de dois textos investigados: um livro de Judith Butler e outro de Thomas Walter Laqueur. Em seu texto, Butler chega a questionar a diferença estabelecida entre “sexo” e “gênero”, definindo esse último como construção discursiva ligada à edificação da identidade dos indivíduos, enquanto Laqueur buscou demonstrar a historicidade da valorização das características anatômicas, isto é, biológicas, na construção de sexos enquadrados em uma dicotomia (BUTLER, 2008; LAQUEUR, 2001). Nota-se então que esses estudos abrem, ainda mais, a possibilidade de questionamentos incisivos aos fundamentos da Biologia que alicerçam o oposicionismo e a “naturalização” dos papéis e características passíveis de serem atribuídas, social e culturalmente, a um ou outro sexo, e que ajudam a construir dessa maneira o “gênero”.

Em seu trabalho, Judith Butler apontou que “[...] o gênero mostra ser *performativo* [...]” (BUTLER, 2008, p. 48, grifo da edição) e, partindo do entendimento “[...] da identificação como fantasia ou incorporação posta em ato [...]”, indicou que ele seria uma idealização “[...] efeito da significação corporal.”. Para a estudiosa, o gênero estaria ligado a “[...] atos, gestos e atuações [...]” que “[...] entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou a identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos.” (BUTLER, 2008, p. 194, grifos da edição). Essa performatividade se conectaria à “[...] normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas.”. Tais normatizações buscariam manter o binarismo “feminino/masculino” e a coerência entre “identidade de gênero” e “desejo sexual”, impelindo aos indivíduos a optar por um entre dois “gêneros inteligíveis”, os quais “[...] em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre

sexo, gênero, prática sexual e desejo.” (BUTLER, 2008, p. 38). Logo, isso instituiria ainda o que Gayle Rubin chamou de “heterossexualidade obrigatória” (RUBIN, 1993, p. 11).<sup>3</sup>

Thomas Laqueur, em *Inventando o sexo*, analisou como as diferenças anatômicas e sexuais humanas foram representadas por grandes pensadores “dos gregos a Freud”. Ao contrário de Butler, Laqueur percebeu as noções “sexo” e “gênero” como distintas, afirmando que seu livro “[...] versa sobre a criação, não do gênero, mas do sexo.” (LAQUEUR, 2001, p. 23). O estudioso defendeu a existência de modelos de pensamento para tais dessemelhanças corporais: o de “sexo único”, em que o corpo da mulher seria visto como uma versão daquele do homem, e o de “dois sexos”, onde a anatomia feminina passou a ser percebida com relação à masculina “[...] como seu oposto incomensurável [...]” (LAQUEUR, 2001, p. 08). Esse pesquisador explicou que um modelo não excluiria o outro, mas que cada um predominou em determinadas épocas: a compreensão de sexos opostos pautada em diferenças biológicas só se fortalece no Século XVIII. Afirmou ele: “Em alguma época do século XVIII, o sexo que nós conhecemos foi inventado. Os órgãos reprodutivos passaram de pontos paradigmáticos para mostrar hierarquia ressonantes através do cosmo ao fundamento da diferença incomensurável [...]” (LAQUEUR, 2001, p. 189-239).

Percebe-se nos debates desses estudos que os estabelecimentos de gêneros dicotômicos relacionam-se com tensões políticas estabelecidas entre os seres humanos dentro de diversas sociedades. Esses conflitos políticos entre sujeitos teriam conexões com as práticas culturais criadas por eles, permeando a recriação simbólica e representativa que os indivíduos têm de si e do mundo que o cerca, inclusive a veiculada na linguagem, na comunicação, recaindo por tabela nas questões econômicas, sociais, entre outras. E, por sinal, essas disputas não estariam presentes apenas na época contemporânea: permeariam muitas conjunturas sociais, de diferentes modos, em variados locais e tempos, ou, ao menos, as várias das representações criadas sobre esses contextos. Vale então sugerir que seria útil, aos estudos históricos, o rompimento com padrões de pensamento que estereotipam homens e mulheres e limitam as possibilidades de entendimentos de suas atuações sociais, principalmente para a exploração de novas perguntas e novos horizontes na chamada “História das Mulheres”.

Como foi destacado, o desenvolvimento desta dissertação foi favorecido pelas alterações provocadas pelos movimentos feministas nos costumes e no pensar de vários meios sociais, haja vista essas transmutações incluírem o incremento, no meio acadêmico, dos estudos voltados às mulheres. E somente com a pressuposta “naturalidade” da percepção

---

<sup>3</sup>Para Rubin as sociedades, na criação do “gênero”, criam “[...] homem e mulher, e os cria heterossexuais.”. Isso ocorreria, principalmente, com a interferência da divisão sexual do trabalho (RUBIN, 1993, p. 12).

dicotômica “feminino/masculino” e da passividade feminina abalada é que se tornou plausível a proposição de se refletir a respeito de situações vivenciadas e de papéis desempenhados por mulheres em guerras e demais embates que incluem a violência física. Sem certa ruptura com esse modo limitador de perceber os seres humanos, enquadrada estritamente nos estereótipos de gêneros, em suas atribuições e adjetivações, seria bastante dificultoso pensar na possibilidade desta pesquisa e os contatos com os primeiros documentos verificados que tratavam de indígenas nas guerras e conflitos coloniais seriam infecundos.

Nesta discussão, cabe levantar a questão: dentre os termos “mulher”, “mulheres” ou “gênero”, qual o mais adequado a ser utilizado neste trabalho focando às indígenas? Difícil foi responder a essa pergunta, isso por variados motivos, mas, principalmente, por cada termo possuir suas limitações e certa carga de anacronismo. Analisando o sentido da palavra “gênero” no dicionário do padre Raphael Bluteau – publicado em oito volumes e dois suplementos entre 1712 e 1728, portanto, em época próxima ao início da colonização da América Portuguesa – indica o verbete que ela poderia ser entendida gramaticalmente como aquilo “[...] que constitui a diferença dos nomes fazendo os masculinos, ou femininos [...]”. Em outra das acepções apontadas nele, a expressão consistiria no “[...] que tendo a mesma natureza, se separa de tudo, o que não lhe he semelhante.” (BLUTEAU, 1712-1728, v. 4, p. 51).<sup>4</sup> Curiosamente, nota-se que em Bluteau essa terminologia já é apresentada interligada ao binômio “feminino/masculino” e ressaltando diferenças extremas, dicotômicas.

Pelo pouco que se conhece até agora da aventura humana na terra, as interações e disputas políticas “mulher-homem”, “mulher-mulher” e “homem-homem” ocorreram e ocorrem em vários contextos socioculturais, de diversas maneiras e em distintos lugares e épocas. Assim sendo, a perspectiva de “gênero” seria aplicável às análises do contexto colonial e isso não somente por conta da presença dessa definição nesse dicionário de português do século XVIII, época em que, na Europa, as diferenças entre sexos começavam a apoiar-se no plano do biológico, como demonstrou Thomas Laqueur. Entretanto, tais afirmações em favor do uso do gênero para analisar as indígenas coloniais mostraram-se questionáveis.

Para discutir as problemáticas dessas afirmativas em prol do uso do gênero como nossa categoria de análise central importa destacar apenas três objeções dentre as principais. A primeira incidiria na constatação de que as definições extraídas desse dicionário para o

---

<sup>4</sup>O verbete “Gênero” do dicionário de Raphael Bluteau pode ser acessado de duas formas pela Internet: indo ao quarto dos volumes da obra através do endereço [http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a\\_item4/1-2774-a\\_PDF/1-2774-a\\_PDF\\_24-C-R0090/1-2774-a\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0090.pdf](http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a_item4/1-2774-a_PDF/1-2774-a_PDF_24-C-R0090/1-2774-a_0000_capa-cap_a_t24-C-R0090.pdf), ou acessando à p. 51 digitalizada no link [http://143.107.31.231/catalogo\\_eletronico/imagemVerbetes.asp?Verbetes\\_Codigo=20727&Setor\\_Codigo=11](http://143.107.31.231/catalogo_eletronico/imagemVerbetes.asp?Verbetes_Codigo=20727&Setor_Codigo=11).

vocábulo “gênero” são setecentistas e que este estudo é produzido dentro de uma perspectiva de longa duração que abrange do século XVI ao XVIII, logo, essas não poderiam ser adotadas por estarem restritas ao final do recorte estudado. No mais, Bluteau não poderia ser referência para a adoção plena do termo uma vez que, apesar da palavra existir e esse autor registrá-la, essa expressão se referiria mais ao sexo e aos gêneros gramaticais que aos sentidos ganhos dentro das discussões dos estudos feministas. Outra objeção seria que essas acepções para a terminologia “gênero” provieram do contexto sociocultural dos portugueses, de sua língua, sendo marcadas por uma forma de pensar particular a uma conjuntura diferente das conjunturas socioculturais, das línguas e visões de mundo das populações nativas da América Portuguesa e de outros europeus que produziram relatos sobre a área e seus habitantes.

O que chegou aos atuais historiadores, através dos documentos, das tensões sócio-político-culturais que constituíam espaços de ação para homens e mulheres nas várias comunidades indígenas coloniais, e das conexões dessas disputas com a questão da presença feminina na atividade bélica é diferente de como, de fato, tudo isso funcionou. Consistem em reflexos desses aspectos das comunidades nativas, distorcidos por visões de mundo diferentes daquelas das sociedades onde se desenrolavam tais relações humanas. Os autores das fontes coloniais tomaram como referência, para explicar e avaliar esses povos, suas próprias organizações sociais e culturas, seus parâmetros de feminino e masculino, de mulher, de prática de guerra. Tais inscrições que representam esses pontos da vida social desses grupos não foram feitas pelos índios, menos ainda pelas índias. São etnocêntricas e androcêntricas.<sup>5</sup> Retomá-las ingenuamente como factuais geraria um trabalho muito questionável, ainda mais isso sendo feito em uma análise que mescla a definição setecentista do termo “gênero” à categoria de “gênero” tal qual foi concebida pelas pesquisadoras feministas do Século XX.

Nesta discussão relativa à construção e utilização das principais categorias empregadas nos estudos do feminino, a qual foi entrelaçada ao debate da noção de “gênero”, dos argumentos favoráveis e contrários à sua utilização nesta análise e das reflexões proporcionadas pela categoria aproveitáveis para ela, elegeu-se a nomenclatura “mulheres” como mais adequada a ser central neste trabalho sobre as indígenas. Como dito, os termos “mulher”, “gênero” e “mulheres” possuem sua carga de limitação e anacronismo para se tratar das ameríndias. Enfatizar que se estaria estudando a “mulher indígena” nas guerras coloniais tratando de nativas de distintos grupos “Tupi” e “Tapuia” seria um modo uniformizar

---

<sup>5</sup>Os termos “androcentrismo”, “androcêntrica”, “androcêntricas”, “androcêntrico” e “androcêtricos”, como se pode depreender da própria composição etimológica das palavras, dizem respeito à visão ou às visões que se centram no homem e no masculino, excluindo ou pondo à margem possíveis e necessárias descrições e/ou análises das mulheres, de seus papéis socioculturais e de outros aspectos femininos da humanidade.



mulheres partícipes de grupos sociais díspares. Além das objeções à utilização da expressão “gênero”, anteriormente expostas em diálogo com possíveis argumentos de defesa, outro dos prováveis problemas em usá-la consistiria na impossibilidade de conhecer-se plenamente como seriam os diferentes sistemas de distinções, socialmente acordados, que organizariam as diferenças sexuais nos vários grupos indígenas do período colonial.

A palavra “mulheres” também é relativamente anacrônica para tratar das indígenas, posto que as compreensões do que seriam as mulheres, do “ser mulher”, variariam nas comunidades nativas e de cada população nativa para as concepções dos europeus e colonos que estiveram ou viveram na América Portuguesa do Século XVI ao XVIII, diferindo ainda dos entendimentos dos estudiosos que as pesquisam. Contudo, seu ponto positivo, isto é, o que motivou a opção pelo uso predominante dessa expressão no presente trabalho, consiste em se tratar de um termo que não anularia a alteridade dessas nativas, e dos povos dos quais elas participariam, sem trazer o peso das controvérsias que cercariam a aplicação da terminologia “gênero” a esta Dissertação de Mestrado. Afinal, a expressão “mulheres”, como ressaltado em citação de Joana Maria Pedro, permitiria contemplar as diferenças entre as mulheres e sublinhar sua diversidade (PEDRO, 2005, p. 83).

Como dito, a escolha pelo termo “mulheres” se deu devido, primeiramente, aos riscos da aplicação, pura e simples, do “gênero” às nativas, perigos esses discutidos previamente com a apresentação dos prós e contras de seu emprego, a exposição da definição dessa expressão na perspectiva de alguns estudiosos contemporâneos e da significação atribuída a ela por Bluteau no século XVIII. Apesar disso, o debate em torno dessa terminologia foi proveitoso na quebra da ótica estrita que tenta enquadrar as ações dos indivíduos em estereótipos masculinos ou femininos, servindo igualmente para atentarmos às inter-relações entre homens e mulheres, embora essa atenção considere que os resquícios dessas interações estariam em representações das sociedades indígenas e de seus costumes na visão dos colonizadores.

Após a explicação dos contributos recebidos dos estudos feministas para gestar este trabalho, foi preciso trazer à discussão um conceito que vem sendo tocado sutilmente desde o início deste capítulo: o de “representação”. Mas, enfim, o que seria isso? Qual seria a definição a ser tomada para o termo? Para Roger Chartier, a História Cultural, como foi por ele compreendida, teria “[...] por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos a realidade social é construída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER, 2002, p. 17). Esses modos de representar, surgidos em diferentes mentes, locais e instantes, por mais que buscassem a verossimilhança com as realidades sociais que tentaram retratar, jamais

seriam, eles próprios e/ou seus resultados, o “real” retratado ou algo que o replicou com fidedignidade, embora contivessem indícios das circunstâncias concretamente vivenciadas pelos grupos retratados.

Colocou Chartier que a noção de representação possibilita, melhor que no caso do conceito de mentalidade, a articulação de três modalidades da relação dos indivíduos com o mundo social. Primeiramente o estudioso destacou “[...] o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos [...]”. Em seguida, o autor apontou “[...] as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição [...]”. Finalmente, a última seria “[...] as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.” (CHARTIER, 2002, p. 23).

No caso das representações das mulheres indígenas em guerras e conflitos pontuais contidas em fontes coloniais, essas foram marcadas por visões de mundo diferentes das possuídas pelas índias, haja vista não serem produzidas (salvo raras exceções) pelos povos que habitavam a América Portuguesa antes da colonização europeia – isto é, os indígenas – e muito menos pelas mulheres que os compunham. Aquilo que podemos acessar das nativas nesses âmbitos permeados pela violência foi como elas foram representadas nas óticas europeias, o que não se deve perder de vista ao longo desta dissertação. Porém essa constatação não invalida a realização de uma história dessas índias em suas vivências e participações nos embates.

Apontou Andrea Daher que as representações das expressões socioculturais, das experiências coletivas e individuais e da própria “oralidade indígena” são dadas a ler em textos ligados à alteridade e à dificuldade de entender e explicar as diferenças entre seres humanos, onde, mesmo com sua fala mais direta excluída e/ou distorcida “[...] o outro fala.”. Logo, para a autora, nos documentos coloniais “[...] o índio fala, [e, se fala] é porque se faz presente na página escrita através da ausência de sua voz, e mesmo ao falar, em enunciados supostamente transcritos, não costuma ser representado como falante na primeira pessoa.” (DAHER, 2012, p. 18-19). E, tratando das mulheres, disse Mary Del Priore (e neste ponto devemos concordar com ela): “A história das mulheres engloba [...] a das representações que se fazem sobre elas [...]” (PRIORE, 2012, p. 234).

Para este trabalho, seria útil a realização de, ao menos, algumas reflexões a respeito de como os documentos vistos representam dois processos de construções socioculturais dentro

das comunidades indígenas existentes nas Capitânicas situadas ao Norte da América Portuguesa, e, evidentemente, às inter-relações de um processo a outro. Seriam tais construtos sociais: a transformação de seres humanos em homens e mulheres atuantes em funções, e/ou papéis, destinados ao masculino ou feminino e a elaboração do espaço da atividade bélica e do embate físico. Aos indivíduos de que sexo a documentação demonstra que era dada a preferência para agir nas guerras nesses povos? Os escritos averiguados insinuam que seriam os homens ou as mulheres a possuírem um espaço de atuação mais restrito nas ações bélicas?

Boa parte das fontes coloniais “Tupi”, em especial as crônicas, permite concluir facilmente que as atividades do esforço bélico eram preferencialmente exercidas pelos homens. Graças a isso, estudiosos edificaram pesquisas importantes que chegaram a essa conclusão, como, por exemplo, Florestan Fernandes em seu *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (FERNANDES, F., 2006). Todavia, a pesquisa para esta dissertação permitiu verificar que as índias Tupinambá e de outras sociedades vivenciavam os confrontos, muitas vezes, agindo neles. Cabe então perguntar: Por que o âmbito das guerras é apresentado como predominantemente masculino? Como foi que esses grupos indígenas e/ou os documentos que os registram construíram tal predominância nesse *locus*? Em que situações as mulheres agiam, mesmo com esse predomínio? Para responder essas indagações, é necessário averiguar, nos registros, como foi representado o lugar das mulheres no seio social dessas comunidades.

Somente os registros relativos às populações nativas tidas como pertencentes ao tronco etnolinguístico Tupi – notadamente os Tupinambá – tornaram possível refletir sobre as demonstradas questões, levando a efeito a formulação de prováveis respostas às indagações feitas. As crônicas mostraram ser o tipo de documentação de maior utilidade na realização dessas ponderações, todavia, sua serventia para o entendimento das populações compreendidas na época como “Tapuia” e de suas mulheres foi um tanto mais limitada. Não foi à toa que Ricardo Pinto de Medeiros alertou que as pistas contidas nos relatos de cronistas privilegiavam aos nativos do litoral, sendo pontual e fragmentário no que diz respeito aos povos que viviam em áreas mais adentro do território das Capitânicas setentrionais da América Portuguesa (MEDEIROS, 2000, p. 48).

Embora essas narrativas não estejam dotadas de subsídios suficientes para responder satisfatoriamente às interrogações propostas para nenhum dos grupos não-Tupi nelas mencionados, tais escritos disponibilizam indícios, relevantes e específicos, para a discussão das situações vivenciadas e ações realizadas pelas índias das “nações” denominadas “Tapuia” nas circunstâncias envolvendo guerras e violências físicas. Esse enfoque privilegiado nos

indígenas litorâneos, perceptível na leitura das narrativas de colonos e viajantes, favoreceu os registros necessários para ponderar, com relação a eles, a respeito dos questionamentos anteriormente propostos, mas não favoreceu pensar nessas questões para os índios do interior.

Constatando-se isso, recorreremos à tentativa de obter respostas – ao menos com relação às “nações” indígenas interioranas mais bem documentadas em impressos e manuscritos – através da análise de fontes do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL) e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DhBN-RJ). Observando-as, foi notado que esses documentos igualmente não possibilitariam, no momento, esclarecimentos suficientes para responder esses questionamentos com relação a nenhuma “nação de Tapuia” referida neles, embora esses contivessem, assim como as crônicas, contributos fundamentais para o debate das experiências das mulheres dessas populações em conjunturas de violência e/ou de ação bélica. Ao menos no que se refere a tais sociedades, esse ponto consistiu em um problema correlato aos dados da documentação consultada para a investigação.

Durante o exame e seleção dos documentos administrativos coloniais a serem empregados neste trabalho, encontramos vestígios de histórias de vida de índias envolvidas em embates de diversos tipos e ligadas a várias “nações de Tapuios”, sendo elas mencionadas como vinculadas a povos indígenas como os Icó, Jaguaribaras, Guegues, Tamanquiús e Caracuiz, entre alguns outros. Apesar dessas informações, um ou outro escrito encontrado não mencionava a que grupos as índias pertenciam, fornecendo apenas indicativos sobre a localização deles e/ou nomes de determinadas aldeias (ou aldeamentos). Por meio desses textos antigos priorizou-se examinar informações sobre mulheres não-Tupi, uma vez que as dos grupos Tupi são relativamente bem contempladas nos relatos de viajantes e colonos.

No esforço investigativo que resultou no presente texto foram muito exploradas as experiências das parcelas femininas dos povos nomeados e citados nas crônicas como Tupinambá, os quais são, dentre os Tupi, aqueles cujos modos de vida foram mais bem detalhados. Os cronistas redigiram textos com registros quantitativa e qualitativamente importantes em termos de fragmentos que tratam das nativas dessas comunidades, estando entre eles várias representações de vivências e atuações dessas índias nas guerras e mesmo um relato das experiências das indígenas que Florestan Fernandes chamou “*tribades*” (FERNANDES, F., 2006, p. 180). Esses escritos privilegiam inclusive o esclarecimento de como foi representada, nas percepções de matriz europeia sobre os Tupi e especialmente naquelas relativas aos Tupinambá, a determinação de espaços de ação para homens e mulheres e de que modo tal delimitação se ligava à criação do espaço da guerra, discussão essa que será aprofundada adiante, em subtítulo específico deste capítulo. Segundo esses

documentos, essas populações indígenas e suas mulheres habitavam áreas nas Capitânicas da Bahia e do Maranhão, o que impeliu a estender nosso recorte espacial.

Da pulverização espacial dos documentos úteis ao desenvolvimento global deste esforço investigativo, direcionado ao estudo da participação das indígenas de múltiplos grupos Tupi e Tapuia em conflitos e notadamente nas ações bélicas, adveio o direcionamento ao uso de fontes, de datas diversificadas, espaçadas e concernentes a diversos locais. Eram eles: o Maranhão, ou seja, parte do Estado do Maranhão e Grão Pará, o Piauí, a Bahia, a antiga Capitania de Ilhéus e aqueles territórios que Adolfo de Varnhagen chamou de Pernambuco e suas subalternas, isto é, Ceará, Rio Grande, Paraíba e Alagoas (VARNHAGEN, 1975, p. 255). Tais lugares foram agrupados sob a denominação de “Capitânicas ao Norte da América Portuguesa” devido a não ter sido encontrada, para a época proposta, uma nomenclatura em uso que os englobasse. Dessa feita deve-se entender que, neste texto, se denomina desse modo o território das citadas áreas.<sup>6</sup>

Em verdade, não usamos um recorte muito convencional: na correlação com o tema proposto, a documentação encontrada acabou por forjar os limites espaciais e temporais da pesquisa. “As mulheres exsudam de uma cronologia ditada pelas fontes documentais [...]” (PRIORE, 2012, p. 234), afirmou Del Priore em artigo: as indígenas buscadas em situações que implicam violências e belicismo impeliram à cronologia ditada e ao espaço determinado pelas fontes. E as pistas encontradas mostraram as nativas envolvidas em conflitos variados, daí tratarmos de confrontos envolvendo violências e força física de modo geral e da guerra em especial buscando e aproveitando aos mínimos pormenores contidos nas fontes, mesmo os aparentemente mais negligenciáveis.

Considerou-se neste estudo que até uma pista a respeito de um aspecto do tema pesquisado que aparenta estar isolada, a qual pode não conferir consistência do ponto de vista quantitativo, possui seu valor para a temática investigada de um ângulo qualitativo. Acredita-se que uma pequena parte, um diminuto trecho de documento, pode ser importante para o “todo” que é a investigação. Percebe-se que os fragmentos de documentação podem funcionar como “[...] pequenas frestas por onde se pode divisar um ambiente mais amplo [...]” (LARA, 2007, p. 24), permitindo gradativamente entrever processos importantes, percepção essa que Sílvia Hunold Lara também teve em um de seus estudos sobre a correlação da cor da tez com a escravidão.

---

<sup>6</sup>Deve-se esclarecer na presente nota que tal explicação sobre essa convenção adotada não será retomada nos capítulos seguintes, devendo-se remeter imediatamente a esse recorte espacial quando surgir o termo.

O “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg também inspirou parcialmente a elaboração das bases teórico-metodológicas desta análise sobre as “gentias” nas “pelejas”. A percepção pautada nele percebe o trabalho historiográfico como um esforço detetivesco e valoriza a atenção aos detalhes apresentados na documentação que seriam aparentemente pouco significativos, os quais normalmente são negligenciados (GINZBURG, 1989, p. 143-180). Sandra Jatahy Pesavento destacou a seu respeito: “Nele, o historiador é equiparado a um detetive, pois é responsável pela decifração de um enigma.” (PESAVENTO, 2005, p. 63). Como bem expôs o autor italiano, “[...] o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural.” (GINZBURG, 1989, p. 157). Assim sendo, foi considerado o que Ginzburg afirmou na frase que se segue: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la.” (GINZBURG, 1989, p. 117).

Tratando do “paradigma indiciário”, Sandra Pesavento ressaltou ainda: “Montar, combinar, compor, cruzar, revelar o detalhe, dar relevância ao secundário, eis o segredo de um método do qual a História se vale para atingir os sentidos partilhados pelos homens [e mulheres] de um outro tempo.” (PESAVENTO, 2005, p. 65). E os atos de cruzamento e combinação entraram na efetivação deste estudo não somente no que tange aos dados extraídos de documentos, servindo para compor a rede de instrumentais teóricos e metodológicos a serem empregados para analisá-los. Essa inspiração teórico-metodológica em Ginzburg foi unida durante a pesquisa à “explanação descritiva” e à “explanação interpretativa”, discutidas e expostas por Florestan Fernandes em um de seus escritos. A primeira se basearia, segundo o autor, na recolha de evidências obtidas de modo imediato na pesquisa de campo ou na histórica sobre os aspectos da investigação que sejam mais relevantes, enquanto a segunda consistiria num complexo esforço de elaboração interpretativa desses dados (FERNANDES, F, 1958, p. 35-46).

Explicitados rapidamente esses aspectos teórico-metodológicos, passemos à discussão relativa aos elementos desta análise mais ligados à história dos povos indígenas aos quais as mulheres estudadas pertenciam. Ressalta Edgard Ferreira Neto no ensaio *História e Etnia*: “A etno-história, enquanto também história de inevitáveis e permanentes contatos culturais, tornou-se [...] o estudo dos grupos étnicos e de suas interações mútuas.” (FERREIRA NETO, 1997, p. 323). Cabe dizer então que as interações entre culturas e sociedades distintas enfocadas neste estudo não só envolvem índios e europeus, abarcando inclusive as de povos e/ou grupos indígenas diferentes entre si. Tendo sido mencionados previamente os termos “Tupi” e “Tapuia”, considerou-se necessário o debate de algumas das polêmicas em torno dessas denominações que arrolam e catalogam várias comunidades com línguas, costumes,

estruturas sociais, políticas e econômicas diversas, embora existam casos de reconhecidas proximidades socioculturais e linguísticas, especialmente entre as populações do tronco etnolinguístico Tupi.

Lodewijk Hulsmann realizou uma discussão sobre a divisão entre as sociedades de língua Tupi, presentes na costa, e os Tapuia, os não-Tupi do interior (HULSMAN, 2006, p. 37-69). Nela esse autor mostrou que o estudo de John Monteiro teria apontado para a construção da unidade Tupi no Século XIX por historiadores como Varnhagen (MONTEIRO apud HULSMAN, 2006, p. 41), além de expor que estudos de Marcos Galindo e Cristina Pompa sugeririam que essa bipartição entre “Tupi” e “Tapuia” nem sempre se expunha clara. Ainda citando Galindo e Pompa, esse estudioso explicitou que a falta de clareza nessa separação resultou do fato de que a chegada dos europeus haveria desembocado “[...] em migrações substantivas e outros rearranjos da população indígena do nordeste do Brasil.” (GALINDO e POMPA apud HULSMAN, 2006, p. 41).

Tratando dos “Tupi”, Carlos Fausto fez referência a eles como “[...] uma população ameríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída grosso modo ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai. Para esse estudioso: “Este continuum tupi-guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão.”. As responsáveis por tais interrupções nesse “território Tupi” eram as comunidades que, seguindo o que afirmou o autor, “[...] eram chamadas tapuias, termo genérico para índios não-Tupi [...]” (FAUSTO, 1992, p. 381-382), “gentios” abundantes nas áreas interioranas do atual território brasileiro, principalmente nos sertões das Capitânicas ao Norte da América Portuguesa.

Abordando a chamada “Guerra dos Bárbaros”,<sup>7</sup> Maria Idalina da Cruz Pires citou aos Potiguara, Kaeté, Tobajara e Amoipira como exemplos dos mais importantes povos “Tupi” que se confrontaram com os colonizadores na costa brasileira no decurso dos Séculos XVI e XVII. A autora indicou que os gentios sobreviventes desses choques haveriam saído do litoral, se deslocando para territórios mais interioranos em um processo cujas primeiras manifestações teriam acontecido entre 1560 e 1580. Essa historiadora destacou também que as ações desses nativos nas guerras contra os colonos foram muito importantes na história da

---

<sup>7</sup>A chamada “Guerra dos Bárbaros” seria um conflito, ou, uma série de conflitos entre índios e colonos, os quais se desenvolveram desde a Bahia até o Maranhão seguindo o que é indicado por Cruz Pires. Apesar disso, o estudo dessa autora focou-se nos sertões da Capitania de Pernambuco, mais precisamente na área dos Rodelas, na ribeira do Açú na do Rio Grande [do Norte], nas terras das margens do Jaguaribe na do Ceará, e nos interiores das Capitânicas do Piauí e da Paraíba (PIRES, 2002, p. 57).

resistência indígena, embora a autora haja considerado que o exemplo mais marcante dos confrontos entre conquistadores e índios durante o período colonial proveio das sociedades “Tapuia” (PIRES, 2002, p. 59), posição criticável essa, mas cujas críticas não caberiam serem feitas neste estudo.

Citando João Fernando de Almeida Prado, Cruz Pires apontou que tal pesquisador acreditava que os principais grupos “Tapuia” estavam filiados as famílias Jê, Caraíba, Cariri e Guaitacá (PRADO apud PIRES, 2002, p. 28), destacando semelhantemente que, na contemporaneidade, muitas dessas populações indígenas seriam de índios que não possuiriam nenhum tipo de parentesco com outra família ou tronco linguístico presente entre outros indígenas (PIRES, 2002, p. 28; 48). Já Berta Ribeiro afirmou o seguinte sobre os povos que ficaram conhecidos como “Tapuia”:

Eram chamados genericamente de tapuia os grupos filiados à família lingüística Jê e alguns de língua isolada. Dos Jê se pode dizer que representam a nação mais genuinamente brasileira, porque não existe nenhum representante falando sua língua fora de nossas fronteiras. São também povos de cultura material mais simples. A maneira como organizam a vida em sociedade, no entanto, é bem mais complexa e elaborada que a dos tupi-guarani ou dos que pertencem ao tronco de línguas aruak e karib, isto é, dos povos da floresta tropical. (RIBEIRO, 2001, p. 23).

Beatriz G. Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria do Rosário G. de Carvalho perceberam a terminologia “Tapuia” como detentora de uma conotação estigmatizada, residual e marginal, a qual teria sido oriunda dos nativos “Tupi”, mas que haveria permeado, a partir do contato com esses, a compreensão dos “não-Tupi” pelos colonos. Esses pesquisadores afirmaram que, tentando-se alcançar a percepção do colonizador a respeito “[...] do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina a maior parte do interior do Nordeste [...]”, nota-se que aspectos como “[...] marginalidade e residualidade [...]” se encontravam presentes em tal apreensão. Para os autores, o entendimento dessa gama de povos consistiria em:

Generalização tornada possível ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus interlocutores mais diretos, os Tupi da Costa, cuja homogeneidade cultural e lingüística e grande dispersão territorial tanta impressão causaram aos primeiros cronistas portugueses, quanto a diversidade dos povos do sertão. Tinha-se assim formada a polaridade básica que orientaria toda a apreensão colonial dos índios no Brasil, e que parece especialmente evidente no caso do Nordeste (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 432).



Stuart B. Schwartz revelou uma posição semelhante no que se refere ao entendimento da gênese da denominação “Tapuia”. Entretanto, esse pesquisador complementa seu posicionamento sobre tal terminação expondo os prováveis grupos de indígenas que estariam compreendidos nela, o que acontece no trecho citado a seguir:

Os primeiros colonos portugueses adotaram a prática tupinambá de designar todos os aborígenes que não falassem o tupi pelo termo genérico “tapuia”, ou “os que falam línguas enroladas”. Durante muitos anos os antropólogos acreditaram que esses povos pertenciam à grande família lingüística jê; tudo indica que isso era mesmo verdade com relação a alguns deles. Estudos recentes demonstraram que os tapuias pertenciam a vários troncos culturais e lingüísticos, entre os quais se incluíam, na Bahia, os jês, os caraíbas e os cariris (SCHWARTZ, 1988, p. 43).

Essas referências ao que pensaram diferentes pesquisadores a respeito das terminologias “Tupi” e “Tapuia” servem para dar ideia da complexidade das questões que giram em torno dessas expressões usadas como designações para as populações indígenas. E não são somente esses termos amplos que se mostram controvertidos. Denominações igualmente questionáveis foram dadas em diferentes documentos para cada “nação de gentios”, as quais aparecem grafadas muitas vezes de formas variadas, isto quando não surgem nomeações diversas neles para um mesmo grupo. A esse respeito, destacou Maria Regina Celestino de Almeida:

A designação dos grupos étnicos é bastante problemática e controvertida, sobretudo se levarmos em conta as dificuldades dos portugueses em identificar e compreender os vocábulos indígenas. Varnhagen já alertava para o problema, destacando que aparecem nos documentos antigos os mesmos povos apelidados por nomes muito diferentes. Refletindo sobre as denominações e seus significados usados pelos tupis para designar a si próprios e aos demais, o autor questiona as divisões étnicas estabelecidas pelos cronistas, revelando que muitas nações passaram a ser assim consideradas a partir de apelidos que lhes eram dados por seus vizinhos, muitas vezes do mesmo grupo. Tais apelidos, convém destacar, variavam conforme o tipo de relação que estivessem vivendo num determinado momento e podiam refletir relações de parentesco ou de aliança e de inimizade. Eram relações flexíveis e fluídas que se alteravam intensamente. Assim, as identidades étnicas apontadas pelos cronistas não devem ser vistas como categorias fixas, uma vez que muitas delas devem ter sido criadas a partir das situações vivenciadas pelos índios e pelos portugueses (ALMEIDA, 2010, p. 34).

A despeito de ser reconhecida a grande probabilidade da existência de uma imensa diversificação de sociedades e culturas indígenas antes do início do processo colonizador e em seus primórdios, ainda pouco se pode conhecer dela por meio dos documentos escritos por agentes da colonização, dos vestígios da cultura material desses povos e dos trabalhos científicos baseados nesses tipos de fontes. Isso teria levado Manuela Carneiro da Cunha a enfatizar: “Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe.” (CUNHA, 2012b, p. 11). Como foi indicado, sequer as denominações atribuídas às comunidades indígenas coloniais detêm alguma precisão, sendo praticamente desconhecidos muitos dos aspectos socioculturais de várias dessas populações, suas trajetórias históricas, os modos dos nativos que as compunham se reconhecerem e serem reconhecidos e as histórias de vidas de suas mulheres e homens.

Após essa discussão referente aos grupos indígenas aos quais pertenciam as mulheres a serem tratadas neste estudo, pode-se deduzir que palavras como “índio”, “Tupi” e “Tapuia” são designações historicamente construídas, etnocêntricas, voltadas à definição de um “outro” social e culturalmente diferenciado. Apesar da consciência das controvérsias e questionamentos à aplicação de tais denominações mais generalizantes em estudos de caráter histórico e/ou antropológico, este trabalho foi construído fazendo-se a utilização das referidas terminologias para suas subdivisões em capítulos, sendo as mesmas empregadas por motivos inerentes à sua realização. Facilitar-lhe a compreensão de forma didática consistiu em um deles, por reconhecermos que o emprego delas é bastante arraigado para fazer referência às populações autóctones existentes na época colonial dentro da circunscrição relativa à área estudada, isto é, as Capitânicas sitas ao Norte da América Portuguesa.

O agrupamento, em capítulo específico, das discussões sobre as situações vivenciadas e os papéis<sup>8</sup> desempenhados em guerras pelas nativas de povos como, por exemplos, os Tupinambá (da Bahia e do Maranhão), o Potiguar e o Tabajara, os quais se classificam convencionalmente sob a denominação “Tupi”, tentará assinalar a explanada historicidade e a gênese etnocêntrica do uso dessa expressão. A diversidade dentro dessa “unidade” será

---

<sup>8</sup>Fundamentando-se em reflexões baseadas em Dahrendorf e Runciman, Peter Burke menciona o “papel social” como um dos conceitos mais centrais da Sociologia, o qual seria definido com base nas normas ou padrões de comportamento que são esperados daquele(a) que ocupa determinada posição em uma estrutura social. (DAHRENDORF e RUNCIMAN apud BURKE, 2002, p. 71). Aqui serão tratados de funções ou papéis desempenhados pelas nativas em contextos de guerras e demais confrontos envolvendo violência física seguindo um sentido semelhante, mas que inclui ainda algumas das discrepâncias entre o que se esperava delas e o que elas realizaram, segundo as fontes. Já com relação aos termos “vivências” e “situações vivenciadas”, nos dois casos nós estaremos tratando das experiências de vida e morte das indígenas nessas conjunturas.

ênfatizada através da efetivação de menções que especifiquem aos respectivos etnônimos – ou seja, aos nomes das “nações de índios” – disponibilizados em cada um dos documentos consultados para tratar das experiências das mulheres indígenas nessas violentas conjunturas.

Se, apesar das supostas proximidades culturais e linguísticas, as populações autóctones das Capitânicas ao Norte da América Portuguesa conhecidas como “Tupi” – que falavam língua homônima – possuíam suas particularidades, a diversidade das distinções é bem maior e mais acentuada entre os grupos que no período colonial se tornaram conhecidos por “Tapuia”. Como se demonstrou anteriormente, as comunidades nomeadas desse modo – primeiramente pelos índios “Tupi” e depois por colonos – abrangiam indígenas falantes de línguas isoladas, de algumas variantes do Kariri e de alguns idiomas do tronco Jê, ou seja, eram possuidores de linguagens, costumes e, provavelmente, de características físicas as mais díspares.

Mesmo com essas constatações sobre as populações “Tapuia” e correndo-se o risco de manter vivo um pouco mais o velho preconceito dos “Tupi” e dos colonos, as vivências e eventuais funções desempenhadas pelas mulheres desses povos nos contextos envolvendo violência física e empreendimentos bélicos igualmente serão agrupadas e discutidas em um único dentre os capítulos deste estudo. No segmento dedicado a essas mulheres também se realizará, com base nos dados disponíveis em fontes coloniais, as devidas referências às denominações das respectivas “nações de Tapuia” às quais essas indígenas pertenciam, da mesma forma que se fará com as dos povos “Tupi”. Eventualmente, tais índias poderão ainda ser referidas neste texto simplesmente como “não-Tupi”, expressão essa que será empregada quando se quiser falar nelas no geral.

Adotar, para a escrita desta dissertação, os procedimentos anteriormente explicitados serviu para alinhar as informações provenientes de um corpus documental fragmentário em termos etnológicos, espaciais e temporais, evitando-se simultaneamente anular a alteridade dos grupos indígenas dos quais fizeram parte as nativas que vivenciaram e atuaram nas situações que envolveram guerras e/ou violências físicas. Com tais artifícios, espera-se destacar a particularização dessas populações costumeiramente colocadas sob um dos termos do binômio generalizante “Tupi/Tapuia” e induzir a que se pense nelas e em suas partícipes a partir de, ao menos, uma de suas especificidades. Esclarecido isso, retome-se um pouco a questão da ligação entre as construções de espaços ou lugares de atuação para homens e mulheres e a criação do espaço da beligerância e da agressividade como masculino nessas sociedades, mais precisamente nas comunidades “Tupi”.

## **1.1 A guerra e os papéis masculinos e femininos entre os “Tupi” a partir dos cronistas do final do XVI e início do XVII**

Informamos anteriormente que, ao tratar dos “Tupi”, as crônicas consultadas para este estudo continham representações do modo de vida dessas comunidades que permitiriam gerar uma interpretação referente à provável existência de dois processos socioculturais interligados, e que o entendimento em torno deles e de sua conexão seria algo importante para nosso trabalho relativo às indígenas nas guerras e conflitos. Um deles consistiria no direcionamento dos seres humanos a se comportarem como homens ou mulheres e executarem tarefas destinadas a um ou outro sexo, ou seja, a transformação dos indivíduos em sujeitos sociais atuantes em papéis e funções determinadas social e culturalmente para o masculino ou o feminino. O segundo seria a elaboração do espaço da atividade bélica e do embate físico nesses grupos de índios.

Os relatos dos cronistas nos possibilitaram interpretar que a criação sociocultural de lugares ou espaços de ação femininos ou masculinos entre os “Tupi” ocorreria por meio de elaboração, propagação e incorporação de práticas, condutas e vários outros diferentes símbolos culturais. Durante a pesquisa, o exame das narrativas a respeito dessas populações de nativos indicou que cada espaço, lugar ou *locus* seria determinado para ser assumido por aquele(a) que era identificado(a) pelos demais membros dessas sociedades como homem ou mulher e/ou que se identificava como tal. Logo, esses escritos dão a ler que tais atores sociais deveriam reconhecer e internalizar padrões de comportamento deles esperados para ocuparem uma determinada posição na estrutura social, assumindo assim seu respectivo papel nessas comunidades, e que nisso entrava a chamada divisão sexual do trabalho e a inserção dessas pessoas nessa ordem desde muito jovens.

A escrita deste subtítulo é baseada em algumas crônicas redigidas, dos finais do Século XVI ao início do XVII, por pessoas que conviveram com e/ou simplesmente dissertaram sobre os grupos “Tupi” coloniais estabelecidos nas áreas litorâneas das Capitâneas ao Norte da América Portuguesa. Dessa feita, a análise demonstrada restringe-se às populações “Tupi” que habitaram as terras que se estendem entre as antigas Capitâneas de Ilhéus e da Bahia à do Maranhão. O procedimento adotado para promover sua redação foi uma soma entre a investigação das referidas fontes e a leitura e discussão de alguns estudos que trataram das guerras realizadas por essas comunidades e/ou das mulheres dessas sociedades. O exame desses escritos efetuou-se de modo a colocar as informações extraídas

deles em diálogo com pesquisas significativas que discutiram as características desses documentos e as questões concernentes à denominada “História das Mulheres”.

Essa relação dialógica intertextual possibilitou pensar a inter-relação de fabricações socioculturais das comunidades ditas Tupi: as elaborações dos lugares de ação, compostos de comportamentos – entre eles, ocupações separadas por sexos – que estabeleciam papéis para os sujeitos que eram identificados como homens e mulheres, as quais estariam relacionadas às construções do espaço da atividade bélica e do embate físico. Este escrito não é pioneiro em entender a importância da divisão sexual do trabalho: Gayle Rubin indicou em artigo que essa separação de tarefas femininas ou masculinas interferiria e interagiria com a organização social e cultural. Porém, adverte-se que a autora pensou nesse texto a política e a “economia” dos sexos de modo geral (RUBIN, 1993) e nos termos do “sistema sexo/gênero”, isto é, em “[...] um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (RUBIN, 1993, p. 02). Logo, a estudiosa não se centrou em indígenas ou tratou dos Tupi.

Todavia, essas nossas compreensões vieram sendo tecidas a partir de relatos de cronistas, documentação dotada de particularidades discutidas por três diferentes autores consultados. Em *Os olhos do Império*, Mary Louise Pratt buscou verificar os construtos ideológicos contidos nessas narrativas e examinar aspectos semânticos – isto é, das mudanças sofridas no tempo e no espaço pelas palavras e seus entendimentos – para tentar entender a formação de compreensões europeias sobre os povos das regiões coloniais (PRATT, 1999). “Redundância, descontinuidade e irrealidade.”. Para a autora, seriam essas “[...] algumas das principais coordenadas do texto do euroimperialismo [...]” (PRATT, 1999, p. 24).

Entretanto Pratt, em sua reavaliação pós-colonialista da mecânica de constituição do repertório semântico-cognitivo europeu relativo às comunidades das áreas coloniais, também compreendeu as crônicas “[...] como fontes de informação a respeito dos lugares, povos e épocas [...]” nelas discutidos, mas, evidentemente, sem deixar de atentar para as “[...] convenções de representação que constituem o relato [...]” (PRATT, 1999, p. 38). Contudo, seu balanço dessas narrativas focou as redigidas a partir de meados do Século XVIII tentando captar melhor as semânticas, cognições e ideários posteriores a 1750 referentes a diferentes áreas colonizadas por europeus, enquanto nós trataremos de representações de fins do XVI e princípio do XVII relativas a uma parte da América Portuguesa (e que hoje compõe o Brasil).

Jean Marcel de Carvalho França, em estudo abrangendo as literaturas de viagem descritoras do Brasil colonial de 1591 a 1808, igualmente entendeu que esses escritos

inventaram percepções desse local e dos seus habitantes. O interesse do autor era “[...] saber que Brasil e que brasileiros os escritos em questão tinham construído para o público europeu durante os três longos e decisivos séculos que se seguiram à viagem de Cabral [...]” (FRANÇA, 2012, p. 10). Disse o historiador que tais “[...] documentos mostram como determinados grupos humanos construíram a realidade para si próprios [...]”, usando critérios definidos socioculturalmente por eles em seus respectivos tempos (FRANÇA, 2012, p. 13). Por sua vez, tratando de como os povos indígenas da América Portuguesa foram representados nas crônicas, Andrea Daher teve um entendimento desses documentos bem próximo ao de Pratt, posição a qual foi discutida em instantes anteriores. As autoras se aproximaram por terem compreendido esses textos como portadores de informações sobre essas sociedades coloniais sem esquecer que neles foram criadas representações delas a partir de uma ótica europeia e em um jogo de forças desigual (DAHER, 2012; PRATT, 1999).

A opção pelas crônicas obteve gênese na percepção de sua riqueza de subsídios etnográficos e históricos a respeito dos grupos Tupi, a qual inclui indícios da criação, para homens e mulheres, de papéis e/ou funções, além de pistas das vivências e ações de suas indígenas em sociedade, inclusive nas guerras. As descrições dessas narrativas acerca dos nativos envolvem muitas outras das suas características particulares. Algumas delas seriam: a frequente realização de migrações (seminomadismo); a obtenção de alimentos baseada em caça, pesca, coleta e plantio de roças rudimentares, sobretudo de mandioca; a organização de suas habitações em moradas de madeira e palha dispostas circularmente; os resguardos dos pais por nascimento de filhos (couvade). Entre esses índios, os chamados Tupinambá estavam distribuídos em vasto território se dividindo em um incalculável número de aldeias que formavam comunidades distintas, diferenciadas solidariamente e segregadas espacialmente, como haveria entendido Florestan Fernandes ao estudá-las (FERNANDES, F., 1989, p. 17).

Fernandes evidenciou bem a importância das contribuições etnográficas contidas nessa documentação – composta por obras de autores quinhentistas e seiscentistas – para o entendimento das sociedades Tupinambá e da importância da guerra para esses indígenas (FERNANDES, F., 1958, p. 79-178, 1989, 2006). Ao abordar o presente tema com o uso dessas fontes, não se pode deixar de deter um pouco mais as atenções nos trabalhos desse sociólogo. João Azevedo Fernandes ressaltou, em seu livro *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, que as consultas aos estudos desse autor continuam sendo imprescindíveis por serem referências expressivas para tratar dos Tupinambá, posto que Florestan Fernandes foi um dos estudiosos brasileiros que mais contribuíram para a compreensão desses indígenas coloniais. Entretanto, Azevedo Fernandes também pôs em

ênfase a importância de não se lançar um olhar de reverência acrítica sobre essas pesquisas e de se estabelecer, com elas, um tipo de relação um tanto mais reservada (FERNANDES, J. A., 2003, p. 55).

João Azevedo Fernandes adjetivou a reconstrução da organização da sociedade Tupinambá feita por Florestan Fernandes como androcêntrica. Falando das reservas merecidas pela obra desse estudioso, Azevedo Fernandes alertou que seus escritos achavam-se profundamente datados em várias questões (FERNANDES, J. A., 2003, p. 151; 163). Isso nos proporcionou o entendimento de que os textos de Florestan Fernandes possuíam algumas limitações que foram impostas por sua época, restrições essas decorrentes do contexto social, intelectual e acadêmico em que foram produzidos. Esse aspecto deles que não consistiria em demérito, algo que lhes diminuiria a significância, mas sim uma característica que pediria cautela em sua leitura e interpretação.

No livro *A função social da guerra na Sociedade Tupinambá*, resultante de sua tese de doutoramento na Universidade de São Paulo (USP), Florestan Fernandes se mostrou claramente influenciado pela Escola Funcionalista da Antropologia, o que é evidenciado pelo próprio título, tendo destacado bem a atividade bélica como função social importante e que seria destinada preferencialmente nos grupos Tupinambá aos homens (FERNANDES, F., 2006). Isso não quer dizer que as mulheres dessas sociedades indígenas não participassem das “pelejas”, pois, para esse autor, “[...] a guerra só constituía uma ‘atividade masculina’ em suas esferas ‘militares’”. Verifique-se o que mais indicou Fernandes no citado trabalho:

[...] as mulheres participavam de alguns tipos de expedição guerreira e chegavam a desempenhar algumas atividades de caráter cooperativo, embora “amilitares”. Nas situações posteriores ao combate, os seus papéis eram relevantes, pois participavam ativamente dos rituais de recepção dos prisioneiros, de seu sacrifício ritual e das cerimônias antropofágicas, sendo além disso, como os homens, afetadas por seus resultados ou efeitos. Contudo, é a esfera “militar” que serve de ponto de referência para a caracterização das personalidades masculina e feminina com relação à guerra. Na sociedade Tupinambá, o *guerreiro* era o homem, e não a mulher (excetuando-se as mulheres tribades, que representavam desvios do tipo normal de personalidade feminina, e eram raras). Nesse sentido, pode-se dizer que a guerra era uma *atividade masculina* na sociedade Tupinambá (FERNANDES, F., 2006, p. 180, grifos da edição).

O trecho acima deixou evidente que as mulheres Tupinambá realizavam “algumas atividades”, plural que insinua uma diversidade e, como tal, dificulta uma rotulação que abranja a complexidade dessas ações. Além do mais, o autor apontou que as índias rotuladas

por ele como “tríbadés” agiam nos embates como guerreiras. É indubitável a utilidade da análise desse autor sobre a guerra na sociedade Tupinambá para este e para outros trabalhos correlatos à temática indígena, contudo, cabe criticá-la no que diz respeito à instituição de um binarismo, uma oposição: a divisão das atividades bélicas em “amilitares” e “militares”, atribuindo-se as do primeiro tipo às mulheres e as do segundo aos homens. Tal dicotomia apartou em demasia o masculino do feminino, o homem da mulher, hierarquizando-os e enevoando a percepção de suas inter-relações nesse âmbito.

Essa bifurcação estabelecida em sua pesquisa exprime um duplo viés androcêntrico, proveniente provavelmente do próprio Florestan Fernandes e dos cronistas que redigiram as fontes que lhes serviam de base. No seu olhar sobre as guerras entre os Tupinambá, a interconexão estabelecida entre os binômios “militar/amilitar” e “homem/mulher” põe as ações e experiências das índias em segundo plano, insinuando-as como de menor importância, limitando uma percepção aprofundada da complexidade da função social da guerra para esses indígenas. Essa percepção dicotômica e hierarquizante, por ser promotora da priorização e do destaque das vivências e ações masculinas, provocaria entraves a esse entendimento aprofundado tanto por dificultar a compreensão das interações entre homens e mulheres, quanto por limitar a apreensão da diversidade e das relevâncias dos lugares que, nessas relações nas “pelejas”, esses ameríndios tomavam para si.

Críticas tão ou mais contundentes que essas feitas ao livro de Florestan Fernandes devem recair sobre o artigo de Ronald Raminelli intitulado *Eva Tupinambá*, embora esse possua, do mesmo modo, seus pontos positivos. No texto foram expostas informações e reflexões relevantes a respeito da mulher Tupinambá, de seu povo, sua cultura e dos relatos de cronistas que registraram tudo isso (RAMINELLI, 2004, p. 11-43). Um exemplo ocorreu quando esse historiador alertou que a cultura nativa da colônia – ou melhor, a representação sobre ela – não independia do imaginário do colonizador e destaca que “[...] a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo.” (RAMINELLI, 2004, p. 12).

Os problemas desse texto começaram quando Raminelli defendeu que haveria, tanto nos trechos de relatos que enfatizaram o papel das velhas índias, quanto nas ilustrações dominadas pelas jovens, uma supervalorização das ações femininas na antropofagia. Para esse autor, o exaltado destaque dado pelas narrativas às nativas no rito antropofágico representaria mais um indício da misoginia europeia e cristã, a qual norteava a visão dos cronistas viajantes e colonos, do que da realidade indígena desse ritual. Com relação a esses documentos, tal estudioso sugeriu que existiria um descompasso entre os textos dos cronistas e as imagens



que, neles, representavam as indígenas (RAMINELLI, 2004, p. 27-43). O pesquisador chegou a afirmar que as gravuras de práticas antropofágicas presentes em fontes dos Séculos XVI e XVII contrariariam “[...] a predominância masculina no comando das guerras e da vingança.” (RAMINELLI, 2004, p. 28).

Tendemos a ir contra essa afirmação de Ronald Raminelli, haja vista o próprio Florestan Fernandes – citado por Raminelli para embasar as argumentações por ele apresentadas em favor da inviabilidade da participação feminina na antropofagia (RAMINELLI, 2004, p. 36) – indicar que, apesar do predomínio dos homens na guerra e vingança, as mulheres detinham importantes papéis nos ritos antropofágicos desde seu início, na recepção dos prisioneiros (FERNANDES, F., 2006). No que diz respeito às cerimônias antropofágicas e ao assunto tratado nesse subtítulo – isto é, a ligação entre a organização da atividade bélica e a instituição e reprodução de *locus* para a atuação feminina e masculina –, a mais proveitosa crítica a esse artigo correlaciona-se ao cuidado com o excesso de ceticismo com relação às informações das crônicas. Se, por um lado, essas narrativas são etnocêntricas, androcêntricas e às vezes até misóginas, por outro elas são os rastros de que dispomos das experiências e atuações históricas desses indígenas.

A criticidade aplicada à leitura desse estudo de Raminelli se inspira na de João Azevedo Fernandes, embora seu livro mereça igualmente um olhar crítico no que tange a se perceber a participação feminina na antropofagia como um discurso, ou uma operação, mais culinária que militar. Em sua publicação, o autor criticou as percepções estritamente androcêntricas e etnocêntricas presentes em variadas pesquisas, criticando ainda as que são pautadas em posições excessivamente céticas com relação às possibilidades de se pesquisar as sociedades indígenas coloniais através dos cronistas, estando inclusa, dentre as criticadas, a que resultou no escrito *Eva Tupinambá*. Nesse texto Azevedo Fernandes apontou que, da mesma forma que dar excessivo crédito às crônicas é perigoso – orientação levada ao extremo no mencionado artigo no que se refere ao envolvimento feminino na cerimônia antropofágica –, assumir um ceticismo exagerado perante elas seria, do mesmo modo, algo inadequado (FERNANDES, J. A., 2003, p. 42-56; 125; 151; 161-163).

Sobre as referências dos cronistas à realização de antropofagia entre os Tupi e notadamente entre os Tupinambá, Manuela Carneiro da Cunha indicou, no artigo *Imagens de índios do Brasil no Século XVI*, que as alusões à prática antropofágica nas crônicas coloniais sobre os citados indígenas decorreriam de uma construção forjada ao longo do século XVI. Para a estudiosa, tal elaboração proviria da influência do relato dessa prática por Américo Vesúcio e dos ideários da Antiguidade e da Idade Média, não sendo esse costume

efetivamente existente entre os indígenas (CUNHA, 2012a, p. 26-53). Essa percepção da prática antropofágica como ficção provocada pela reprodução de referências à sua existência será refutada a seguir com a ajuda de alguns autores.

No livro *Pré-História do Nordeste do Brasil*, Gabriela Martin expôs que fossas com cinzas onde se misturavam ossos humanos e de animais quebrados e queimados foram encontradas em sítios arqueológicos na ilha de Zorobabel, em Itacuruba, Pernambuco, na Gruta do Gentio, em Minas Gerais, e na Gruta da Foice. Citando Ondemar Ferreira Dias, que haveria escavado o penúltimo sítio referido, a autora apontou que esse estudioso não descartava “[...] a possibilidade de se atribuir à antropofagia ritual esse tipo de enterramento.” (DIAS apud MARTIN, 1997, p. 322). Além dessa obra, dois artigos de Sérgio Francisco S. Monteiro da Silva dedicados à Arqueologia e Etnografia das práticas mortuárias sugerem que, nesse tipo de estudo, a prática de canibalismo – ou antropofagia – se mostra um fator a ser considerado (SILVA, S., 2007: p. 99-142, 2008: p. 111-160).

Frank Lestringant traçou comparativos interessantes entre as narrativas sobre indígenas das obras de Jean de Léry e Claude Lévi-Strauss, seus escritores e contextos, os sentimentos e ideias que permearam suas produções, tendo atentado para o etnocentrismo dos autores, embora os vieses etnocêntricos diferissem no cronista do XVI e nesse estudioso do XX. Ao analisar Lévi-Strauss como leitor de Léry, esse autor começou a discutir a prática (LESTRINGANT, 2000, p. 81-103), por ambos, do esboço de “[...] uma distância crítica para melhor aboli-la em seguida [...]”, advertindo que suas representações colocavam o leitor “[...] num jogo sutil e sempre à beira da perda de equilíbrio, entre distanciamento desconfiado e adesão cega.” (LESTRINGANT, 2000, p. 84). Os estudiosos do XX – e do XXI – ainda possuiriam sua percepção etnocêntrica, logo, o distanciamento crítico daquilo que estava sendo descrito dos índios seguido da abolição dele para assumir uma posição mais particular e etnocêntrica, prática constatada por Lestringant em Léry e Lévi-Strauss, pode ter semelhantemente interferido no escrito de Manuela Carneiro da Cunha.

A respeito da negação do exercício da antropofagia como característica indígena e principalmente Tupinambá, Azevedo Fernandes foi taxativo: “Considerar que os cronistas mentiram [ou se enganaram] 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 [...]”. Esse estudioso explicou que essa prática “[...] deve ser compreendida não como ‘horível ato’, tal como vê nossa cultura, mas sim nos próprios termos que os índios a vivenciaram [isto é, tentando uma proximidade de sua lógica].” (FERNANDES, J. A., 2003, p. 47). Além de etnocêntrica e tendente a não se distanciar criticamente tanto quanto deveria,

a visão de Carneiro da Cunha da antropofagia parece receber influência do maniqueísmo, das concepções bem ou mal, e da percepção romântica do “bom selvagem”. Indígenas coloniais foram seres humanos, e esses não são estritamente bons ou maus.

As índias que vivenciaram guerras e conflitos pontuais no período colonial também não eram precisamente boas ou más, heroínas, vítimas ou vilãs: quem assim as percebeu foram seus descritores, escritores e intérpretes, aqueles que sobre elas escreveram. Embora não empregando nesta dissertação o gênero como categoria de análise central pelos motivos especificados, adotamos alguns pontos inspirados no debate de sua noção realizado por Joan Scott no seu artigo *Gênero: Uma categoria útil para a análise histórica*. Dois desses consistiram nos seguintes: a compreensão das interações “mulher-homem”, “mulher-mulher” e “homem-homem” como referência importante para a instauração do poder político em sociedade, inclusive no domínio do institucional e do simbólico; e a atenção a essas inter-relações compreendendo-as como socioculturais, históricas e políticas (SCOTT, 1991).

Tratando, em artigo, da transposição do imaginário europeu das Amazonas para as então coloniais terras brasileiras, Tânia Navarro Swain, diferente de nós, utilizou no seu texto o gênero como categoria central para analisar escritos de estudiosos e cronistas que falaram a respeito das nativas da América Portuguesa que teriam se envolvido em guerras. Havendo explorado o assunto na longa duração, a autora percebeu como as mulheres que os registros mencionavam na atividade bélica foram relegadas indiscriminadamente ao campo da ficção ao longo do tempo, sendo reais no Século XVI, caindo na dúvida no XVIII e estabelecidas como irreais no XX (SWAIN, 2007, p. 81-95). Essa estudiosa apontou que discutir tal questão consistiu em um mote “[...] para falar da historicidade da própria história e da construção de gêneros em seus discursos [...]” (SWAIN, 2007, p. 82). Segundo a pesquisadora: “Do século XVI ao XX as Amazonas [e outras mulheres atuantes no belicismo] foram traduzidas sob a forma de mulheres reais, de fantasia, irrealidade, impossibilidade ou simplesmente como resultante de um defeito biológico ou de caráter em certas mulheres.” (SWAIN, 2007, p. 84).

Disse Tânia Swain: “Para cada momento, sentidos, significações diversas.”. Na historicidade das escritas que disseram respeito a essas mulheres belicosas estariam presentes disputas políticas que envolveriam também a distinção binária de gêneros, embates esses que permeariam os planos do institucional e do simbólico no âmbito acadêmico, seguindo o que defendeu essa autora. Para Swain: “A distinção binária de gêneros atravessa o discurso social, do senso comum à filosofia, dando lugar assim às posições de poder, hierarquizadas e assimétricas.” (SWAIN, 2007, p. 84). Produzida social, cultural e academicamente, a História não escaparia a essas forças: daí o motivo pelo qual suas interpretações viriam, no decurso

dos anos, excluindo as mulheres aguerridas do campo do racional e do conhecimento, e assim igualmente silenciando as indígenas que viveram, morreram e/ou lutaram nas guerras.

Logo, atentar para as relações entre mulheres e homens foi essencial para a crítica aos escritos acadêmicos empregados nesta análise das indígenas em guerra e conflitos pontuais, sendo útil ainda para o exame das criações de lugares de ação femininos e masculinos e do espaço das atividades bélicas. Como se pode notar, trilhamos a via das mudanças na chamada “História das Mulheres”<sup>9</sup> apontadas por Michelle Perrot no parágrafo a seguir:

A história das mulheres mudou. Em seus objetos, em seus pontos de vista. Partiu de uma história do corpo e dos papéis desempenhados na vida privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público da cidade, do trabalho, da política, da guerra, da criação. Partiu de uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas, nas múltiplas interações que provocam a mudança. Partiu de uma história das mulheres para tornar-se mais especificamente uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos e integra a masculinidade. Alargou suas perspectivas espaciais, religiosas, culturais (PERROT, 2007, p. 15-16).

Esclarecidos os contributos conseguidos criticamente a partir de outras pesquisas, cabe agora discutir a instituição de papéis sociais para mulheres e homens “Tupi” e suas prováveis relações com a construção/manutenção da guerra como *locus* predominantemente masculino nessas sociedades, debate esse que se baseará em indícios obtidos no exame de representações existentes nos textos das crônicas. Nessa discussão tentaremos evidenciar que a função de guerreiro, a priori masculina, seria elaborada em interação e contraste com funções destinadas ao feminino na divisão sexual do trabalho, compondo e instaurando diferentes comportamentos e ocupações femininas e masculinas entre esses indígenas coloniais.

Com ajuda das narrativas dos cronistas da época colonial, veja-se como seria iniciada a inserção dos indivíduos de grupos “Tupi” na ordem da separação das tarefas por sexos e nas atribuições de papéis sociais femininos e masculinos.<sup>10</sup> Em *Tratado da Terra e Gente do*

---

<sup>9</sup>As mudanças na chamada “História das Mulheres” têm sido proporcionadas pelas transformações fomentadas no horizonte teórico-metodológico a partir dos *Annales* desde os idos de 1930. A formação do grupo de estudiosos responsável pela revista homônima – que acabou por ficar conhecido pelo nome do periódico que fundaram – passou a ser um marco na disciplina História. Tal baliza remeteria a uma maior atenção aos novos objetos de pesquisa, à ampliação do entendimento a respeito do que e de quais seriam as fontes históricas e as ações de incentivo à aproximação entre esse campo do conhecimento e as demais disciplinas, dinâmica essa que acabou por influenciar a historiografia como um todo, inclusive nos olhares sobre as mulheres. Nesse panorama, as discussões inseridas pelas feministas também influenciaram muitas mutações teóricas e metodológicas.

<sup>10</sup> Foram aspectos demonstrados em minha monografia de conclusão de graduação a existência de marcas simbólicas, nos ritos que cercavam o nascimento, das funções das indígenas Tupi dentro do corpo social ao qual pertenciam e a realização de afazeres e produção de objetos e bens específicos por parte dessas mulheres. Com

*Brasil*, Fernão Cardim disponibilizou uma referência ao primeiro contato do indígena recém-nascido com as cobranças de seu grupo social no tocante às funções a serem desempenhadas futuramente por ele. Essa consistiu na seguinte: “[...] se é macho lhe faz um arco com flechas [flechas], e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d’ervas, que são os contrários que seu filho há de matar e comer [...]” (CARDIM, 1980 [1625?], p. 91).

Na edição consultada do referido relato se fez menção somente ao que era dependurado na rede dos bebês do sexo masculino, contudo, fazemos nossas as palavras de Clarice Lispector: “Os fatos são sonoros, mas entre os fatos há um sussurro. E é o sussurro que me impressiona.” (LISPECTOR, 1984, p. 31). Esse silêncio sobre o feminino sussurrou: seria ele rastro da atribuição, em separado, de papéis para homens e mulheres no seio social das populações “Tupi”, insinuando, na penumbra do tempo, a presença da chamada divisão sexual do trabalho. Essa pista aludiria ainda à simultaneidade da construção sociocultural do gênero masculino e da elaboração de um enquadramento social para esse sexo: o da guerra. Nesse trecho do relato de Cardim nota-se o desejo de que o menino, futuro homem, assumisse seu papel de guerreiro, o que pode fazer com que o fato pareça natural, uma vez que Florestan Fernandes considerou que a sociedade Tupinambá teria a guerra como elemento estruturante. Entretanto, devido justamente à importância da atividade bélica para esses indígenas, tal ato perdeu para nós a inocência: essa expressão sociocultural teria seu sentido político.

Um fragmento da narrativa de Frei Vicente do Salvador também descreveu algumas das particularidades da chegada de uma nova vida ao seio de uma família indígena Tupi, o que expôs as expectativas sociais que recairiam sobre os recém-nascidos, de diferentes sexos, no sentido do cumprimento dos papéis sociais que lhes caberiam futura e respectivamente. Observe-se o mencionado momento do relato reproduzido a seguir:

*A mulher, em acabando de parir, se vai lavar ao rio, e o marido se deita em a rede, mui coberto, que não dê o vento, onde está em dieta até que seque o embigo [umbigo] ao filho, e ali o vêm visitar os amigos a visitar como a doente. Nem há poder lhes tirar esta superstição, porque dizem que com isto se preservam de muitas enfermidades a si e a criança, a qual também deitam em outra rede com seu fogo debaixo, quer seja inverno, quer ou verão e, se é macho, logo lhe põe na azelha da rede [punho por onde se pendura a rede] um arquinho com suas flechas [flechas] e, se é fêmea, uma roca com algodão. (SALVADOR, 1982 [1627], p. 81, grifos nossos).*

Pode-se captar, nessa passagem do relato de Salvador, três peculiaridades do alvorecer de uma nova vida entre os Tupi dos tempos coloniais, as quais foram demonstradas em destaque. Na primeira parte destacada encontra-se o costume do pai do neonato resguardar a si e ao filho através da couvade, resguardo ritual paterno praticado durante a gravidez da mãe, no parto da criança e logo após o mesmo. Gilberto Freyre apontou essa prática como característica “[...] das tribos brasílicas [...]”, indicando que ela era executada, por ocasião do nascimento de um rebento, tanto pelo genitor quanto pela genitora da criança, expondo o repouso, a dieta, o resguardo, a identificação e cooperação do homem com a mulher como alguns dos pontos que compunham essa expressão cultural (FREYRE, 1997, p. 117).<sup>11</sup> Azevedo Fernandes entendeu a couvade como conceito antropológico empregado para nomear ao conjunto de práticas realizadas pelo pai na gravidez, no parto e logo após um filho nascer (FERNANDES, J. A., 2003, p. 101),<sup>12</sup> enquanto Alcida Rita Ramos a definiu como estado ritual onde atividades cotidianas são suspensas como maneira simbólica de resguardar o bem-estar de um filho recém-nascido ou outro parente próximo (RAMOS, 1988, p. 93).

No segundo trecho destacado na narrativa de Vicente do Salvador, poderá ser subentendido que a colocação do arco e flecha na rede do bebê de sexo masculino simbolizava as esperanças de que, ao crescer, esse fosse bom de guerra, como se subentende em Cardim. Na última parte grifada descreveu-se que, caso se tratasse de uma recém-nascida, no lugar de itens habitualmente atrelados ao homem, eram postos materiais usados na tecelagem, atividade praticada predominantemente pelas nativas, elementos esses conectados a uma ocupação mais comumente delegada à mulher nesses povos. Tais objetos, ligados às tarefas de que se ocupariam costumeiramente os indivíduos cada sexo entre os “Tupi”, seriam símbolos que conectariam os sujeitos às suas funções nessas sociedades e aos padrões de comportamento deles esperados para ocuparem determinada posição na estrutura social.

Baseado no trabalho de Alfred Métraux, João Azevedo Fernandes narrou que, após o nascimento, o bebê era lavado, untado e pintado com urucum e jenipapo, sendo depois colocado em uma pequena rede. O autor informou que se costumava ofertar ao menino, com a intenção de torná-lo valente e vingativo, garras de onça ou aves de rapina, flechas e pequenos tacapes, enquanto as meninas recebiam objetos compostos de dentes de capivara ou

---

<sup>11</sup>Sobre tal prática dos indígenas, Gilberto Freyre levantou a hipótese de que essa expressão sociocultural poderia ser interpretada pelo critério da bissexualidade e que os “efeminados” ou “invertidos” teriam sido seus possíveis iniciadores, muito embora ele mesmo haja admitido que suas sugestões e os argumentos que as embasavam eram insuficientes enquanto elementos de convicção. (FREYRE, 1997, p. 117-118).

<sup>12</sup>Vale destacar que se acha retratado, especificamente no fragmento do relato aqui analisado, o período imediato do resguardo ritual do durante e do imediato pós-parto efetivado pelo pai.

pequenas cabaças e jarras (MÉTRAUX apud FERNANDES, 2003, p. 100). Atente-se que foram citados artefatos particulares ligados aos bebês do sexo feminino ou masculino os quais demarcam, de maneira simbólica, os respectivos comportamentos e ocupações desejadas dessas crianças nos seus futuros papéis sociais. Interessa observar que essa relação dos sexos com utensílios concernentes a cada um deles era uma expressão sociocultural com repercussões na ordem social, econômica e política.

Com relação aos “presentes” destinados aos meninos neonatos, eram oferecidos instrumentos nitidamente ligados à guerra e à caça. Por sua vez, as recém-nascidas recebiam objetos correlatos às atividades domésticas e às produções de cerâmica e “*cauim*”,<sup>13</sup> sendo essa última função atrelada à oferta de artefatos de dentes de capivara, os quais – seguindo o que disse esse autor com base em Florestan Fernandes – eram dados às mulheres em prol de bons dentes para mastigar ingredientes na produção da bebida (FERNANDES, F. apud FERNANDES, J. A., 2003, p. 101). Observando isso, nota-se que a prática de destinar determinados utensílios a um ou outro sexo de nenês entre os Tupinambá do início da colonização seria indicativa das exigências em torno da ocupação, por homens e mulheres, de tarefas e espaços específicos na divisão sexual do trabalho, consistindo esses em enquadramentos simultaneamente sociais, econômicos e políticos.

Fazendo-se uma correlação das informações de João Azevedo Fernandes com as demonstradas pela narrativa de Vicente do Salvador foi notado que, conjugados os dados a respeito do nascimento de meninas disponibilizados em ambos, o que se mostrou foi uma silhueta das expectativas de que as futuras mulheres fossem tecelãs hábeis na produção de redes, boas ceramistas e produtoras de cauim. E, ao combinar os subsídios disponíveis em Cardim, Salvador e Azevedo Fernandes sobre o nascer dos meninos, notou-se ser esperado deles que, quando adultos, se tornassem grandes guerreiros e caçadores, indicando o contato, em tenra idade, dos garotos com as cobranças sociais atreladas aos papéis destinados culturalmente aos homens. Uma das ocupações para as quais esses eram impelidos desde muito jovens é de especial interesse do presente trabalho: a guerra.

Parafraseando Clifford Geertz, que concebeu as culturas como “[...] sistemas entrelaçados de signos interpretáveis [...]” (GEERTZ, 1989, p. 10), pode-se dizer que as narrativas de nascimentos demonstradas anteriormente expuseram símbolos culturais de uma ordem social passíveis de serem decifrados. Fica evidente que, subjacentes aos gestuais ligados a tais eventos da vida Tupinambá, estavam exigências e esperanças de que os novos

---

<sup>13</sup>O *cauim* consistia em uma beberagem fermentada fabricada pelas mulheres nos grupos indígenas Tupi por meio de cozimento e mastigação de ingredientes como a mandioca, o milho e/ou algumas frutas.

membros do corpo social se enquadrassem no sistema de separação das funções sociais por sexos, sendo cumpridores de seus papéis. Fica explícita também a criação/manutenção do *locus* da atividade bélica como espaço para a atuação preferencial dos indivíduos do sexo masculino, além do início simbólico, logo após o parto, da introdução dos garotos nesse universo. Os objetos serviriam para dar satisfação aos partícipes daquela comunidade que aquele índio, que acabara de vir ao mundo, era homem e como tal seria guerreiro.

Vários relatos de cronistas registraram também a preparação dos meninos e meninas mais crescidos para o desempenho de seus ofícios dentro da divisão sexual do trabalho das sociedades Tupinambá, registrando assim os instantes em que essas crianças indígenas eram ensinadas a realizarem as tarefas pertinentes aos adultos de cada sexo. O *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* de Gabriel Soares de Souza foi um deles, o qual registrou como os grupos desses índios estabelecidos nas Capitânicas da Bahia e de Ilhéus preparavam as crianças para as ocupações previstas socioculturalmente para seus respectivos sexos e papéis político-econômicos. Esse cronista narrou que, nessas comunidades, os pais costumavam ensinar aos seus filhos a atirar ao alvo com arco e flecha, levando-os depois a treinar pontaria caçando pássaros, enquanto as meninas aprendiam com as mães a se enfeitarem, a fiarem algodão e a fazer os demais serviços de suas casas conforme seu costume (SOUZA, 2000 [1587], p.234).

Outro autor que criou representações sobre o preparo e a formação das crianças para o mundo adulto Tupi foi Ambrósio Fernandes Brandão, isso nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*. Seu escrito expôs, nas interlocuções entre seus personagens Brandônio e Alviano, que os filhos dos indígenas eram ensinados a serem desde pequenos inclinados as guerras, sendo esses tão treinados no arco e flecha que cedo se tornavam bons flecheiros, enquanto as meninas, assim que se tornavam capazes das tarefas domésticas, serviam aos pais enquanto não casavam. Embora esse cronista não tenha especificado a que “gentio da terra” o personagem Brandônio se referiu em sua interlocução a Alviano, presume-se que a expressão cultural registrada no diálogo deles diga respeito a um dos grupos Tupi que conviviam com os colonos entre as Costas das Capitânicas de Pernambuco e Paraíba, como os Tabajara, Potiguar e Caeté. Esse entendimento proveio da informação de que Fernandes Brandão haveria vivido nessas áreas, tendo sido proprietário de terras em São Lourenço da Mata e lutado contra os índios Potiguar no litoral paraibano (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 219).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Para as informações sobre este autor, vide o *Prefácio* da edição consulta, da autoria de Leonardo Dantas Silva, e sua *Introdução*, redigida por José Antônio Gonsalves de Mello (DANTAS, 1997, p. VII-XII; MELLO, 1997, p. XIII-LIII).



Contudo Yves D'Evreux, padre capuchinho que atuou na Ilha do Maranhão e em seu entorno durante a tentativa de colonização francesa iniciada em 1612 no empreendimento denominado França Equinocial (FRANÇA; RAMINELLI, 2009, p. 50), foi quem melhor detalhou as fases dos desenvolvimentos de índios e índias Tupinambá dos primeiros anos até a maturidade. No relato desse religioso francês, as etapas de desenvolvimento femininas e masculinas foram apresentadas como diferentes, inclusive nas nomações recebidas por cada uma delas (EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 127-132; 133-136). Eis mais um sinal da instituição da divisão sexual que interferia nas ordens social, econômica e política dessas comunidades, sendo culturalmente simbolizada em objetos, gestos e labores: na narrativa mencionada, essa separação se evidenciou como marcada no plano da linguística Tupi por meio de palavras específicas ligadas às variações de sexos e faixas etárias.

Segundo D'Evreux, os *cunumis*, meninos de 8 a 15 anos, não ficavam mais em suas casas ao redor das mães, passando a acompanhar os pais e participar do trabalho deles, indo caçar e pescar flechando peixes no mar, usando linha ou com puçás, que são espécies de redes para pescaria. O autor expôs ainda como as *cunhantim-miri*, meninas nos sete primeiros anos, tinham seus contatos iniciais com a tecelagem e a produção de cerâmica. Tais experiências se davam quando elas passavam a atuar “[...] fiando algodão como podem, e fazendo uma espécie de redezinha como costumam por brinquedo, e amassando o barro com que imitam as mais hábeis no fabrico de potes e panelas.” (EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 129; 134).

O que foi apresentado no relato de Yves D'Evreux proporciona nova reflexão sobre o que nos chegou, por meio dos cronistas do período colonial, da preparação das crianças “Tupi” para a fase adulta. Clarice Cohn, ao tratar da questão da infância, da aprendizagem e da socialização nas análises antropológicas, apresentou sua leitura de um dos trabalhos de Florestan Fernandes, o qual haveria, a partir de informações contidas em crônicas, tocado nesses temas com relação aos Tupinambá. Essa autora mostrou que, para Fernandes, os “*imatuross*” não encontravam dificuldades para tomar parte das atividades adultas, sendo sua educação/socialização não restrita ao ensino de técnicas e saberes tradicionais, devendo também inculcá-lhes “[...] o apego às formas tradicionais e o reconhecimento da respectiva eficácia.” Além disso, Fernandes haveria apontado que tais ações convertiam todo membro social em agente desse processo (FERNANDES apud COHN, 2002, p. 214-215).

Os indícios do aprendizado prático de afazeres específicos a serem realizados pelas crianças Tupi junto aos homens e mulheres adultos demonstram que o modo de educá-las influenciava no estabelecimento, para elas, de papéis femininos ou masculinos. Eram aprendidos e apreendidos comportamentos particulares que compunham os papéis sociais de

cada sexo, as fainas determinadas para eles dentro da ordem da separação e polarização das tarefas femininas e masculinas. O enquadramento nessa organização delimitava os *locus* – ou os cenários – de atuação onde determinados atores sociais predominariam, sendo três os apresentados como espaços masculinos no que se refere a essas sociedades: o da caça, o da pesca e o da guerra. Ora, a análise aqui feita dos cronistas e a que Cohn fez de Florestan Fernandes demonstram que a educação desses “imatuross” inclinava-se para a tradição e colaborava para a conservação dos costumes, transformando-os todos em possíveis futuros agentes dela e, logo, da criação/conservação da divisão sexual do trabalho e da definição/manutenção da predominância masculina no espaço da guerra nessas sociedades.

Afirmou Gayle Rubin: “A antropologia e as descrições sobre sistemas de parentesco não explicam os mecanismos pelos quais as crianças são impregnadas com as convenções de sexo e gênero.” (RUBIN, 1993, p. 13). Em momento anterior a essa afirmação a autora, citando Claude Levi-Strauss, disse que o referido antropólogo considerava que a divisão sexual do trabalho não consistiria meramente em especialização biológica, possuindo outro propósito identificado como sendo o de assegurar a união entre homens e mulheres impelindo para que as menores unidades viáveis economicamente fossem compostas por uma mulher e um homem (LEVI-STRAUSS apud RUBIN, 1993, p. 11). Pelo que as crônicas examinadas expuseram com relação aos Tupi do início da colonização, algo semelhante acontecia entre esses indígenas. Conjugando essa observação com a da precocidade com que se dariam os primeiros contatos com a distinção dos labores por sexo, foi possível pensar no que levou Florestan Fernandes a declarar que as mulheres por ele chamadas de “tribades” eram raras.

Interessante é notar o quanto saltou aos olhos a aparente pressa e a pressão com que os “Tupi” – e notadamente os Tupinambá – tentavam imprimir papéis diferenciados e complementares que formassem indivíduos homens e mulheres, fazendo aqui uma paráfrase grosseira de Rubin (RUBIN, 1993, p. 12). Em uma sociedade onde a guerra seria um elemento estruturante, a atividade bélica em seu corpo-a-corpo nas batalhas era função politicamente importante, dando aos seus praticantes certo grau de distinção perante os membros do corpo social. Através dos cronistas, percebe-se que os primeiros contatos das crianças com a distinção das atividades por sexos e sua precocidade eram impactantes e tinham propósitos específicos nas sociedades Tupi coloniais. Essa ordem assegurava a guerra como *locus* social voltado à ação masculina e restringia na raiz, de maneira menos abrupta e não diretamente proibitiva, a atuação das mulheres no âmbito bélico.

Voltando aos relatos a respeito desses indígenas, foi notado que Salvador legou-nos uma narrativa interessante. Tal passagem encontra-se na parte onde esse autor tratou da época

que Jerônimo de Albuquerque, sendo eleito Capitão-Mor da conquista do Maranhão, buscou auxílio dos gentios aliados a ele e aos demais colonizadores lusos contra os franceses e outros índios que se achavam na região unidos a esses em aliança. Relatou o cronista o que se segue:

Eleito Jerônimo de Albuquerque por capitão-mor da conquista do Maranhão, como temos dito, se foi logo às aldeias do nosso gentio pacífico e, por lhes saber falar bem a língua e o modo com que se levam, ajuntou quantos quis. Um contarei só do que houve em uma aldeia, pera [para] que se veja a facilidade com que se leva este gentio de quem os entende e conhece, e foi que pôs [o dito Jerônimo de Albuquerque] a uma parte um feixe de arcos e flechas, a outra outro de rocas e fusos, e mostrando-lhos lhes disse: “Sobrinhos, eu vou à guerra, estas são as armas dos homens esforçados e valentes, que me hão de seguir; estas as das mulheres fracas e que hão de ficar em casa fiando; agora quero eu ver quem é homem ou mulher” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 337).

Eis mais um texto que insinua conexões entre a divisão sexual do trabalho, a reafirmação da guerra como *locus* masculino e a negação da ação feminina nele por tratar-se de um palco preferencialmente destinado, entre os Tupi, às pessoas socialmente tidas como do sexo masculino, embora esses vestígios estejam contextualizados em uma fala atribuída a um colonizador. E, justamente por isso, o escrito traz indícios igualmente relevantes da questão do contato interétnico, especificamente no que diz respeito ao conhecimento sobre essas correlações entre índios e colonos lusos e a respeito de outras apropriações das práticas sociais dos indígenas por esses últimos. Esse saber serviu aos colonizadores para a mobilização dos índios nas lutas contra os franceses, que pretendiam implantar a França Equinocial nas terras do Maranhão, e em proveito da manutenção da colonização lusa.

Geyza Kelly Alves da Silva, em sua Dissertação de Mestrado, apontou que os discursos guerreiros ou religiosos empregados pelos pajés – e também pelos “principais”, denominação dada pelo colonizador aos líderes das aldeias –, serviram como “[...] um mobilizador de ações e instrumento de convencimento nas sociedades Tupi [...]”. Segundo a autora, esses “[...] veículos de manobra coletiva [...]” foram aplicados por missionários na conversão e evangelização dos índios e pelos capitães colonizadores no incitamento dos guerreiros índios. Se referindo ao supracitado fragmento do texto de Salvador, a pesquisadora o expôs como exemplo do uso da oratória típica dos indígenas por comandantes colonos (SILVA, G., 2004, p. 55-56).<sup>15</sup> É possível divisar que esse relato era um pouco mais que isso.

---

<sup>15</sup>Geyza Kelly Alves da Silva atrelou esse relato ao momento que Jerônimo de Albuquerque, falando em “*Língua Geral*”, convocou aos índios das Capitânicas de Pernambuco e Paraíba para a guerra no Maranhão (SILVA, G., 2004, p. 56). Alguns cronistas mencionaram a prática dos chefes indígenas incitarem verbalmente os demais

O próprio Frei Vicente do Salvador enfatizou a importância do “[...] lhes saber falar bem a língua e o modo com que se levam [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 337), o que implicava conhecer, inclusive relativamente bem, as estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais e psíquicas dos povos nativos e usar, em favor de si e de seus propósitos, esses conhecimentos. No discurso registrado pelo cronista e supostamente proferido por Jerônimo de Albuquerque aos índios se insinuou certa ciência da língua, dos costumes e dos mecanismos políticos e psíquicos dos grupos indígenas que o cercavam, além da utilização dela em favor de um objetivo: angariar ajuda dessas populações para a conquista do Maranhão aos franceses e aos índios rivais dos lusos. Subjazeriam nas palavras atribuídas ao personagem alguns saberes relativos a um possível substrato cultural comum aos “Tupi”: o conhecimento das práticas de discursos voltados à incitação à guerra, do tipo e conteúdo da retórica desses, da destinação do âmbito das ações bélicas para os homens, da separação dos labores por sexos e da restrição à atuação das mulheres nas “pelejas”.

Os Tupi coloniais, de maneira geral e de acordo com as representações construídas e dadas a ler nos relatos dos cronistas, buscaram restringir a presença e a ação feminina no âmbito das guerras. Era ao sexo feminino que se tentava excluir das ações bélicas ou sobre ele impor restrições com a adesão dos indivíduos a falas, condutas, hábitos, gestos, pois o belicismo era uma dimensão vivenciada nesses grupos como *locus* que estabelecia/reafirmava a influência política sobre os demais membros dessas sociedades, e essa predominava nas mãos dos homens adultos. A redução do acesso das mulheres a esse campo começava em tenra idade, no decurso do processo denominado “endoculturação” pelos antropólogos,<sup>16</sup> e era realizada na interação entre elas e os homens nos planos simbólico e prático, envolvendo adultos e crianças na instituição de papéis femininos e masculinos, dos diferentes espaços de atuação social, da divisão sexual do trabalho. Isso instituiria/manteria a guerra como um espaço masculinizado, sendo esses os motivos para tal atividade ter sido representada e apresentada como preferencialmente masculina nas crônicas e, por conseguinte, pelas principais pesquisas que delas se utilizaram para tratar da mulher e/ou do campo bélico.

---

guerreiros para as guerras, estando entre eles Soares de Souza e D’Abbeville (SOUZA, 2000 [1587], p. 245; ABEVILLE, 1975 [1614], p. 229).

<sup>16</sup>Marina Andrade Marconi e Zélia Maria Neves Presotto definiram o termo como o processo de educação e aprendizagem em uma cultura desde a infância, o que fazem embasadas nas definições de Keesing, Hoebel e Frost (KEESING, HOEBEL E FROST apud MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 47).

## **2 MULHERES “TUPI”: representações de vivências e ações em situações de guerras e de violências.**

No capítulo anterior foi exposto que as crônicas permitiriam ler, nas sociedades Tupi – especialmente, nas Tupinambá –, que a preferência para agir na beligerância, na vingança e nas violências físicas era destinada aos homens, instituindo-se, desde a mais tenra idade dos indivíduos, a guerra como *locus* masculino, lugar esse edificado em interação e contraste com os papéis direcionados à mulher. Destacou Capistrano de Abreu no clássico *Capítulos de História Colonial*: “A plantação e colheita, a cozinha, a louça, as bebidas fermentadas competiam às mulheres; encarregavam-se os homens das derrubadas, das pescarias, das caçadas e da guerra” (ABREU, 1988, p. 52). Buscou-se ainda proporcionar, no texto antecedente, o entendimento das correlações entre a divisão sexual do trabalho, o processo de endoculturação e as construções das guerras como palcos onde se dava prioridade às personagens masculinas.

Não obstante as crônicas e referências consultadas apresentarem e representarem a guerra de maneira delimitada social, cultural e politicamente pelos Tupi como um espaço para ação masculina, e apesar das restrições, desde a infância, às vivências e às atuações de suas mulheres nesse *locus*, representadas e apresentadas anteriormente, elas tomaram parte nele. As narrativas dos cronistas demonstram que, nas múltiplas situações de conflitos, existiam circunstâncias onde as índias desses grupos figuravam em e/ou protagonizavam atos nas “pelejas”, existindo assim alternativas para sua participação ativa. Nas expressões socioculturais então existentes em tais comunidades indígenas coloniais, é provável que existissem algumas brechas voltadas às suas ações nesse âmbito.

As nativas dos povos Tupi participaram das guerras ocorridas nas Capitânicas situadas ao Norte da América Portuguesa nos instantes que as precediam, nos seus decursos e em momentos posteriores a essas, ou seja, no antes, no durante e no depois dos combates, como se tentará demonstrar aqui. Envolveram-se em expedições guerreiras, agindo nelas sem lutar ou guerrear propriamente, como é o caso das que ajudavam aos homens apanhando-lhes as flechas, ou mesmo exercendo a atividade guerreira, o que era feito por aquelas que Florestan Fernandes chamou de “tribades”. Quando as indígenas não vivenciavam ativamente situações de violências – muitas das quais decorriam de batalhas entre índios e envolvendo nativos e colonizadores –, acabavam por serem envolvidas em tais circunstâncias, experimentando situações particulares de vida e de morte registradas em vários relatos de colonos e viajantes.

O presente capítulo dedica-se à discussão da multiplicidade de vivências e ações das mulheres Tupi que se envolveram nos contextos de guerras e de violências, debate esse baseado predominantemente em representações contidas, sobretudo, nas narrativas de cronistas. Essas crônicas examinadas datam principalmente do período compreendido entre os últimos anos do Século XVI e o final do XVII e, conjuntamente à análise delas, foi procedida a busca, em trabalhos anteriores e na documentação consultada, de evidências das situações vivenciadas e/ou das ações praticadas por essas nativas nos conflitos e guerras. Logo, seu foco não mais estará centrado sobre as mulheres Tupinambá, embora os documentos que tratem sobre elas também estejam inclusos e sejam os mais abundantes e detalhados.

Vários dos instantes que precediam a uma “peleja” estavam correlacionados aos indivíduos femininos dessas populações. Há mesmo um sutil indício de sua participação na incitação verbal à guerra, o que contraria a ideia de que as mulheres Tupi não possuíam influências significantes no comando da vingança. Yves D’Evreux expôs que, com a chegada de notícias em certas aldeias do Maranhão das mortes decorrentes de um ataque dos Tremembé a um grupo Tupinambá, as mães e esposas dos mortos nessa ofensiva passaram, juntamente com os demais índios que habitavam as aldeias dos assassinados, a clamar insistentemente pela vingança das vítimas junto aos “principais” ou chefes indígenas (EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 177).

A deliberação para a realização ou não de um embate armado era regada a cauim, bebida essa fabricada pelas mulheres. No artigo *Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil*, João Azevedo Fernandes ressaltou a importância dos fermentados para a vida cerimonial desses ameríndios destacando ainda o que se segue:

[...] são um produto exclusivamente feminino: as mulheres, na maioria dos casos, fornecem o trabalho agrícola ou de coleta necessários [a obtenção de ingredientes para a sua fabricação], fabricam e decoram os recipientes apropriados ao preparo das bebidas e em última análise decidem ou influenciam decisivamente sobre sua utilização. O complexo cultural formado pelas técnicas sociais da cerâmica (um produto geralmente feminino) e das bebidas fermentadas, e a articulação destas técnicas com o canibalismo [ou melhor, a antropofagia] e com a metafísica da interioridade e exterioridade social, constitui uma porta de entrada para a compreensão das relações de gênero [ou melhor, das inter-relações de homens e mulheres entre os Tupi] [...] (FERNANDES, J. A., 2002, p. 47-48).

O fato do momento da tomada de decisão a respeito da efetivação de uma guerra estar conectado ao consumo de bebidas pelos indígenas fazia com que esse instante recebesse

influência das mulheres Tupi e dos papéis desempenhados pelas índias nas esferas sociais, econômicas e culturais de seus respectivos grupos. A fabricação desses líquidos – e, portanto, sua ingestão por homens e mulheres em determinadas ocasiões – estava conectada a outras atividades predominantemente femininas. Eram elas: o cultivo de roças para a geração de mantimentos de origem vegetal, a coleta de frutos e a produção da cerâmica. Assim sendo, se pode dizer que essa hora dependia de todo um encadeamento de ações das indígenas ligado ao cumprimento esperado de suas funções. A respeito da conexão entre o consumo de bebidas e as guerras, Azevedo Fernandes declarou o seguinte:

Tais sessões de embriaguez possuíam uma profunda relação com o sistema de guerra e vingança das sociedades ameríndias, apresentando-se como um instrumento mnemônico em que a história de cada grupo, as crônicas de suas guerras e deslocamentos, as agruras e angústias causadas pelas ações dos inimigos e seus atos violentos, as honrarias conseguidas por seus campeões eram lembradas e permanentemente reconstruídas [...] (FERNANDES, J. A., 2002, p. 47).

Claude D'Abbeville mencionou três tipos de bebida fermentada cujos fabricos estariam intimamente atrelados às mulheres Tupinambá, o que também foi exposto na minha Monografia de conclusão de Graduação em História *As Nativas Tupi e As Culturas Materiais: Contatos interétnicos narrados pelos europeus (Nordeste, 1500-1647)* (FARIAS, 2009, p. 43). As bebidas em questão possuíam modos diversos de fabricações onde se empregavam técnicas e ingredientes variáveis, consistindo o ponto comum entre esses a intervenção feminina.

Uma das bebidas referidas era o “*caju-cauim*”, que se produzia espremendo cajus para a retirada do sumo, colocando esse suco em vasilhames e pondo-o para fermentar e envelhecer. Outra consistia no “*cauim-etê*”, bebida cuja matéria-prima apanhada pelas índias era a macaxeira, também conhecida por aipim. Ela era feita pelas indígenas cozinhando tais raízes em grandes panelas e, depois de cozidas, as mulheres mascavam-nas e cuspiam-nas em vasilhas com água, onde misturam farinha de milho e punham tudo para ferver, deixando finalmente curtir em “[...] vasos de colo estreito [...]” bem cobertos. A última descrita por Abbeville foi a “*caracu*”, cuja feitura era semelhante a da mencionada anteriormente, com a diferença que, ao final, acrescentava-se milho assado e mastigado ao líquido (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 237-238).

Pode-se notar que tais bebidas demandavam esforços significativos por parte das indígenas, tanto na fabricação de potes, panelas e outros recipientes para suas produções,

quanto no cultivo e colheita, ou mesmo na coleta, de matérias-primas vegetais para suas feitura. E, entre os Tupinambá, era em torno delas que velhos e jovens se reuniam nas horas decisórias pela guerra ou por paz, nos instantes cruciais em que se decidia pela efetivação ou não de uma “peleja”. Sobre isso, observemos o que narrou Claude D’Abbeville:

Em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos antigos que em seu tempo se mostraram valentes na guerra. Antes, porém, de deliberar, preparam um *cauim* e fumam e bebem à vontade. Depois de bebidos, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem a favor da paz ou da guerra. (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 229, grifado no original).

Com a exposição desses primeiros fragmentos extraídos das crônicas consultadas tentamos demonstrar que, segundo as representações das populações Tupi existentes nesses textos, as mulheres dessas sociedades possuíam sua importância nos instantes em que se decidia a respeito da realização das guerras em suas comunidades. No entanto, a partir dos momentos em que as “pelejas” eram desencadeadas de maneira propriamente dita, as índias passavam a estar sujeitas a raptos e agressões, o que, aliás, era normal que acontecesse, posto que, independentemente de sexo, as pessoas que vivenciaram e atuaram nas guerras corriam o constante risco de serem vítimas das violências que permeavam essas ocasiões.

Mostrar as circunstâncias de vida e de morte protagonizadas e figuradas pelas indígenas, expor tanto as situações em que essas nativas eram vitimadas quanto as ocasiões onde agiam nos conflitos é algo fundamental para esta análise, sendo seus sucessos e dissabores importantes na mesma medida para este estudo. Afinal, tratando da chamada “História das Mulheres”, Rachel Soihet apontou que, até a década de 1970, muito foi discutido acerca da passividade ou reação das mulheres frente à sua opressão, emergindo a personagem da mulher rebelde, viva e ativa em oposição às da história “miserabilista”, onde elas surgiam espancadas, humilhadas, sub-remuneradas, dentre outras maneiras. Segundo essa estudiosa, teria surgido desse debate a importância de enfoques que possibilitassem ir além da dicotomia entre a “vitimização” ou os sucessos femininos, que tentassem vislumbrar a complexidade das experiências femininas (SOIHET, 1997, p. 278). E, tentando entrever quão complexas eram as vivências das Tupi nos inícios das circunstâncias de violências e guerras, se relatará aqui uma conjuntura onde o arrebatamento de uma índia foi fator desencadeador de embates entre índios e colonos.

Nas crônicas examinadas, ao menos uma ocasião de enfrentamento encontra-se registrada como tendo sido desencadeada pela retirada ou rapto, dentre os seus, de uma índia



Tupi, mais precisamente uma Potiguar. Essa circunstância diz respeito à chamada “tragédia ou massacre do engenho Tracunhaém de Diogo Dias”, para usar a mais conhecida expressão que denominou o confronto, acontecido em 1574, na então Capitania de Itamaracá. O registro de tal atrito está no relato de Frei Vicente do Salvador, obra cuja redação, embora tenha sido concluída em 1627, dissertou sobre vários conflitos e alianças ocorridos no Século XVI entre portugueses, franceses e índios, além de tratar de algumas andanças dos colonizadores pelo sertão (MEDEIROS, 2000, p. 50). Detendo as atenções no mencionado fragmento de texto, será passível de se observar que a representação sobre a conjuntura relatada permite pensar em tal personagem feminina como possível “pivô” e “vítima” do embate.

Esse assalto ao engenho Tracunhaém teria consistido no início da materialização da rebelião dos nativos daquela região, uma vez que Salvador apontou a realização de “[...] tantas vexações e agravos aos pobres gentios em suas próprias terras e aldeias que se começaram a inquietar e rebelar.” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 126). Informou o autor que os índios Potiguar teriam estado em conflito com os colonos antes, mas tinham ficado de pazes até que com “[...] tantas vexações e perrarias lhes fizeram que se tornaram a rebelar.”. Tratando do rapto da indígena que culminaria no massacre, esse franciscano relatou que o sequestro aconteceu na época que alguns mamelucos andavam pelas aldeias desses índios “[...] resgatando peças cativas e outras coisas [...]”. Esse ato haveria sido praticado por um mameluco “[...] natural de Pernambuco [...]” que foi a “[...] uma aldeia da Copaoba [atual Serra da Raiz] com seus resgates [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 184-185).

Vicente do Salvador expôs que, na aldeia da Copaoba, o dito mameluco “[...] se agasalhou em um rancho de um principal grande chamado Iniguaçu, que quer dizer ‘rede grande’, e se enamorou de uma filha sua, moça de quinze anos, dizendo que queria casar ou amancebar-se com ela pera ficar entre eles e não vir mais pera os brancos [...]”. O cronista prosseguiu informando que tanto a índia, quanto o seu pai consentiram o enlace pedido, “[...] entendendo que cumpriria o noivo a condição prometida.”. Todavia, o chefe Iniguaçu teria ido a uma caçada que se prolongou por alguns dias e, ao voltar, não encontrou mais sua filha ou seu novo genro, que haviam partido para Pernambuco, tendo, devido à falta que dela sentira, enviado para lá dois de seus filhos que foram incumbidos de buscarem a irmã (SALVADOR, 1982 [1627], p. 185).

Disse Salvador que, diante da negativa do mameluco na restituição da nativa, seus cunhados trataram de irem fazer queixas “[...] a Antônio de Salema [Governador-Geral da Terra do Brasil], que estava por correição em Pernambuco, posto que já de partida pera a Bahia, e ele mandou logo notificar o pai do querelado que trouxe a moça [...]”. Tendo havido

a índia sido entregue aos seus irmãos, foi passada a eles “[...] uma provisão pera que ninguém lhes impedisse o caminho ou lhes fizesse algum agravo, [e] antes lhes dessem os brancos por onde passassem todo o favor e ajuda pera o seguirem [...]” e para que os índios não consentissem mais tais mamelucos em suas aldeias. Seguiram os nativos e sua irmã por boa parte do caminho sendo bem recebidos nos locais onde paravam para descanso, o que se fazia em obediência à provisão que portavam, até chegarem “[...] à casa de um Diogo Dias, que era o derradeiro que estava nas fronteiras da capitania de Tamaracá [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 185).

Frei Vicente do Salvador explicou que Dias os recebeu “[...] com muitas mostras de amor e muito mais à irmã, que mandou recolher com outras moças de câmara, sem mais a querer dar aos portadores nem a outros que o pai mandou depois que soube [...]”. Narrou também que os emissários do chefe Iniguaçu que sucederam aos seus filhos tinham chegado a pedir a intervenção do capitão-mor da ilha, Afonso Rodrigues Bacelar, em prol devolução da índia, não obtendo eles sucesso “[...] porque o capitão era amigo de Diogo Dias e dissimulou com o caso.”. Espalhada a notícia do ocorrido entre os gentios, esses se exaltaram e “[...] quiseram logo tomar vingança em os regatões que nela estavam e tomar-lhes os resgates [...]”, no que foram aquietados pelo principal agravado que lhes disse “[...] que aqueles não tinham culpa e não eram razão [que] pagassem os justos pelo pecador [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 185).

Apontou Salvador que Iniguaçu, “[...] atizado por outros potiguares, principalmente pelos da beira-mar, com os quais comunicavam os franceses pera o seu comércio de pau-brasil [...]”, teria concordado em atacar, junto com os outros Potiguares, a casa e fazenda de Diogo Dias, “[...] que era um engenho que havia começado no rio Tracunhaém.”. Tais índios, ao que parece, desejavam com isso vingar ainda aos franceses aliados, os quais perderam vidas e cargas de pau-brasil em um ataque promovido pelo capitão-mor de Itamaracá, investida da qual Dias teria participado. A ofensiva foi promovida com os nativos da serra da Copaoba investindo contra o local por uma parte, enquanto “[...] Tujucupapo, que era o maior principal da ribeira, com os seus e com os franceses [seguiu] por outra [...]”, tendo sido mortos e esartejados todos os que viviam naquele lugar (SALVADOR, 1982 [1627], p. 185-186). Sobre esse ataque, Celso Mariz chega mesmo a destacar que esses indígenas incendiaram casas e canaviais, matando “[...] seiscentas pessoas da família e [dos] agregados do fazendeiro.” (MARIZ, 1980, p. 18).

Partindo dessa para outra questão, vale dar a conhecer um pouco da relevância dos papéis desempenhados pelas mulheres dos grupos Tupi nos preparativos de seus respectivos

povos para a realização de investidas militares, notadamente no que tange ao abastecimento de provisões, inclusive de suprimentos alimentícios, para os guerreiros que partiriam para os confrontos. Como se observa na citação de Capistrano de Abreu: “A plantação e colheita, a cozinha, a louça, as bebidas fermentadas [...]” (ABREU, 1988, p. 52) eram bens cujas produções competiam as nativas. Decidida a realização da “peleja”, se começava a fabricar farinha, como noticiou Claude D’ Abbeville (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 230), e em grande quantidade, seguindo o que descreveu Frei Vicente do Salvador (SALVADOR, 1982 [1627], p. 84). E, por sua vez, a obtenção da “farinha de guerra” pelos que iriam lutar também dependia das mãos femininas, haja vista serem as indígenas quem cuidavam da plantação, da colheita e do ofício de produzir as farinhas, como informou Ambrósio Fernandes Brandão (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 222).

Essa farinha, segundo Salvador, era preparada quando os nativos coziavam “[...] a mesma farinha [de mandioca] mexendo-a na bacia como confeitos, e esta, se a torram bem, dura mais que os beijus, e por isso é chamada farinha de guerra, porque os índios a levam quando vão à guerra longe de suas casas [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 69). Nessa narrativa ainda é dito que “[...] se concluem [os índios] que a guerra se faça, mandam logo que se faça muita farinha de guerra [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 84). Soares de Souza relatou que, determinada a guerra, “[...] as mulheres entendem em lhes fazerem a farinha que hão de levar, a que chamam de guerra; porque dura muito para se fazer a dita guerra, de onde tomou o nome [...]” (SOUZA, 2000 [1587], p. 245). Yves D’Evreux ressaltou a importância da produção de farinha para as guerras ao dizer que mulheres e filhas dos nativos a fabricavam “[...] em abundância, por saberem, naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa perigosa num exército, por transformar os mais valentes em covardes e fracos [...]” (EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 78).

Abbeville e Gabriel Soares de Souza expuseram em seus relatos que as índias fabricavam redes (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 242; SOUZA, 2000 [1587], p. 238-239), as quais eram comumente utilizadas para o descanso, enquanto as narrativas do próprio Soares de Souza e de Frei Vicente do Salvador permitem perceber que, costumeiramente, se levava tais objetos nas incursões guerreiras para os combatentes as utilizarem (SALVADOR, 1982 [1627], p. 85; SOUZA, 2000 [1587], p. 245). Contudo, não era somente nos preparativos para os enfrentamentos armados e através da produção de víveres e de alguns objetos a serem levados para as guerras que as indígenas dos grupos Tupi participavam das expedições bélicas, atuando as nativas igualmente nos instantes das idas aos combates carregando-os para ajudarem aos guerreiros. Vicente do Salvador afirmou que os principais Tupinambá

costumavam levar suas mulheres para as batalhas como auxiliares para carregarem suas redes e alguns mantimentos, como, por exemplo, a farinha (SALVADOR, 1982 [1627], p. 85). Souza também relatou esse hábito dos líderes indígenas levarem suas companheiras à guerra para que carregassem consigo os víveres (SOUZA, 2000 [1587], p. 245).

Outra das crônicas que mencionaram o costume de ter-se a companhia e auxílio das citadas índias nos embates foi a do alemão Joan Nieuhof, a qual teria sido editada em Amsterdã em 1682, publicada por Hendrick Nieuhof, irmão de Joan (FRANÇA, 2012, p. 75-76), e redigida entre 1640 e 1649, época da presença neerlandesa nas Capitanias sitas ao Norte da América Portuguesa. Tratando dos costumes dos indígenas do interior e dos do litoral, Nieuhof chegou a detalhar, com um olhar um tanto crítico e etnocêntrico, esse hábito dos e das naturais litorâneos:

A mulher segue constantemente o marido, onde quer que vá, mesmo na guerra. Êle nada leva a não ser armas; entretanto, a pobre companheira vai carregada qual animal de carga. Além de um grande cesto que traz às costas (ao qual chamam *Patigua*), leva outro à cabeça, com todos seus utensílios domésticos, ou então uma cesta enorme com farinha. Carrega, ainda, várias outras vasilhas menores, pendentes de ambos os lados, nas quais leva água para beber. A criança é transportada num pedaço de algodão atado em torno do busto e pendente do ombro direito. O bebê fica ali acomodado, com as perninhas abertas, uma esticada diante do ventre materno e a outra sobre o quadril. Como se tudo isto ainda não bastasse, a índia leva um papagaio ou macaco empoleirado na mão e puxa um cachorro atado a um cordel. Assim parte a família das selvas para as suas viagens, sem mais provisões que uma pequena reserva de farinha. (NIEUHOF, 1981 [1640-1649], p. 349-349, grifo da edição).

Abordando aos tempos da invasão holandesa, ou melhor, da atuação da Companhia das Índias Ocidentais ou West Indians Company (WIC) na então colônia portuguesa, José Antônio Gonsalves de Mello apontou que os neerlandeses consideravam brasileiros e tapuias como aliados valiosos contra os lusitanos, sobretudo no campo militar, percepção essa a qual os luso-brasileiros não ficaram indiferentes ou alheios (MELLO, J. A. G., 1978, p. 199). Mais um indício sobre a ida de uma indígena para a guerra advém desse período de combates dos colonos lusos contra os comandados da citada companhia, porém, esse é proveniente do lado luso-brasileiro e do ano de 1648: trata-se da narrativa de Frei Manuel Calado intitulada *O Valeroso Lucideno*. Tal relato se refere a uma célebre índia Potiguar, povo nativo que, seguindo o que informou Regina Célia Gonçalves, envolveu-se nos conflitos dessa ocupação tanto no lado dos luso-brasileiros quanto no dos flamengos (GONÇALVES, 2009, p. 39-51, 2011, p. 01-10): Clara Camarão, esposa de Antônio Felipe Camarão.

Narrando a investida neerlandesa em Porto Calvo, Manuel Calado afirmou que, vista a aproximação dos inimigos, diversos guerreiros da resistência luso-brasileira partiram para interceptá-los. Relatou o cronista que, entre esses combatentes, se encontrava “[...] Dom Antônio Felipe Camarão, que já então tinha o hábito de Cristo, e S. Majestade lhe tinha dado Dom, e o tinha feito fidalgo por ser grande valor, e fidelidade, e lhe havia dado título de Governador, e Capitão General de todos os Índios do Estado do Brasil; [...]”. Da mesma maneira ele narra que, para tal contraofensiva, Felipe Camarão “[...] não somente levou consigo todos os índios de sua esquadra, senão que também levou em um cavalo como uma lança na mão a sua mulher Dona Clara [...]” (CALADO, 1987 [1648], v. 1, p. 81). Para ter ideia da relevância desse testemunho sobre o assalto neerlandês ao citado local, cabe dizer que Evaldo Cabral de Mello indicou que Calado teria sido “[...] lavrador de mantimentos nas cercanias de Porto Calvo, senhor de vinte e cinco escravos.” (MELLO, E. C., 1986, p. 82-83).

Apesar de ser relativamente comum a prática dos chefes indígenas das aldeias Tupi levarem suas esposas para auxiliarem-nos nas guerras, como ficou demonstrado, a notícia da participação da mulher de Dom Antônio Felipe Camarão nas chamadas “Guerras de Restauração” aparenta ter causado impacto de longa duração nos registros e representações de crônicas que trataram do tema. Além de Frei Manuel Calado, relato de valor significativo por ser praticamente contemporâneo à circunstância narrada, “[...] indispensável para os episódios da guerra de resistência [...]” devido a respirar “[...] a experiência direta dos acontecimentos [...]”, como destacou Evaldo Cabral de Mello (MELLO, E. C., 1986, p. 82-83), outro autor ainda acabou fazendo menção a esse fato em seu escrito. Dom Domingos Loreto Couto, em obra datada de 1757, foi a quem nos referimos representando esse acontecimento em seu texto, embora a maneira como tenha apresentado tal episódio em sua narrativa haja ficado mais próxima a uma exaltação particular à figura da Potiguar Dona Clara Felipa Camarão possivelmente embasada na re-significação do registro de Manuel Calado:

Na guerra da restauração de Pernambuco obteve D. Clara mulher do Governador dos Índios D. Antonio Felipe Camarão o seu insigne valor com os mais illustres realces; porque armada de espada, e broquel [escudo], e montada em hum Cavallo, foi vista nos conflictos mais arriscados ao lado do seu marido com admiração do Olandez, e aplausos dos nossos [...]. (COUTO, 1904 [1757], p. 524).

Essa versão da presença de Clara Camarão na ofensiva neerlandesa à localidade de Porto Calvo, gerada na interpretação de Dom Domingos Loreto Couto, seria emblemática de um aspecto do imaginário referente aos embates da Restauração. Para Cabral de Mello, por

meio das representações contidas nas narrativas sobre essas lutas, a bravura se apresentava como qualidade coletiva “[...] da gente da terra [...]”, não se restringindo à “[...] população masculina e laica [...]” e mesmo se estendendo como atributo do comportamento de categorias que, para ele, seriam comumente destituídas dela, como as mulheres e os religiosos. Apontou ainda o autor que Clara Camarão teria sido a principal figura onde “[...] o imaginário nativista fixou a representação da fêmea varonil.”. Falando dos relatos de Loreto Couto sobre mulheres indígenas de alguns grupos Tupi e a respeito dessa personagem, disse ainda esse estudioso:

Loreto Couto, que descrevia da existência das amazonas no Brasil, a despeito do depoimento de Orellana e das descrições do padre Simão de Vasconcelos, observava, contudo, que “o que não tem dúvida, por constante, é que as índias da nação tupinamba, pitiguaras [Potiguar] e outras que habitam estas províncias, são mulheres belicosas e destemidas, acompanham a seus maridos em todos os conflitos e pelejas, fazendo-se formidáveis pelo seu insigne valor e incrível destreza com que sabem jogar as armas e vencer inimigos”. Mesmo sem acreditar em amazonas, Loreto Couto imaginava d. Clara “armada de espada e broquel e montada em um cavalo (...) nos conflitos mais arriscados ao lado de seu marido com admiração do holandês e aplausos dos nossos [...]”. (MELLO, E. C., 1986, p. 233-235).

Nossas discussões dos relatos de crônicas que mencionaram índias de grupos “Tupi” participando dos instantes precedentes e iniciais das “pelejas” demonstram bem que algumas dessas mulheres auxiliavam seus maridos nas idas às guerras, todavia, nenhuma narrativa fez referência a mulheres armadas ou lutando nesse ínterim. Fora isso, evidenciamos na segunda parte do capítulo anterior que as nativas não eram ensinadas a manejarem armas, sendo esse ensino destinado aos índios, embora essas constatações não queiram dizer que essas ameríndias jamais tenham combatido inimigos nos começos dos conflitos, até por ser possível que, algumas vezes, isso tenha sido necessário. Algum indicativo de que essas indígenas guerreavam nos embates somente será exposto entre os fragmentos de fontes que registraram circunstâncias vivenciadas e ações praticadas pelas “Tupi” ao longo dos confrontos.

Na documentação investigada, os registros mais escassos são os que representam e apresentam as mulheres Tupi vivenciando situações e/ou agindo no decurso dos combates. Todavia, como foi indicado no capítulo antecedente, acreditamos que esses indícios consistiriam em pistas fundamentais para a compreensão do tema investigado. As crônicas verificadas para tratar desse assunto expõem essas indígenas predominantemente atuando no âmbito bélico sem lutar ou guerrear propriamente, embora haja uma delas onde as índias

foram apresentadas como guerreiras. Como será demonstrado, este único fragmento onde um cronista mencionou nativas de comunidades “Tupi” das Capitânicas ao Norte da América Portuguesa praticando a atividade guerreira também teve sua importância para esta análise.

Vejam-se os primeiros indícios de vivências e atuações das Tupi no decorrer das guerras. Yves D’ Evreux relatou que índios e índias de grupos rivais, possivelmente apresados entre grupos “não-Tupi” e “Tupi”, eram transformados em cativos e cativas durante as “pelejas” promovidas pelos Tupinambá do Maranhão, sendo indicado que esses prisioneiros, antes da presença francesa na área, eram comidos nos rituais antropofágicos, hábito que começava a se coibido pelos franceses (EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 98-108). Por sua vez, Pero Magalhães de Gândavo em *Tratado da terra do Brasil* afirmou que, em ocasiões de guerra envolvendo os indígenas, “[...] algumas velhas costumam apanhar-lhes as flechas pelo chão e servi-los enquanto pelejam.” (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 25-26).

Igualmente sem apresentar ou representar mulheres guerreando, um trecho da narrativa de Frei Vicente do Salvador evidenciou que, no decorrer dos combates entre índios e colonizadores, os possíveis auxílios das índias dos povos ditos “Tupi” poderiam ser fundamentais para a sobrevivência dos não-indígenas, quer se tratassem de colonizadores portugueses ou de luso-brasileiros. Tal fragmento do relato descreveu um dos cercos feitos por índios e franceses ao núcleo da Vila de Olinda, especialmente à torre de pedra e cal construída por Duarte Coelho para defender a povoação (SALVADOR, 1982 [1627], p. 117-118).<sup>17</sup> Nele, a personagem a ser analisada seria a filha de um chefe ou líder indígena:

Mas Deus Nosso Senhor, que excitou o ânimo de Raab, mulher desonesta, para que escondesse as espias de seu povo e fosse instrumento da vitória que se alcançou contra Jericó, o excitou também à filha de um principal destes gentios, que se havia afeiçoado a um Vasco Fernandes de Lucena, e de quem tinha já filhos, para que fosse entre os seus e, gabando os brancos às outras, as trouxesse todas carregadas de cabaços de água e mantimentos, com que os nossos se sustinham, porque isto faziam muitas vezes e com muito segredo (SALVADOR, 1982 [1627], p. 86).

Ricardo Pinto de Medeiros, em artigo tratando da presença indígena nas narrativas sobre a fundação de Olinda, apontou que os relatos de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão e Dom Domingos Loreto Couto também citaram a ajuda da filha de um maioral – ou principal indígena – e de outras índias a Vasco Fernandes de Lucena (MEDEIROS, 2005, p. 96-97).

---

<sup>17</sup>Outras referências aos conflitos citados e o detalhamento da constituição, localização e existência da citada torre construída por Duarte Coelho Pereira são encontrados em Gabriel Soares de Souza (SOUZA, 2000 [1587], p. 46).

Averiguando o texto de Loreto Couto em busca de indicativos sobre a que grupo essa mulher indígena e as demais pertenceriam, observa-se que índia foi declarada como “[...] moça filha de hum principal dos Topinambás [...]” (COUTO, 1904 [1757], p. 21). Contudo, refletindo-se sobre a distância temporal entre o fato e o relato de Loreto Couto, sendo o primeiro de meados do século XVI e o escrito da metade do século XVIII, faz-se necessário observar que essa fração da narrativa pede cautela relativa à denominação da população indígena.

Considerando-se que Medeiros indicou, nesse estudo, que nos relatos consultados não apareceram outras referências aos Tupinambá e que os etnônimos mais citados na documentação seriam Caeté, Tabajara e Potiguar – surgindo o Tupinambá em escala menor (MEDEIROS, 2005, p. 85; 97; 103) – levantamos a hipótese do equívoco de Couto quanto ao povo do qual as indígenas seriam oriundas. Notando-se isso, se entende que as índias referidas pertenceriam ao povo Caeté. Tal entendimento foi formulado a partir de um relato que abordou os cercos feitos a Olinda pelos índios e franceses na época em que Duarte Coelho comandava a Capitania de Pernambuco (ou Nova Lusitânia): o de Soares de Souza. Essa narrativa foi datada de época próxima ao episódio tratado e nela seu autor destacou que o grupo de índios envolvidos nos embates era “[...] o que se chama de caetés [...]” (SOUZA, 2000 [1587], p. 46), embora a dúvida sobre a qual dos grupos essas nativas pertenceriam não haja alterado o fato dessa ajuda ter advindo de índias de um dos povos Tupi.

Encontrar fontes onde as nativas de comunidades “Tupi” foram registradas vivenciando situações e/ou agindo no decurso dos combates consistiu em algo difícil. Porém, mais dificultoso ainda foi achar documentos que as representassem como guerreiras potenciais. Somente Gândavo, cronista que “[...] supostamente vivera seis anos no Brasil [...]” e cuja primeira obra publicada teria tido em sua edição inaugural de 1576 cerca de quinhentos exemplares publicados, segundo palavras de Jean Marcel de Carvalho França (FRANÇA, 2012, p. 95), representou e apresentou mulheres indígenas assumindo atividades masculinas, inclusive indo às guerras lutar. Entretanto, trazer à baila essa representação que consta do *Tratado da terra do Brasil* será importante para esta análise:

Algumas índias se acham nestas partes que juram e prometem castidade, e assim não casam nem conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e flechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casados. (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 29).



A raridade dos documentos que mencionaram índias assumindo papéis costumeiramente masculinos e agindo em lugares ou espaços onde os homens predominavam foi o que levou Florestan Fernandes a indicar que as mulheres que assim agiam eram raras. Como destacamos, haviam nas sociedades Tupi coloniais certas espécies de limitações e/ou delimitações das ações femininas nesses *locus*, as quais cerceavam a atuação feminina no corpo a corpo da atividade bélica através de demarcações estabelecidas, desde tenra idade, durante a educação de meninos e meninas dentro das expressões socioculturais dessas comunidades e em suas lógicas social, econômica e política. Embora essa afirmação pareça contrastar com o que relatou Magalhães Gândavo sobre as nativas que seguiam ofícios masculinos indo até mesmo à guerra, entrando em superficial contradição com a aparente aceitação delas pelos próprios índios que predominavam enquanto agentes desses espaços, tal declaração estaria ligada à constatação de que esses tipos de registros seriam infrequentes.

Paulatina e silenciosamente, esses cerceamentos à presença de mulheres nos confrontos físicos das guerras se davam interligando o que os antropólogos atuais chamam por endoculturação à denominada divisão sexual do trabalho, delimitando, instalando e mantendo papéis sociais femininos e masculinos separados e intercomplementares. As instalações e manutenções desses comportamentos, ocupações e funções consistiriam em alguns dos fatores que limitavam a quantidade de nativas Tupi que optavam por exercerem atividades masculinas, restringindo assim também a documentação sobre essas indígenas. Além de Gândavo, apenas Ambrósio Fernandes Brandão mencionou a existência de mulheres que assumiam alguma atividade masculina entre os Tupi das Capitanias ao Norte da América Portuguesa. Mesmo assim, esse autor tratava de caçadoras, das “[...] muitas donzelas entre eles, que [...] se exercitam no arco e na flecha, com andarem de ordinário pelos campos e bosques, à caça de brutas feras [...]” (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 236).

Se essas índias que tomavam para si tarefas mais comumente exercidas pelos homens fossem realmente muitas, não estariam tão raramente presentes nos registros consultados, havendo mais representações que permitissem ler suas ações na guerra e/ou na caça em crônicas e manuscritos de luso-brasileiros, portugueses e de outros europeus que trataram dos Tupi que habitavam esse território americano sob domínio português. Analisando a escassez de documentos sobre essas indígenas por outro ângulo, vale notar que Carvalho França destacou que os viajantes portugueses pouco se interessaram em registrar, nas narrativas dos trezentos primeiros anos que se seguiram à viagem de Pedro Álvares Cabral, como eram suas possessões americanas e o que se passava na então província de Santa Cruz, conhecida por

Brasil (FRANÇA, 2012, p. 91-97).<sup>18</sup> Logo, é provável que esse tenha acabado sendo mais um fator que contribuiu para a limitação na quantidade de fontes disponíveis sobre tais mulheres.

Detendo as atenções no trecho citado de Gândavo, observa-se que essas indígenas Tupi, indivíduos sociais tidos pelos cronistas como femininos, além de exercerem atividades masculinas, se interessariam marital (e provavelmente sexualmente) por outras mulheres, escapando às fronteiras da inteligibilidade pautada no binarismo habitual “homem/mulher” e tendo sido tratadas por Florestan Fernandes pelo termo “tríbades”. Esse autor chegou a afirmar que elas representavam “[...] desvios do tipo normal de personalidade feminina [...]” (FERNANDES, F., 2006, p. 180). Todavia, observamos duas limitações referentes a essas declarações do sociólogo, as quais comprovam que não foi sem razão que João Azevedo Fernandes teria apontado que a obra desse estudioso necessitaria ser submetida a uma crítica arguta, uma vez que se encontra “[...] profundamente datada em uma série de questões [...]” (FERNANDES, J. A., 2003, p. 163).

Tratando do contexto europeu das representações do sexo e de sua historicidade, Thomas Laqueur apontou que, no final do Século XVII, “[...] a mulher que fazia o papel do homem no ato sexual com outra mulher era considerada uma tríbade [...]”, sendo condenada social e juridicamente por “[...] violar a lei do gênero [...]” (LAQUEUR, 2001, p. 172). Observe-se aqui que rotular as índias Tupinambás representadas nas crônicas assumindo papéis sociais masculinos e se interessando marital/sexualmente por outras mulheres como “tríbades” consistiu em um dos mencionados equívocos. Impelir rótulo a essas nativas com tal expressão seria uma limitação histórico-antropológica, isso por se tratar de uma expressão e uma compreensão europeia, ou europeizada, e aplicada a comportamentos de mulheres de povos indígenas das Américas, os quais, como dito, possuiriam sua lógica e padrões próprios.

Não foi possível saber ao certo se esses relacionamentos entre mulheres seriam vistos pelos demais membros das comunidades Tupi como algo condenável, se eram realmente bem aceitos e/ou se consistiriam de enlances entre sexos reconhecidos no meio social como opostos através de cerimônia ou pela simples adoção, por uma delas, de determinados símbolos tidos por masculinos em suas expressões socioculturais. Gayle Rubin mencionou que, entre os Mohave, um homem poderia passar a ser visto pelos demais do grupo como mulher e tomar um companheiro, assim como as mulheres poderiam vir a serem percebidas socialmente como homens e se casarem com outras, se assim desejassem, por meio de uma cerimônia específica

---

<sup>18</sup>A restrição dos relatos sobre as possessões portuguesas na América se daria, em uma parte, por uma estratégia de Estado e, por outro lado, pelo maior interesse na Ásia – ou, enfim, no Oriente – onde existiam bens valorizados a serem comercializados na Europa, onde aqueles que transportavam e vendiam esses itens obtinham grandes lucros financeiros.

(DEVEREAUX, MCMUTRIE e SONENSCHHEIN apud RUBIN, 1993, p. 12). A adoção de cerimonial ou símbolo para essas indígenas serem vistas como homens não fica tão clara e evidente no relato de Gândavo sobre esses grupos nativos.

As descrições de Magalhães de Gândavo se referiram ao costume dessas índias Tupi cortarem seus cabelos de modo semelhante aos dos machos, à constante companhia dos homens, à convivência marital com outras nativas e à execução de atividades reservadas, social e culturalmente, a indivíduos masculinos, consistindo essas em referências que apenas insinuam serem tais indígenas bem aceitas. No entanto, não há como saber se os outros indígenas reconheciam essas mulheres como homens ou entendiam e aceitavam de fato que essas uniões se dessem entre pessoas do mesmo sexo. As cautelas tomadas nesse texto em não adotar uma terminologia designativa de “orientação sexual” advêm dessas constatações.

Foram debatidas até então representações dos cronistas sobre as circunstâncias vivenciadas e as ações praticadas pelas indígenas Tupi nos momentos que antecediam os combates e nos decursos deles. Daqui em diante, direcionaremos as atenções para os instantes posteriores ao corpo a corpo das batalhas, notadamente a um dos desfechos finais das peijas: a antropofagia dos inimigos. Quanto às controvérsias que cercam os relatos dessa prática pelos ameríndios e principalmente pelos Tupi, provenientes de pesquisadores como Manuela Carneiro da Cunha e Ronald Raminelli, essas foram discutidas de modo parcial e tentamos, nesses debates, evidenciar as posições adotadas nessa pesquisa diante dessas polêmicas. No mais, o maior interesse dessa investigação foi trazer à tona como os colonizadores e viajantes europeus representaram e apresentaram as vivências e atuações das mulheres indígenas nas guerras e conflitos pontuais, temática que ainda é pouco explorada. Tratando da questão do rito antropofágico entre os referidos grupos nativos, afirmou Florestan Fernandes:

De fato, os rituais de sacrifício, de antropofagia e de renomação atuavam, do ponto de vista mágico-religioso, como rituais de destruição das vítimas e de purificação dos seus algozes. De acordo com o conceito aborígene de guerra, as situações sociais que integravam esses rituais faziam parte do *estado de guerra* ou, melhor, constituíam o desfecho previsto e regular da atualização de ações hostis contra determinados “inimigos” e contra o grupo social a que eles pertencessem. Por isso, as normas sociais que as regulavam, as atitudes exteriorizadas em seu transcurso e a função social que elas desempenhavam, através da integração aos referidos rituais, continham necessariamente uma natureza bélica ou guerreira. (FERNANDES, F., 2006, p. 320, grifos da edição).

Ao iniciar os debates relativos à cerimônia antropofágica, foi notada a necessidade de retomar a discussão historiográfica dos principais estudos consultados para tratar das crônicas, das indígenas, das guerras e do rito antropofágico nos grupos Tupi, isso antes de explorar mais diretamente as fontes. Nela, tentamos colocar em xeque as compreensões adotadas por Ronald Raminelli no artigo *Eva Tupinambá* com relação a dois pontos fundamentais. Um deles seria o entendimento do autor sobre o destaque dado às Tupinambá nos ritos antropofágicos, em imagens e textos de crônicas, apenas como uma supervalorização das possíveis ações dessas mulheres nessa esfera gerada pelo olhar misógino europeu. Outro ponto com relação ao qual discordamos desse historiador consistiria na compreensão da ênfase dessas índias nas representações imagéticas do ritual antropofágico como algo contraditório ao predomínio masculino na liderança da guerra e da vingança. João Azevedo Fernandes criticou posicionamentos como esses ao ter afirmado o que se segue:

Me parece, ao contrário, que as fontes apontam explicitamente o papel predominante da mulher, e que os historiadores que defendem este ponto de vista ainda não lançaram um olhar crítico sobre as reconstruções “androcêntricas” da sociedade Tupinambá feitas por Alfred Métraux e Florestan Fernandes. (FERNANDES, J. A., 2003, p. 151).

Também não aderimos ao entendimento da cerimônia antropofágica pelos indígenas Tupi como construção forjada pelos relatos sobre esses povos ao longo do século XVI partir da influência do ideário medieval e do relato dessa prática por Américo Vesúcio, tal como a compreendeu Manuela Carneiro da Cunha. De antemão expusemos que, para Azevedo Fernandes, conceber que os cronistas são equivocados sobre a antropofagia é um gesto etnocêntrico por negar uma significativa dimensão da cultura Tupinambá e de outras sociedades indígenas, a qual deve ser compreendida no contexto vivenciado pelos ameríndios e não como um ato repugnante, tal como é percebido pela nossa cultura (FERNANDES, J. A., 2003, p. 47). Tendo isso em consideração, entende-se aqui que a proeminência da participação das nativas nas cerimônias antropofágicas coexistiria e se correlacionaria com a preponderância masculina no comando das atividades bélicas e das vinganças ao invés de contrariá-la.

Igualmente não se considera que, como pensou João Azevedo Fernandes, as atuações femininas nos rituais antropofágicos Tupinambá consistiriam em “[...] um discurso ‘culinário’ sobre o mundo, sobre a relação entre homens e mulheres e entre interioridade e exterioridade sociais.” (FERNANDES, J. A., 2003, p. 162-163). Observa-se que, criticando a

posição de Ronald Raminelli em considerar a antropofagia como “operação militar” e que, portanto, deveria ser protagonizada por homens ao invés de sê-lo pelas mulheres (FERNANDES, J. A., 2003, p. 160), esse estudioso acabou por desconsiderar-lhe a dimensão “militarista” e enfatizou em demasia a “culinária”. É possível que o entendimento desse autor sobre o que essa atuação na antropofagia representaria para as indígenas tenha sido limitado, nesse ponto, pelas influências, talvez pouco refletidas ou mesmo recebidas de maneira inconsciente, das análises de dois autores específicos.

Uma das interferências que restringiu a apreciação da referida questão por Azevedo Fernandes seria, certamente, a concepção pautada na divisão das atividades da guerra como “militares” e “a-militares” proveniente da análise de Florestan Fernandes (FERNANDES, F., 2006, p. 180), cuja influência levada ao extremo nas discussões de Ronald Raminelli esse pesquisador criticou. Outra interferência possivelmente adveio da idéia do “devir-fera” mediado ou “policidado pela cozinha”, contido no exame de Eduardo Viveiros de Castro do discurso do chefe Cunhambebe registrado por Hans Staden em *Araweté: os deuses canibais* (CASTRO, 1986, p. 625). Caberia então destacar que o “discurso ‘culinário’ sobre o mundo” executado pelas “cunhãs” não exclui a possibilidade de haver belicosidade e ímpeto vingativo em sua intencionalidade, ou seja, a culinária fez parte da guerra e as nativas “Tupi” estavam integradas nessa lógica. E se as atuações “culinárias” durante a preparação do inimigo como alimento não fazia das indígenas “guerreiras” propriamente, isso não indicaria que tais ações deixariam de fazer parte do “estado de guerra” e possuir uma natureza bélica ou guerreira.

Justamente por considerar-se esse cerimonial como um plano político e simbólico onde foram representadas as correlações “mulheres-homens” e “interior-exterior social” foi que se compreendeu o rito antropofágico não somente por “operação culinária”, mas sim simultaneamente “culinária” e “militar”. Esse consistiria em um dos espaços permitidos de atuação das indígenas nas guerras, nas violências e na vingança, servindo de espaço de união entre homens e mulheres e fomento da coesão social contra outros grupos, os exógenos. Florestan Fernandes destacou que a noção de “vingança” fornecia o motor para as incursões guerreiras, para o aprisionamento de “contrários” e a forma como o grupo se utilizava desses prisioneiros, penetrando profundamente nos rituais de “destruição dos inimigos”, onde era criado um clima de comunhão e atualização social das obrigações morais para com todos os membros do grupo. Ressaltou ele: “A destruição dos inimigos se processa socialmente” (FERNANDES, F., 2006, p. 321).

Analise-se então as atividades das indígenas no ritual antropofágico, na morte ritualizada e na ingestão das carnes dos contrários por parte da maioria dos membros que

compunham seus grupos. Insinua-se nesse instante um consumo limitado dessa carne através da menção a uma maior parte dessas populações, pois, embora toda a comunidade costumasse se envolver nesses ritos, dois relatos apresentam pistas de que os matadores, aqueles que sacrificam as vítimas destinadas aos repastos, não levavam à boca sequer um único pedaço daqueles que sacrificavam. Gândavo, em sua *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, explicitou isso de modo bem evidente: “Tudo enfim assam e cozem, e não fica dele coisa que não comam todos quantos há na terra, salvo aquele que o matou não come dele nada [...]” (GÂNDAVO, 1995 [1576], p. 116). Frei Vicente do Salvador, de maneira semelhante, relatou: “O que o matou nenhuma coisa come dele [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 87).

Nas cerimônias antropofágicas registradas pelos cronistas, as mulheres “Tupi” foram representadas atuando, assim como na guerra, no antes, no durante e no depois das mortes dos inimigos aprisionados. E se as mulheres agiam em vários momentos desses ritos, era sinal de que contribuía para a transformação dos jovens ou “*kunumi-guasú*” em “*avá*”, “*aua*” ou homens feitos. Florestan Fernandes se referiu a essa transição como o recebimento um “status condicional” por estar condicionada ao ritual da morte, por esses “*kunumi-guasú*”, de um contrário em terreiro e de sua passagem pelos rituais subsequentes a ele, principalmente o de “renominação”, o recebimento de novos nomes. O direito de passar por esses cerimoniais, segundo o autor, poderia ser obtido mediante o desempenho de atividades auxiliares nas guerras ou pelo recebimento de um prisioneiro de “presente” do seu pai ou do marido de sua irmã (FERNANDES, F., 2006, p. 182-183). No seu livro *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, João Azevedo Fernandes enfatizou que:

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 [em terreiro para a antropofagia] que fazia de um jovem um *aua*, um homem adulto que poderia se casar; em outras palavras, com o ritual canibal se ‘inventava’ um homem. (FERNANDES, J. A., 2003, p. 143, grifo do autor).

As nativas aparecem envolvidas no que Florestan Fernandes chamou de “ritos de ‘destruição’ dos inimigos” desde a recepção dos prisioneiros de batalha destinados aos rituais que culminavam nas degustações deles pelas suas respectivas comunidades, como mostraram alguns relatos de cronistas averiguados. Em Claude D’Abbeville foi explicitado: “Se fazem prisioneiros amarram-nos e levam-nos em triunfo para suas aldeias, onde as mulheres, e principalmente as velhas, os recebem com imensa alegria, batendo com a mão na bôca e

dando gritos de satisfação.” (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 230). Observa-se, nesse fragmento da crônica, a ação proeminente das velhas. Azevedo Fernandes apontou que as indígenas, em especial as consideradas anciãs, as “*Uianuí*”, mulheres Tupinambá com mais de 40 anos que possuíam prestígio social ligado ao trinômio cerâmica-caium-antropofagia, atuavam nas guerras, entre outros modos, através dos rituais antropofágicos (FERNANDES, J. A., 2003, p. 135-167). Fernão Cardim narrou ainda: “Chegando á sua terra, o saiem a receber as mulheres gritando e juntamente dando palmadas na boca [...]” (CARDIM, 1980 [1625?], p. 96).

Quando o cativo chegava à aldeia com seu dono, logo lhe era entregue uma rede para ser armada (GÂNDAMO, 1995 [1573?], p. 26, 1995 [1576], p. 114), a qual ele utilizava para sentar ou deitar para dormir, fato esse que apresentava uma silhueta das ações femininas, haja vista as índias serem normalmente incumbidas dos plantios e colheitas, inclusive do algodão, e da fabricação do citado objeto. Vários desses relatos também mencionaram a interação entre esses indivíduos e as jovens Tupinambá das aldeias. Essas indígenas foram referidas nas crônicas como sendo entregues a esses prisioneiros por “mulheres”, “mancebas” ou “esposas” repetidas vezes (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 230-231; CARDIM, 1980 [1625?], p. 96; EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 98; 105; GÂNDAMO, 1995 [1573?], p. 26, 1995 [1576], p. 114; SALVADOR, 1982 [1627], p. 86; SOUZA, 2000 [1587], p. 248). Chega-se a afirmar que se concediam a eles dessa maneira as próprias filhas ou irmãs (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 231; EVREUX, 2002 [1613-1614], p. 105). A respeito desse tema recorrente, João Azevedo Fernandes destacou o seguinte em seu estudo:

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. (FERNANDES, J. A., 2003, p. 148, grifo do autor).

De fato, Fernão Cardim expôs indícios de que os aprisionados em guerras deveriam ser guardados pelas mulheres, chegando a indicar que, se não fossem as atuações das índias na vigilância dos mesmos, os prisioneiros poderiam fugir. Esse autor informou que as guardas em “[...] nenhum momento se apartão d'elle, quer vá pelas casas, quer para o mato, ou ande

pelo terreiro, que para tudo tem liberdade, e commumente a guarda é uma que lhe dão por mulher”. Disse ainda o cronista: “Estas mulheres são commumente nesta guarda fiéis, porque lhes fica em honra [...]” (CARDIM, 1980 [1625?], p. 96). A narrativa de Gândavo foi outra que fez referência a esse papel das índias de guardar o encarcerado, função a qual antecederia a da geração de um novo inimigo e que seria mesmo exercida mais frequentemente que essa última, posto que nem todo relacionamento do tipo resultaria em filhos:

Quando estes índios tomam alguns contrários, se logo com aquele ímpeto os não matam, levam-nos vivos para suas aldeias (ou seja portugueses ou quaisquer outros índios seus inimigos), e tanto que chegam a suas casas lançam uma corda muito grossa ao pescoço do cativo para que não possa fugir, e armam-lhe uma rede em que durma e dão-lhe uma índia moça, a mais formosa e honrada que há na aldeia, para que durma com ele, e também tenha cuidado de o guardar, e não vai para parte que não o acompanhe. (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 26, grifos nossos).<sup>19</sup>

Logo, seguindo os indícios presentes em Cardim e na parte grifada da narração de Gândavo, as indígenas que se supõem como “entregues” aos cativados como “esposas” eram encarregadas de guardá-los e acompanhá-los, o que significava monitorá-los para evitar possíveis fugas, ou ao menos comunicá-las rapidamente aos demais. O trecho enfatizado no primeiro instante em Gândavo, o qual se referiu à corda que prendia o cativo, remete ao cerceamento da possibilidade desse fugir. E, se essas mulheres os guardavam, não eram as índias que haveriam sido “concedidas” ou “dadas” aos contrários apresados como “esposas”, mas sim os prisioneiros que se encontravam sendo ofertados às citadas nativas, uma vez que essa ação lhes rendia prestígio e reconhecimento da comunidade, como evidenciou a fração citada de Fernão Cardim. Discutindo esse mote, ressaltou Azevedo Fernandes em livro citado:

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 [tacape ritualístico usado no sacrifício antropofágico pelos Tupi], constituindo uma importante “fonte de nomes” para as mulheres que se engajavam nestas ligações com os cativos [e isto significa ganhar reconhecimento social para si e para sua parentela]: da mesma forma que a captura do prisioneiros, 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. (FERNANDES, J. A., 2003, p. 148, grifo do autor).

---

<sup>19</sup>Algo semelhante também é dito no relato intitulado *História da Província da Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (GÂNDAVO, 1995 [1576], p. 114).



Decidido o tempo de matar o rival em terreiro, as índias começavam a preparar as cerâmicas e se organizarem para produzirem a bebida típica dos “Tupi”: o cauim. Narrou Gândavo em que, quando os índios decidiam-se por matá-lo, “[...] aparelham muitos vinhos para se embebedarem, e fazem-no 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.” (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 26). Relatou Fernão Cardim: “Determinado o tempo em que [o prisioneiro] ha de morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panellas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa; [...]” (CARDIM, 1980 [1625?], p. 96). Nas linhas e entrelinhas dessas narrativas, percebem-se simultaneamente as participações ativas das mulheres Tupinambá nos ritos antropofágicos resultantes das guerras, nos desejos coletivos de vingança e em suas funções socioeconômicas culturalmente determinadas de agricultoras, produtoras de cerâmicas e de beberagens fermentadas.

Seguindo o que afirmou Florestan Fernandes com base em Frei André Thevet, as nativas “Tupi” também eram incumbidas de cuidar do asseio corporal e espiritual da vítima destinada à antropofagia. Informou o autor que eram as indígenas que preparavam e enfeitavam o prisioneiro para seu momento derradeiro na vida: o encontro com o seu matador. Fernandes destacou que isso ocorreria antes da execução de uma dança, a denominada “dança da corça” (THEVET apud FERNANDES, F., 2006, p. 327), tendo sido encontrada alusão a um bailado efetivado pelos nativos antes da execução em Souza (SOUZA, 2000 [1587], p. 249) e observadas alusões à sua realização por índios e índias em Cardim (CARDIM, 1980 [1625?], p. 97). Abbeville representou as ações dessas mulheres zeladoras da limpeza e ornamentação do prisioneiro no seguinte fragmento: “Recapturado, o prisioneiro é amarrado a uma corda, pela barriga, sendo as pontas seguras por dois índios. É assim levado para a aldeia, onde as mulheres lhe pintam o corpo todo com variegadas côres e o enfeitam de penas.” (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 231).

Vejam-se outros indícios da atuação feminina nos momentos em que cada vez mais se aproximava a destruição ritual do contrário. No texto de Fernão Cardim percebe-se que até mesmo a corda para amarrar o inimigo na ocasião dos instantes mais próximos à sua morte era levada ao terreiro “[...] dentro de uns alguidares [...]”, o que evidencia ações das índias que davam origem a esses objetos, uma vez que essas eram as ceramistas em potencial nos grupos Tupi. Por serem as mulheres que, nessas comunidades, cuidavam do cultivo do algodão e da fiação a partir de suas fibras, pode-se dizer que eram as mãos femininas que

fabricavam os itens descritos como os sendo utilizados durante essa etapa do rito antropofágico onde o prisionado era amarrado. Esse mesmo autor indicou que, finda algumas lutas simuladas entre esse prisionado e os membros do sexo masculino do povo que o havia apresado, iniciavam-se novas e diferentes interações com as indígenas desse grupo:

Acabada esta luta elle em pé, bufando de birra e cansaço com o outro que o tem aferrado, sae com 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, enquanto ellas cantão os homens tomão as cordas, e metido o laço no pescoço lhe dão um nó simples junto dos outros grandes, para que não possam mais alargar, e feita de cada ponta uma roda de dobras as metem no braço á mulher que sempre anda detraz delle com este peso e se o peso é muito pelas cordas serem grossas e compridas, dão-lhe outra traga uma das rodas, e se elle dantes era temeroso com a coleira, mais o fica com aquelles dous nós tão grandes no pescoço da banda detraz, e por isso diz um dos pés de cantiga: *nós somos aquellas que fazemos esticar o pescoço ao pássaro*, posto que depois de outras ceremonias lhe dizem noutro pé: *Si tu foras papagaio, voando fugiras*. (CARDIM, 1980 [1625?], p. 97-98, grifos da edição).

Uma das peças da movimentação relatada nessa narrativa, isto é, a cantoria das indígenas em torno do prisionado, também foi referida no que está narrado por Vicente do Salvador, dando-se nessa última referência ainda mais ênfase a atuação das anciãs Tupinambá nesse coro, uma vez que não se refere às mais jovens as acompanhando nesses cantares. Cite-se então o trecho que enfatizou essa ação das idosas junto ao contrário a ser imolado:

[...] o levam assim atado a um terreiro fora da aldeia, e o metem entre dois mourões, que estão metidos no chão, afastados um do outro alguns vinte palmos, os quais estão furados, e por cada furo metem as pontas das cordas, onde o preso fica como touro e as velhas lhe cantam que se farte de ver o sol, pois cedo o deixará de ver e o cativo responde com muita coragem que bem vingado há de ser (SALVADOR, 1982 [1627], p. 86).

Os teores das cantorias das índias no momento que antecedia a morte de um contrário, registrados nas narrativas de Salvador e Cardim, podem ser interpretados como uma das formas de exteriorização, por parte delas, do ímpeto vingativo socializado e da atualização mútua dos ódios e das inimizades entre dois grupos. Simultaneamente os cantos podem se entendidos como demonstração “teatral” e meio de difusão “pedagógica” do reconhecimento

da necessidade grupal de vingar as mortes que outras populações inimigas impingiam aos seus respectivos povos.

Também há registros variados, nas narrativas dos cronistas, sobre atuações diversas das indígenas após as mortes de cativos para as efetivações de repastos antropofágicos. Nos escritos de Gândavo foi relatado que, após o matador dar a pancada na cabeça do contrário para matá-lo, uma índia velha corria com uma cabaça na mão para recolher o sangue e os miolos da vítima do golpe (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 27, 1995 [1576], p. 116). Soares de Souza registrou que era costume das índias “[...] irmãs dos matadores fazerem as mesmas cerimônias que fizeram seus irmãos, tosquiando-se e tingindo-se do jenipapo, e dando alguns riscos em si; [...]”. Segundo o cronista, essas mulheres faziam “[...] o mesmo pelos primos a que também chamam de irmãos, e fazem suas festas einhos, como eles; [...]” (SOUZA, 2000 [1587], p. 248). É importante concentrar um pouco as atenções na tentativa de interpretar o que é descrito nesse fragmento do relato desse último cronista referido.

O registro de Souza sobre a efetuação, por parte das irmãs e primas dos matadores, dos mesmos procedimentos ritualizados que faziam seus irmãos e primos também deu a entender uma conduta de certa feita “teatral” e comparável à postura dos homens que acabaram de matar prisioneiros em terreiro. Porém, qual ou quais sentidos poderiam ser atribuídos à prática? A descrição dessa expressão sociocultural protagonizada por mulheres permite entrever a possibilidade de que sua realização visasse obter reconhecimento social para as nativas e sua parentela, aproximando-se elas nesses gestos do executor sem tornarem-se “guerreiras” aos olhos dos demais, mas tornando-as catalisadoras da visibilidade sociopolítica do executor para si e suas famílias, que se firmariam como núcleos de grandes guerreiros. Isso posto, compete-nos prosseguir com as exposições das narrativas que trataram de ações das índias realizadas após a morte de um contrário. Com relação às repartições de corpos dos prisioneiros, percebem-se alguns indicativos dos cronistas à presença de mãos femininas nessas tarefas, entre as quais predominavam as que detinham marcas do avanço do tempo.

Claude D’Abbeville indicou que, assim que se matava o aprisionado, as mulheres se aproximavam, agarravam o cadáver, o atiravam ao fogo para queimar seus pelos, lavavam-no com água quente, retiravam as entranhas dele e repartiam-no para assá-lo, cozinhando as entranhas (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 233). Outra parte do relato desse cronista que descreveu a prática da antropofagia se referiu a velhas esquartejando um corpo (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 132). Registrou Ambrósio Fernandes Brandão que, morto o inimigo, os indígenas de grupos Tupi “[...] o entregam as velhas, a quem pertence dividirem-lhe os quartos e porem a cozer e assar espedaçados [...]”. Em outro trecho esse mesmo autor

complementou as informações sobre as ações das anciãs com relação aos defuntos: “E as tripas e intestinos botam as velhas em uns alguidares e com grandes cantos e bailes andam à roda deles com umas canas nas mãos, nas quais trazem atados alguns anzóis que lançam sobre as tripas, fingindo com grandes risos que estão pescando dentro delas.” (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 232).

Frei Vicente do Salvador também mencionou indígenas idosas repartindo o corpo de um contrário após terem-no matado: “Em morrendo este preso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçura [...]” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 87). Soares de Souza e Fernão Cardim apontaram o envolvimento de indivíduos do sexo masculino no esquartejamento do cadáver do prisioneiro para consumi-lo. Souza expôs que o papel de despedaçar o executado era efetuado pelos velhos da aldeia, que igualmente tiravam dele as “[...] tripas e fressura [...]”<sup>20</sup> para serem cozidas e assadas para se comer. Da mesma maneira esse autor indicou que eram os homens e mulheres anciãos os maiores interessados no consumo daquelas carnes: “[...] os homens mancebos e as mulheres moças provam-na somente, e os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça muito [...]” (SOUZA SOUZA, 2000 [1587], p. 251). Cardim foi mais longe nesse ponto, indicando que o homem incumbido de dividir o defunto tinha o auxílio de meninos que retiravam as tripas por meio de um buraco feito pelo índio adulto abaixo do estômago (CARDIM, 1980 [1625?], p. 100).

No livro de João Azevedo Fernandes encontra-se apontado que os desencontros das informações, presentes nas crônicas, a respeito dos sexos daqueles a quem eram dadas as responsabilidades dos esquartejamentos das vítimas permitem levantar a hipótese de que essa função não fosse extremamente marcada no que tange às diferenças de gênero. Esse estudioso acredita ser muito provável que o sexo dos que tomavam parte nesse trabalho variasse de acordo com as particularidades locais, ou seja, as variantes dos ritos presentes em grupos distantes geograficamente um do outro, ou mesmo com as características individuais dos participantes do rito (FERNANDES, J. A., 2003, p. 160). Essas são observações com as quais concordamos.

---

<sup>20</sup>O termo “fressura” diz respeito ao conjunto de vísceras mais grossas, dentre as quais se incluem órgãos como os pulmões, o fígado e o coração. Segundo o que é indicado no dicionário de Raphael Bluteau, “forçura” e “fressura” seriam sinônimos (BLUTEAU, 1712-1728, v. 4, p. 171; 211). O verbete “forçura” do dicionário de Raphael Bluteau pode ser acessado de duas formas pela Internet: acessando o quarto volume da obra através do endereço [http://purl.pt/13969/4/l-2774-a/l-2774-a\\_item4/l-2774-a\\_PDF/l-2774-a\\_PDF\\_24-C-R0090/l-2774-a\\_0000\\_capa-capa\\_t24-C-R0090.pdf](http://purl.pt/13969/4/l-2774-a/l-2774-a_item4/l-2774-a_PDF/l-2774-a_PDF_24-C-R0090/l-2774-a_0000_capa-capa_t24-C-R0090.pdf), ou acessando diretamente a p. 171 do mesmo volume digitalizada no link [http://143.107.31.231/catalogo\\_eletronico/imagemVerbete.asp?Verbete\\_Codigo=19593&Setor\\_Codigo=11](http://143.107.31.231/catalogo_eletronico/imagemVerbete.asp?Verbete_Codigo=19593&Setor_Codigo=11). O verbete “fressura” poderá ser acessado no primeiro link citado, o qual dá acesso ao volume quatro, ou também se buscando acesso a p. 211 que está digitalizada e disponibilizada no seguinte endereço: [http://143.107.31.231/catalogo\\_eletronico/imagemVerbete.asp?Verbete\\_Codigo=20101&Setor\\_Codigo=11](http://143.107.31.231/catalogo_eletronico/imagemVerbete.asp?Verbete_Codigo=20101&Setor_Codigo=11).

Analisando fundamentalmente as narrativas de colonos e viajantes, percebemos que não só se encontravam nelas trechos onde as “Tupi” são representadas como participantes ativas no decurso dos ritos antropofágicos, e, conseqüentemente, no principal momento do desfecho das guerras. Ainda foram achados fragmentos desses escritos reveladores de indicativos da possibilidade dessas indígenas haverem sido vítimas da prática da antropofagia. Para começar a evidenciar isso, será aprofundada a discussão relativa à gestação de novos contrários e suas destinações, como os pais, a serem comidos literal e ritualmente, debate esse que mostra as índias tanto como partícipes desses ritos quanto como sendo vitimadas neles.

Pode-se dizer que essa segunda função das “guardiãs esposas” dos presos de guerra, a de gerar um “*cunhambira*”, foi bem documentada nas crônicas consultadas. Gândavo, Souza, Abbeville, Brandão e Salvador registraram a possibilidade da geração de uma criança das relações dessas índias com os presos, a qual originaria, via de regra, outro repasto. Contudo, esses autores não indicaram uma predileção pelo sexo das crianças destinadas à antropofagia (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 233-234; BRANDÃO, 1997 [1618], p. 234; GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 27, 1995 [1576], p. 116-117; SALVADOR, 1982 [1627], p. 87; SOUZA, 2000 [1587], p. 248). Gândavo ressaltou: “E se a moça que dormia com o cativo fica prenhe, aquela criança, que pare depois de criada, matam-na e comem-na e dizem que aquela menina ou menino era seu contrário era seu contrário verdadeiro, e por isso estimam muito comer-lhe a carne e vingar-se dele.” (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 27). Podendo ser os frutos de tais relacionamentos do sexo feminino ou masculino, é provável que meninas, em tenra idade, tenha sido vítimas fatais do costumeiro resultante das guerras entre os “Tupi”: a antropofagia.

O texto de D’Abbeville conta com um registro bem infrequente de execução ligada à antropofagia, tendo, no caso representado nesse texto, uma mulher vitimada para essa prática. O episódio relatado pelo francês foi bastante particular, uma vez que não explicitou a realização de uma cerimônia cercando ou amparando o repasto antropofágico propriamente dito. Esse religioso capuchinho relatou a ocorrência da morte de uma “escrava” do chefe Japi-Açú pega em adultério, a qual foi executada por um dos filhos desse principal por ordem do próprio líder indígena e cujo esquartejamento do corpo teria sido feito pelas velhas e pelos demais índios. Chegou mesmo a ser informado na sua crônica que ocorreram comentários de que um pedaço do corpo esquartejado dessa índia foi enviado, às escondidas, para outra aldeia (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 132). Devido a essa menção da tentativa de acobertamento do envio de uma parte do cadáver à outra povoação indígena, a ausência da efetivação de um cerimonial quando essa nativa foi morta pareceu ter conexão com a pressa no abate, a qual teria sido provocada pela repressão dos franceses à prática da antropofagia entre esses índios.

O escrito de Ambrósio Fernandes Brandão também permite entrever outros indicativos da possibilidade das mulheres serem executadas para a efetivação da antropofagia. A primeira representação que acena para essa possibilidade surge no escrito através de uma resposta de Brandônio a Alviano, onde esta personagem explicou que, algumas vezes, as índias aprisionadas eram mortas em terreiro como os homens, não acontecendo isso quando essas indígenas eram tomadas firmemente como mulheres ou mancebas por alguns dos vencedores do conflito (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 234). Dessa feita, caso fosse desposada seriamente por um dos membros da comunidade ganhadora da guerra, normalmente, a nativa escaparia da prática antropofágica e se isso não ocorresse, ela se tornaria a próxima vítima do repasto.

Outro indicativo de que as mulheres eram sacrificadas, presente na narrativa de Fernandes Brandão, disse respeito a uma história envolvendo uma Potiguar e uma Tabajara contada a Alviano por Brandônio, a qual, segundo ele, haveria acontecido “[...] há pouco tempo em uma Capitania das deste Estado.”. Foi narrado que se achava cativa dos Potiguar – ou “Petiguares”, como dito no relato – uma nativa do povo Tabajara, sociedade indígena inimiga do primeiro grupo de nativos aqui mencionado. Tal índia havia passado a ser “manceba” – ou mulher – de um índio Potiguar, contudo, a despeito dessa condição e tendo corrido certo tempo vivendo entre esse povo, seu companheiro e os demais índios teriam determinado de a matarem para comerem-na. Nesse período vivendo entre seus captores, essa “gentia” teria conquistado a amizade da irmã do Potiguar que tinha sido até então seu namorado ou companheiro, a qual ficou sabendo da determinação em favor de sua morte e avisou a cunhada do perigo que corria, aconselhando-a a fugir e se oferecendo para ir com ela (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 235).

Ambrósio Fernandes Brandão prosseguiu contando o que se desenrolou com as “gentias” dizendo que a escrava aceitou a proposta da sua amiga, tendo fugido as duas para a povoação dos brancos, povoado esse habitado em suas cercanias pelos Tabajara. Estando entre os seus e havendo sido reconhecida por pais e parentes, a Tabajara teria contado aos familiares o quanto devia à outra índia Potiguar, no que foi muito agradecida por todos e ficou a nativa do grupo rival vivendo entre eles. Todavia, indicou esse cronista que, no decurso de alguns dias, os nativos Tabajara “[...] trataram de fazer na petiguara, o que os outros queriam fazer na sua natural, e o puseram por obra sem bastarem rogos da pobre índia, sua parenta, para se livrar a companheira do que dela se ordenava.” (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 235).

Fernandes Brandão contou ainda que, chegando o momento, puseram à Potiguar em terreiro para matá-la, entretanto, a índia Tabajara parecia não estar esquecida de sua amizade

e de sua salvação pela mesma. Prosseguindo, o autor relatou a atitude tomada por essa índola em defesa de sua salvadora:

[...] arremeteu contra o esquadrão de parentes como uma leoa, e por força lhe tirou das mãos, levando-a consigo à casa de alguns brancos, com a livrar por esta maneira da indigna morte que se lhe aparelhava, pagando-lhe na própria espécie o amor que lhe tinha mostrado, quando se resolvera a fugir dos seus, por lhe dar a vida (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 235).

O registro de Brandão dessa história que envolveu duas mulheres de grupos “Tupi” rivais é mais um dos que conteriam indicativos de que as indígenas também podiam ser mortas na antropofagia, notando-se esse pode ser interpretado ainda como indício da importância do cultivo de amizades para sobrevivência delas às guerras. Porém, importa mais constatar que esse relato e outros apresentados expuseram a probabilidade de que índias e inclusive crianças haveriam sido destinadas para o repasto antropofágico, o que problematiza interpretações tradicionais que o percebem como rito mágico-religioso que visava absorver qualidades, como força física e valentia, dos sacrificados. A de Florestan Fernandes foi uma dessas por considerar, além da vingança e da preservação da unidade grupal, a obtenção de atributos do prisioneiro como um de seus sentidos (FERNANDES, F. 2006, p. 347-348). Compreende-se, nesse instante, o que motivou Rachel Soihet a mencionar a importância dos enfoques de pesquisa que possibilitem superar, nos estudos da História das Mulheres, a dicotomia entre a “vitimização” ou os sucessos femininos (SOIHET, 1997, p. 278).

Os limites dessa compreensão da antropofagia são frutos de uma percepção centrada na figura do contrário guerreiro homem que se tornava um prisioneiro destinado a esse cerimonial. A relevância do tratamento desses fragmentos de fontes que dão a entender que as indígenas “Tupi”, inclusive meninas em tenra idade, eram vitimadas nessa prática consistiu justamente em tornar possível uma ampliação e/ou aprimoramento do entendimento dela e de seu contexto, possibilitando a pluralização dessas compreensões. A análise conjunta desses relatos sugere que a hipótese da vingança coletiva como sentido último, mas não único, para os repastos antropofágicos seria a mais plausível. Talvez essa finalidade pudesse ser acompanhada de outros fins atribuíveis a tal ação, os quais teriam correlação com a questão da conjuntura em que se realizava a morte ou mesmo das particularidades do sexo e da idade da vítima. No entanto, essas possíveis interpretações parecem ainda não estar ao alcance dos estudiosos da antropofagia entre os povos “Tupi” coloniais.

Como se sabe, os embates entre neerlandeses e luso-brasileiros nas Capitâneas ao Norte da América Portuguesa também envolveram as comunidades de indígenas, tanto os pertencentes a grupos “não-Tupi” (chamados “Tapuias”) e quanto os dos povos “Tupi”, como demonstraram alguns estudos citados (GONÇALVES, 2009, 2011; MELLO, 1978). As últimas fontes a serem tratadas em termos de situações vividas pelas nativas Tupi nos desfechos das guerras e/ou de contextos envolvendo violências físicas são referentes justamente à época da presença e da atuação da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) no citado território, período esse que ficou conhecido tradicionalmente pela historiografia brasileira como da “Invasão Holandesa”. Duas delas são de autoria atribuída ao Potiguar Antônio Paraupaba, índio aliado da referida companhia neerlandesa, as quais foram transcritas e analisadas em artigo por Lodewijk Hulsman, enquanto a outra é originária de uma Carta Régia portuguesa.

A carta de 02 de maio de 1650 remetida pelo Rei português, D. Afonso VI, ao Governador do Maranhão mencionou o deslocamento de um grupo de índios Tabajaras, com suas mulheres e filhos, das adjacências do Porto de Giquaquara (Jericoacoara) para o arraial de Pernambuco, o qual foi motivado por um conflito envolvendo os holandeses no Ceará. Nela foi dito que esse embate dos nativos com neerlandeses teria ocorrido no ano anterior, em 1649, e ocasionado muitas mortes nessas forças estrangeiras (AHU, cód. 275, fls. 166v/167). Superficialmente, tudo o que o documento expôs foi uma prática comum nos povos Tupi: suas tradicionais migrações, nas quais seria natural que os indígenas fossem acompanhados por mulheres e filhos. Todavia, a correspondência indicou que a mudança do citado grupo de índios junto com suas esposas e filhos teve uma motivação específica: o confronto anterior com os holandeses. Assim sendo, nessa fonte estaria um indicativo de que as alianças estabelecidas pelas populações indígenas com um dos lados da contenda entre luso-brasileiros e companhia neerlandesa interferiram no destino de todos os membros dessas comunidades, inclusive das mulheres e crianças.

As cartas de Paraupaba também explicitam a citada interferência. A mais antiga delas, posta na ordem do dia pela administração dos Estados Gerais em 6 de agosto de 1654, expôs a realização, pelo chefe Potiguar, de um pedido de socorro e auxílio aos índios que lhes eram subordinados. Nessa carta, Paraupaba afirmou que os de sua nação teriam ido refugiar-se “[...] com mulheres e crianças em Cambressive no sertão além do Ceará, [...]”, o que fizeram para fugir da sanha perseguidora dos portugueses que os massacravam. O lugar denominado “Cambressive” seria nada mais que a Serra do Ibiapaba (HULSMAN, 2006, p. 52). Em outra correspondência desse índio, de abril de 1656, o líder Potiguar do partido neerlandês criticava



o Almirante Boudewijn Hendricxsz que, auxiliado pelos índios de seu povo que estariam na Baía da Traição, abandonou aos nativos que o teriam ajudado, apesar de ter-se dado a esses indígenas garantia de proteção após prestarem vários serviços contra os luso-brasileiros. No escrito, tal indígena destacava o preço pago pela ajuda aos holandeses: “Essa nação miserável teve que pagar por isso com o sangue de milhares de homens, mulheres e crianças.” (HULSMAN, 2006, p. 54-56).

No decorrer desse capítulo se buscou expor quão diversas e complexas eram as situações vivenciadas e as ações realizadas pelas nativas “Tupi” nas conjunturas envolvendo guerras e violências físicas, vivências e atuações essas que muitas vezes são excluídas ou postas em segundo plano nas análises sobre as “pelejas” entre grupos indígenas e envolvendo índios e colonizadores. Na busca e apreciação das fontes que representaram mulheres indígenas nas atividades bélicas, a tentativa de transposição da visão dicotômica centrada na “vitimização” ou nos sucessos femininos tem conduzido a compreensões significativas sobre essas personagens. Tem sido indispensável para esse estudo a combinação entre experiências e ações dessas índias, posto que, sem colocar o foco dessa pesquisa especificamente em um ou outro aspecto, vem tornando-se possível a superação da percepção desse tipo de mulher exclusivamente como “agente” ou “vítima” nos embates. Com relação às mulheres “Tupi”, por exemplo, tentar superar esse entendimento permitiu notar a necessidade de novas reflexões a respeito da prática da antropofagia pelas sociedades às quais elas pertenciam.

Procurou-se demonstrar que as indígenas “Tupi”, principalmente as Tupinambá, desempenhavam, junto aos homens de seus respectivos povos, atividades importantes nos instantes que precediam a guerra, no decurso delas e em seus momentos posteriores, o que se tentou fazer sem se deixar influenciar pela divisão “amilitar/militar” estabelecida por Florestan Fernandes, a qual tendeu justamente a desqualificá-las. E extrapolar essa outra dicotomia possibilitou notar o rito antropofágico como um dos contextos destinados, social, política e culturalmente, para a atuação das nativas nas guerras, nas violências e na vingança, até mesmo por esse servir como espaço de fomento da coesão social, atualização das obrigações morais para com todos os membros da comunidade e união contra os outros grupos. Suplantá-la permitiu ainda perceber que as participações ativas dessas índias na morte de um inimigo em terreiro eram mais do que operações culinárias, demonstrando que essas possuíam outros sentidos, inclusive uma dimensão militar, um sentido bélico inspirado no ímpeto vingativo delas e de seu grupo contra aqueles que seriam, então, os seus inimigos.

### **3 MULHERES “TAPUIA”: representações de vivências e ações em situações de guerras e de violências.**

No capítulo anterior, tentamos evidenciar que as nativas dos grupos “Tupi” foram representadas e apresentadas nos documentos coloniais investigados vivenciando e agindo nas situações de guerras e nos embates pontuais, compreendendo esses últimos como episódios do cotidiano de violência das “pelejas” que envolveriam, em um conflito localizado e particular, um restrito número de pessoas. Este que é o terceiro dos capítulos desta Dissertação de Mestrado buscará expor e discutir, por sua vez, as fontes analisadas que apresentaram e representaram vivências e ações das indígenas “não-Tupi” no âmbito da guerra e das violências físicas, mulheres essas partícipes dos vários e distintos povos conhecidos pelo termo “Tapuia” que habitaram as Capitânicas ao Norte da América Portuguesa. A exploração dessa documentação foi menos focada nos escritos de cronistas, pondo em diálogo as poucas informações obtidas nas crônicas a respeito dessas índias com aquelas que foram localizadas em alguns dos manuscritos e demais documentos investigados.

Rememorando e complementando o que ficou dito com base no estudo de Ricardo Pinto de Medeiros na parte dedicada a contemplar, neste trabalho, os aspectos teórico-metodológicos da pesquisa, cabe destacar que os registros dos cronistas fornecem dados de melhor qualidade e quantidade relativos aos nativos do litoral, principalmente sobre os que faziam parte das populações conhecidas como “Tupi”. As informações que surgem nesses relatos a respeito das sociedades “não-Tupi”, predominantemente interioranas, segundo Medeiros, seriam muito rarefeitas (MEDEIROS, 2000, p. 48). Essa escassez teria advindo, entre outros fatores, do mencionado desinteresse inicial dos viajantes portugueses em registrar como era e o que se passava nas terras americanas controladas por Portugal, como foi dito com base em Carvalho França (FRANÇA, 2012, p. 91-97), e das características iniciais da colonização dessas áreas, notadamente em suas porções setentrionais. Afinal, em escrito de 1627, Frei Vicente do Salvador reclamava dos colonizadores “[...] as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos.” (SALVADOR, 1982 [1627], p. 59).

Havendo se tocado no assunto do interior das Capitânicas ao Norte da América Portuguesa, ou melhor, dos povos indígenas do “sertão” e dos relatos das crônicas sobre essas populações, caberia discutir e explicitar ao que o termo “sertão” diria respeito. Indicou Kalina Vanderlei Silva que a região a que essa palavra se referiria foi definida “[...] a partir da construção de uma imagem de deserto de súditos [da monarquia portuguesa] no século XVI.”.

Essa autora explicou que essa imagem do “sertão colonial” era baseada “[...] não no fato de ser essa região um deserto físico, mas pela ausência de exploração econômica efetiva que a caracterizaria como um *espaço civilizado*.”. Seguindo o que diz a estudiosa, o conceito aplicável a esse território pouco possuía de geográfico, não havendo preocupações com características como clima ou vegetação, inexistindo um sertão único e sendo esse um espaço em constante mutação: existiriam diversos “sertões” que compreenderiam as áreas para além das terras colonizadas (SILVA, K., 2005, p. 01, grifos da autora).

O entendimento de Antonio Carlos Robert Moraes aproximou-se muito do que teve Kalina Vanderlei Silva sobre o “sertão”. Para o autor, “[...] o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares. Trata-se de um símbolo imposto – em certos contextos históricos – a determinadas condições locais, que acaba por atuar como um qualificativo local básico no processo.”. Esse espaço plural não seria “[...] uma materialidade da superfície terrestre [...]”, consistindo sim em “[...] realidade simbólica [...]”, uma idealização geográfica posto que seu “[...] objeto empírico varia espacialmente [...]” no tempo, qualificando “[...] os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes neste processo.”. Esse pesquisador indicou ainda que a palavra “sertão” se correlacionaria ao processo de “[...] construção de uma imagem, à qual se associam valores culturais geralmente – mas não necessariamente – negativos, os quais introduzem objetivos práticos de ocupação ou reocupação dos espaços enfocados.”. (MORAES, 2003, p. 02-03).

Explicitou Vanderlei Silva: “O sertão [colonial] era constituído então pelas vizinhanças não colonizadas da zona do açúcar, as matas marginais que limitavam as áreas de engenhos, as serras onde os índios se refugiavam, assim como pelo semi-árido e a caatinga distante.”. Disse essa autora que, no imaginário dos colonizadores das zonas açucareiras das Capitanias do Norte do Estado do Brasil, “[...] o espaço da *civilização* e o espaço da *barbárie* eram delimitados pela colonização.”. E, na compreensão da estudiosa: “O sertão se definia, então, como o espaço por excelência da barbárie.” (SILVA, K., 2005, p. 02, grifos da autora). “Não poucas vezes, o sertão foi estabelecido como o ‘habitat dos selvagens’, a ‘terra de tapuias’, ou ainda ‘terrenos ocupados pelos indígenas ferozes’ [...]”, como frisou Robert Moraes (MORAES, 2003, p. 04), tendo destacado Kalina Vanderlei Silva que “[...] os *tapuias* do sertão foram caracterizados como mais selvagens que os outros ‘selvagens’ da América.” (SILVA, K., 2005, p. 03, grifo da autora).

Assim sendo, o “Sertão dos Tapuias”, seria uma construção cultural e histórica sobre um espaço fluido, mutável, a qual foi marcada e demarcada pelas impressões dos habitantes do litoral, isto é, pelos pontos de vista dos colonos e dos grupos ditos “Tupi”. As influências

dessas percepções distintas aconteceriam por terem sido os indígenas do litoral quem atribuíram o nome “Tapuia” às comunidades de índios que falavam línguas diferentes da falada por eles, ocorrendo também por esse território ser balizado seguindo as percepções e interesses dos colonizadores. Logo, foi esse o lugar inconstante, o qual acabou por ser visto como “área bravia” mesmo após o “[...] término da conquista do sertão, no final do século XVIII [...]” como destacou Kalina Silva (SILVA, K., 2005, p. 07), o território habitado pela maior parte das mulheres as quais este capítulo estará dedicado e por seus respectivos povos. Como ressalva sobre a territorialidade dessas sociedades indígenas, vale destacar que nem todas as populações ditas “Tapuia” habitavam áreas interioranas, como é o caso dos Aimoré.

Como se expôs na referida etapa teórico-metodológica, algumas representações importantes de circunstâncias vivenciadas e atuações protagonizadas pelas “Tapuia” nas guerras e conflitos constavam das narrativas de colonos e viajantes que estiveram e/ou trataram, em seus textos, de fatos ocorridos na parte setentrional do território americano que estava sob controle português. Entretanto, a observação do número restrito desses relatos e dos dados neles contidos sobre as vivências das mulheres “não-Tupi” em contextos marcados pela guerra, e/ou eventualmente pelo confronto pontual, indicou a necessidade de conciliação entre a consulta das crônicas e a de outros documentos coloniais. Foram estes: as fontes manuscritas do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e os documentos da Coleção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL) e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ). Cada fonte verificada foi explorada minuciosamente, com o máximo de atenção aos mínimos pormenores que pudessem ser úteis à pesquisa realizada.

É preciso destacar que a documentação que embasou este capítulo foi ainda mais pulverizada em termos temporais, etnológicos e espaciais do que a utilizada nos capítulos anteriores. Foram averiguados documentos cujas datas vão desde o último quartel do século XVI ao terceiro do XVIII, os quais deram conta de variadas sociedades indígenas e que acabaram trazendo à tona também as inter-relações entre esses nativos e os estrangeiros, vindos de diversos locais da Europa, que visitaram ou se estabeleceram na América Portuguesa. Tais registros informaram sobre uma pluralidade de experiências das indígenas dos grupos “não-Tupi” em embates variados, cujas ocorrências se desenrolaram igualmente em localidades diversas, lugares esses que variaram entre a antiga Capitania de Ilhéus e a do Piauí passando pelas Capitânicas de Pernambuco e do Rio Grande. Além disso, as índias que se envolveram nesses enfrentamentos e suas respectivas comunidades possuíam, muitas vezes, língua, estrutura sociopolítica e expressões culturais diferentes, o que ocorreu devido à denominação “Tapuia” abarcar uma grande diversidade de populações e culturas indígenas.

Para alguns estudiosos, as narrativas dos cronistas não apresentariam claramente às mulheres “Tupi”, principalmente as Tupinambá, como tendo um papel importante nas ocasiões que precediam guerras e outras situações envolvendo violências, especialmente no que tange a incitação da vingança e da belicosidade aos indivíduos que lhes eram próximos. Em momento anterior se demonstrou que existiria ao menos um indicativo sutil, que constaria do relato de Yves D’Evreux, o qual contradiria essa percepção sugerindo que haveriam ocorrido algumas atuações femininas no incentivo do vingar e do “pelejar”. No que se refere às indígenas dos povos conhecidos pela expressão “Tapuia” foi consultada uma crônica que construiu uma representação dessas nativas evidenciando, com palavras mais enfáticas que as usadas no mencionado fragmento da narrativa de Evreux, um vestígio da importância dessas índias no estímulo ao ímpeto vingativo e belicoso de sua comunidade. Essa seria a de Gaspar Barléu, cronista que tratou do período da atuação da Companhia das Índias Ocidentais na área das Capitanias do Norte da América Portuguesa e que teve sua obra publicada em 1647.

Emprega-se aqui o registro de Barléu com a cautela de expor seu contexto e as limitações impostas ao seu autor pelas condições da produção desse documento histórico. Segundo Jean Marcel Carvalho França, esse autor era “[...] um professor do Athenaeum Illustre que nunca pisara no Brasil mas que tivera acesso aos arquivos pessoais de Maurício de Nassau e entrevistara vários membros de sua comitiva [...]” (FRANÇA, 2012, p. 76). Essa informação sobre as circunstâncias de redação do texto desse cronista impôs um olhar com ressalvas para suas representações das mulheres, sociedades e culturas indígenas, contudo, esse esclarecimento não as invalidou de todo como tais. Caberia então rememorar nossa compreensão desses registros sobre as nativas: esses representaram e apresentaram as índias sob uma ótica própria, de matriz europeia, e foram os que puderam chegar aos pesquisadores.

Tratando dos “Tapuia” que aparentemente tiveram maior contato com os estrangeiros da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), os índios comandados pelo “[...] morubixaba Janduí [...]” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 261), Gaspar Barléu expôs algumas informações sobre como esses “naturais da terra” habitavam, comiam, guerreavam, se comportavam, enfim, a respeito de seu modo de vida (BARLÉU, 1974 [1647], p. 260-269). Para mencionar um relato sobre o denominado “Brasil Holandês” que Carvalho França insinuou como mais confiável, o que se deu pelo autor haver constatado que tal viajante alemão passou nove anos nas terras americanas ocupadas pelos neerlandeses (FRANÇA, 2012, p. 75-76), vale destacar que Nieuhof apontou Janduí como chefe dos “[...] Tararijou, muito conhecidos nossos.” (NIEUHOF, 1981 [1640-1649], p. 355). Na referida exposição feita por Barléu, foi comentado o seguinte sobre a belicosidade do grupo e a postura de suas mulheres com relação

ao ímpeto guerreiro, sendo essa a passagem do cronista que nos interessa no momento por expor atuações das nativas “Tapuia” nos instantes precedentes aos confrontos:

Para êles é glorioso porfiar na luta e no embate das lanças. O fim de quem a êle assiste é o prazer, principalmente dos amantes. *As mulheres se pronunciam sôbre o valor de cada um e sôbre a vitória.* Achando-se, desarte, próximos os penhores da contenda, são [as índias] *os estímulos da peleja, as pregoeiras da bravura e as servidoras dos manjares.* Não obstante, afastaram-nas dos acampamentos os romanos, porque prolongam a paz com a moleza e a guerra com o mêdo. (BARLÉU, 1974 [1647], p. 262, grifos nossos).

Nesse trecho do texto de Barléu foram destacados dois aspectos que estariam atrelados às representações das nativas dessa comunidade “Tapuia” que seria comandada por Janduí, ou seja, como essas personagens históricas se acham registradas e recriadas por esse autor. Essas particularidades se encontram, basicamente, nas duas primeiras frases que se referiram a essas mulheres, as quais deram ênfase às índias como as protagonistas do estímulo aos guerreiros, aquelas que discursavam sobre o valor deles, a bravura e a vitória, estimulando-os à “peleja”, além de tê-las apontado sutilmente como as fornecedoras da alimentação nesse instante prévio ao enfrentamento. Um breve comparativo deve ser feito, logo a seguir, do que foi apresentado nesse fragmento no que tange ao papel de exortar aos pretensos combatentes nos instantes precedentes às guerras e a quem ele era pertinente entre os “Tupi”, uma vez que, nesse registro relativo ao grupo do chefe Janduí, o mesmo é atribuído às indígenas.

Para os grupos “Tupi”, notadamente os Tupinambá, tal função foi representada em algumas crônicas como pertencente àquele “[...] que o julgam mais hábil e valente [...]” escolhido para chefe (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 228), como registrou Claude D’Abbeville, e aos líderes ou principais indígenas, seguindo o que apontaram os escritos de Gabriel Soares de Souza, Ambrósio Fernandes Brandão e Vicente do Salvador (BRANDÃO, 1997 [1618], p. 226; SALVADOR, 1982 [1627], p. 84-85; SOUZA, 2000 [1587], p. 245). Percebe-se que, a despeito da desconfiança que o escrito de Barléu inspirou, constava de sua narração mais uma representação de funções atribuíveis às mulheres indígenas em suas atuações no âmbito da guerra, consistindo esse em um ponto que diferenciaria essas indígenas coloniais e suas comunidades das nativas “Tupi” e de seus respectivos povos. Se essa não se configura, de maneira segura, como pista de uma provável especificidade sociocultural que acenou para a diferenciação dessas populações, ao menos consistiu em indício que chegou até

nossos dias que deu a ler – para nos inspirar em conceitos e palavras de Chartier – uma diferença nos modos como essas distintas sociedades e culturas foram percebidas.

Outro dos trechos da narrativa de Gaspar Barléu, dedicado a uma desinteligência entre índios, mostrou ser uma significativa fonte de informações sobre situações vivenciadas e ações praticadas pelas mulheres Tapuia nos contextos de guerras e/ou violências físicas, disponibilizando representações importantes de algumas experiências dessas índias nos instantes iniciais das lutas. Esse fragmento de texto tanto trouxe alguns indícios do envolvimento de uma mulher nativa como “pivô” e “vítima” do embate, quanto revelou pistas da atuação efetiva de outras nativas logo no início da contenda. O autor narrou nesse trecho a armação de uma ofensiva por parte de um principal indígena Tapuia contra outro, no caso, de Janduí e seus subordinados contra Juckerí e seu grupo, não ficando claro no documento se esses eram chefes de diferentes grupos de um mesmo povo ou de povos distintos. Nessa parte ainda foi feita menção ao fato descrito constar dos textos “[...] do alemão João Rabí [...]” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 269) – ou Jacob Rabe, cujo sobrenome, segundo Ronaldo Vainfas, também seria grafado Rabbi ou Raby (VAINFAS, 2008, p. 50) –, que teria vivido na “terra dos Tapuias” para aprender a língua desses indígenas.

O escrito de Barléu informou que, nesse tempo, o “[...] rei dos tapuias, Janduí, amava a filha, casadoira e formosa, de um magnata vizinho – Juckerí.” Foi narrado que Janduí haveria pedido a jovem em casamento e Juckerí a teria negado, o que provocou ressentimento por parte do famoso maioral e de seu povo contra esse índio e o grupo de nativos que ele liderava. Registrou o cronista que, tendo esse principal dissimulado sua mágoa, resolveu simular amizade e ir convidar “[...] Juckerí com tôda a nação para um certame recreativo, e ele, sem suspeitar o ardil [...]”, acabou acreditando que o convite para a disputa era amistoso e desceu “[...] à arena para a luta.” Narrou o autor que, enquanto os principais indígenas “[...] se abraçavam para brigar, as mulheres do exército de Janduí voaram furibundas contra os cabelos dos outros [índios de Juckerí] e, apanhando-os incautos e detendo-os pelas guedelhas [cabeleiras], expuseram-nos à crueldade e à chacina dos seus.” Disse o cronista que haveria sido dessa maneira que “[...] o rei [Janduí] arrebatou, com violência e com crime, a donzela que não pudera conseguir pedindo-a.” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 269).

Nesse registro percebe-se que as mulheres indígenas estiveram sendo representadas e apresentadas de três maneiras. A negativa da entrega da filha de Juckerí a Janduí como esposa foi indicada como causa desencadeadora desse enfrentamento, logo, essa mulher aparece como um dos “pivôs” da luta. Do mesmo modo, indicou-se que a citada índia fora sequestrada na ocasião, o que a colocou como uma de suas “vítimas”. Por sua vez, as Tapuia apontadas

como pertencentes ao “exército” do “rei” Janduí surgiram no relato se envolvendo no corpo a corpo do combate, dando o pontapé inicial nas ações de confronto. Vale ressaltar igualmente que tal fragmento referiu-se a uma situação de conflito dentro de uma conjuntura maior de guerras, no caso, a ocupação neerlandesa – ou holandesa – nas Capitanias ao Norte da América Portuguesa, permeada por batalhas realizadas para sua efetivação e pela chamada “Guerra de Restauração”, empreendida pelos luso-brasileiros em prol da expulsão dos neerlandeses. Nesse instante, foi possível notar que a valorização das minúcias dessa fonte colonial permitiu observar um pouco a complexidade e a multiplicidade de suas possibilidades interpretativas.

Um fragmento do relato *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, escrito pelo francês Martinho de Nantes, permitiu perceber indícios do envolvimento de uma “Tapuia” em um embate entre índios “*aramurus*”<sup>21</sup> (ou seriam Pankararu?), expondo-a simultaneamente como “pivô” e “vítima” das circunstâncias. Tal crônica foi publicada em tempo pouco posterior à expulsão dos neerlandeses que ocupavam algumas das Capitanias ao Norte da América Portuguesa, por volta de 1706. Jean Marcel Carvalho França e Ronald Raminelli informaram que sua narrativa dataria de quando o missionário atuou em uma das aldeias de índios Cariri do sertão do São Francisco, havendo ele se envolvido inclusive em querelas com potentados locais como o pecuarista Francisco Dias D’Ávila, o que se deu entre 1617 e 1687, época coincidente com a “Guerra dos Bárbaros” (FRANÇA; RAMINELLI, 2009, p. 107).

Os últimos anos do momento que Nantes estaria atuando na América Portuguesa coincidiriam, aproximadamente, com tempo apontado por alguns estudiosos como o início do conjunto de combates, entre índios e colonos, que ficaram conhecidos através da expressão acima citada. Maria Idalina da Cruz Pires indicou que esses embates se iniciaram por volta do “[...] último quartel do século XVII [...]” (PIRES, 2002, p. 57), enquanto Pedro Puntoni estudou as batalhas que compuseram “[...] as Guerras no Recôncavo Baiano (1651-1679) [...]” como marco inicial deles (PUNTONI, 2002, p. 13).<sup>22</sup> Contudo Ricardo Pinto de Medeiros compreendeu essas guerras, que ficaram conhecidas na historiografia como “Guerra dos Bárbaros”, de maneira mais ampla. Para esse autor, tal denominação agrupou vários conflitos decorrentes do contato interétnico envolvendo povos indígenas contra e a favor dos colonizadores em diferentes conjunturas, enfrentamentos esses que aconteceram durante todo

---

<sup>21</sup>Nantes menciona a existência de indígenas conhecidos pelo nome de “*aramurus*” em três diferentes fragmentos de sua narrativa (NANTES, 1979 [1707], p. 02; 22; 34).

<sup>22</sup>O livro de Puntoni abordou a temática das chamadas “Guerras no Recôncavo Baiano” dedicando um capítulo específico a esses embates (PUNTONI, 2002, p. 89-122).



o período colonial na porção setentrional da América Portuguesa e que se intensificaram no decurso da ocupação do sertão e implantação dos currais de gado (MEDEIROS, 2000, p. 19).

Em fragmentos da narrativa de Martinho de Nantes, o religioso abordou algumas tensões envolvendo colonizadores do sertão, missionários e índios, acabando por permitir perceber alguns indícios de situações vivenciadas e ações praticadas por nativas não-Tupi em “pelejas” e demais “escaramuças”. Um dos trechos que representaram e apresentaram experiências dessas mulheres nessas circunstâncias de conflito foi notado na chamada “*Segunda Relação*”. Esse se acha na parte dedicada a relatar os perigos enfrentados por Nantes e seu irmão de ordem, o capuchinho Anastácio D’Audierne, durante a primeira estadia desse cronista na aldeia dos “*aramurus*”, situada no local denominado Pambu (NANTES, 1979 [1707], p. 50), onde Audierne estabeleceu-se em missão. A estada de Nantes naquela aldeia teria durado dois meses ou pouco mais (NANTES, 1979 [1707], p. 35).

O trecho a ser citado do relato de Martinho de Nantes registrou a ocorrência de um desentendimento entre os nativos, no qual ambos religiosos referidos haviam tentado intervir para separar e provocado, através dessa interferência, uma sedição contra eles mesmos. Relatou o catequista que, apaziguados os ânimos dos índios contendores, se partiu para cuidar dos feridos que tinham resultado dessa luta, havendo esse autor informado ainda que “[...] não morreu senão uma mulher que havia recebido três flechadas e duas facadas: ela havia sido a causa do conflito.” (NANTES, 1979 [1707], p. 34-35). Interessante observar que esse capuchinho apontou essa índia como tendo sido a causadora do tumulto sem dar maiores detalhes sobre sua culpa ou o que o motivou. Interessa ainda destacar que esse excerto do texto de Nantes possibilitou expor, por meio de seus detalhes e das possibilidades interpretativas por eles proporcionadas, novas pistas da complexidade das representações sobre situações vivenciadas e ações praticadas pelas mulheres indígenas das sociedades não-Tupi ou “Tapuia” em conjunturas de guerras e conflitos mais pontuais, assim como aconteceu no fragmento extraído de Barléu.

Como se sabe índios e não-índios – consistindo esses últimos em brancos nascidos na Europa ou em solo colonial, mamelucos, mulatos e negros – se confrontaram em diversos momentos nas Capitânicas situadas ao Norte da América Portuguesa. Tais combates, algumas vezes, se iniciavam em ataques dos nativos aos colonos e, em outras, por investidas dos colonizadores contra os indígenas, estando os novos povoadores interessados, em muitas dessas ocasiões, em vingar uma agressão anterior dos autóctones, adquirirem cativos entre eles e/ou explorar as terras ocupadas pelos “naturais” da terra. Mesmo quando uma ou mais comunidades Tapuia estavam pacificadas junto aos colonizadores, não era incomum que os

interesses citados se tornassem motores para a geração de conflitos nos quais, corriqueiramente, nativas eram mortas, raptadas e/ou tornadas cativas.

Os confrontos contra os índios poderiam ser extraoficiais, sem a anuência ou legitimação dada pelos administradores da colônia, ou mesmo um combate oficializado, como no caso das guerras autorizadas oficialmente e/ou legitimadas junto às autoridades coloniais e metropolitanas, as quais ficaram conhecidas pela designação de “guerra justa”. Indicou Luiz Felipe de Alencastro que a “guerra justa” seria “[...] consentida e determinada pelas autoridades régias, por períodos limitados, contra certas etnias.” (ALENCASTRO, 2000, p. 119), enquanto Beatriz Perrone-Moisés apontou que os reis portugueses cercearam paulatinamente a possibilidade da declaração desse tipo guerra contra os indígenas. Disse a autora que esses monarcas chegaram a determinar que seriam justas somente as guerras que o rei declarasse, de próprio punho, como tais, sendo exigidos invariavelmente para tal fim “[...] testemunhos, documentos e pareceres que comprovem as causas alegadas para tal declaração.” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124). Foi da massa documental gerada para cumprir essas exigências que obtivemos algumas das fontes analisadas nesse estudo.

Devido a alguns dos documentos consultados serem produzidos dentro debate dos administradores da colônia em torno da autorização e/ou legitimação das “pelejas” contra os indígenas e do reconhecimento desses embates como “guerras justas”, as discussões relativas à legitimidade de determinados ataques aos nativos foram uma constante na documentação administrativa investigada. Perrone-Moisés esclareceu que as guerras contra os nativos eram comumente uma questão controversa, sendo essas feitas “[...] no contexto de uma discussão acalorada acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros [...]” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 125). Nessas fontes percebeu-se que essas ofensivas nem sempre ganhavam legitimidade dos que administravam as Capitânicas ao Norte da América Portuguesa, sendo mesmo repreendidas pelos governantes quando percebidas como injustas e/ou desinteressantes, haja vista poderem romper acordos e alianças estabelecidos com os indígenas e possibilitarem a criação de tensões que afetariam os moradores vizinhos aos locais habitados por esses autóctones.

Dois documentos administrativos a serem debatidos se ligam a esse problema dos combates iniciados contra nativos que poderiam, ou não, ganhar anuência da administração colonial. Estes registros expuseram algumas situações às quais as mulheres indígenas estariam sujeitas desde o início das guerras e no desencadeamento de conflitos mais pontuais durante o período colonial, tendo tais escritos proporcionado relatos de momentos de transição entre a paz e o embate ao noticiar duas diferentes investidas dos colonizadores a grupos indígenas

que estavam pacíficos. O primeiro documento a ser exposto deu notícias de uma ofensiva dos subordinados de Domingos Jorge Velho a índios que se encontravam em pazes, investida essa que resultou em alguns prisioneiros “Tapuia”, entre eles a mulher de um “capitão” indígena. A segunda fonte a ser abordada disse respeito a um ataque da tropa do Coronel Antônio da Rocha a outro grupo pacífico, o qual culminou em mortes e índios e índias cativos. Ambas as fontes que serão empregadas na sequência dessa discussão podem ser entendidas como conectadas ao contexto das variadas e heterogêneas lutas da chamada “Guerra dos Bárbaros”.

Essa compreensão contextual desses documentos se formou a partir da consulta aos estudos de Maria Idalina da Cruz Pires, Pedro Puntoni e Ricardo Pinto de Medeiros. A citada autora apontou que as “pelejas” da “Guerra dos Bárbaros” se desenvolveram “[...] durante a segunda metade do século XVII e início do século XVIII.” (PIRES, 2002, p. 17). Já Puntoni, mesmo delimitando os embates desse episódio entre 1651 e 1704, esclareceu que essa denominação única se referiria a “[...] uma série heterogênea de conflitos [...]” (PUNTONI, 2002, p. 13) e incluiu em sua análise a atuação “[...] do terço dos paulistas no sertão do Rio Grande, entre 1699 e 1716.” (PUNTONI, 2002, p. 18).<sup>23</sup> Segundo o autor, tais conflitos se deram “[...] do leste do Maranhão até o norte da Bahia (ou seja, o vale do São Francisco) englobando parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco.” (PUNTONI, 2002, p. 13). Enquanto Medeiros, como foi explicado, entendeu a dita guerra como homogeneização historiográfica de variadas guerras coloniais contra diversos grupos indígenas, predominando entre esses povos os do “sertão”, unificação essa que proviria do uso de documentos que citaram esses nativos pelo nome “bárbaros” (MEDEIROS, 2000, p. 19).

A primeira fonte a ser abordada não citou, de maneira precisa, a denominação do grupo indígena tratado centralmente nela, mencionando apenas o nome de um de seus líderes e se referindo a essa comunidade como “Tapuia”: trata-se da carta de 14 de dezembro de 1696 do Governador-Geral, Dom João de Lencastro, ao Mestre de Campo Domingos Jorge Velho. Na correspondência Jorge Velho foi admoestado com relação ao ataque cometido, no riacho dos Cabaços, por alguns paulistas do seu Terço “[...] em um rancho, donde estavam os bárbaros de que é capitão o Paxicú; e entre outros lhe captivaram a mulher [...]”. Lencastro alertou ao Mestre de Campo que “[...] se temia alguma revolução nas aldeias, com que o Paxicú se levantara [...]”. Outra postura repreendida aos seus homens foi a de terem dito ao Capitão-Mor daqueles distritos que possuíam “[...] ordem de sua Magestade que Deus guarde para captivarem todo o Gentio [...]” que não estivesse batizado nem aldeado, isso quando

---

<sup>23</sup>Há um capítulo no livro de Pedro Puntoni que buscou aprofundar a questão da atuação do Terço dos Paulistas na chamada “Guerra dos Bárbaros” (PUNTONI, 2002, p. 241-282).

essa autoridade disse para que parassem de se “[...] divertir de Captivarem aquelles Tapuyas, que estavam de paz com os brancos [...]” (DHBN-RJ, 1937, v. 38, p. 425-426).

Ainda nessa correspondência, o então Governador-Geral exigiu que a suposta ordem lhe fosse apresentada para que ele a visse, e, se essa inexistisse, que Domingos Jorge Velho recolhesse os indivíduos que estavam sob comando e ordenasse a eles que restituíssem “[...] logo ao Paxicú sua mulher [...]”. Essa autoridade também ordenou ao Mestre de Campo e seus subordinados através desse escrito que esses não mais inquietassem, de nenhum modo, às “[...] nações Carinayos, Jacôs Paraquiôs e a do mesmo Paxicú; pelo damno que pode resultar de se fazerem inimigos dos brancos, com quem estão de paz.” Ao concluir a carta, Dom João de Lencastro advertiu-o de que “[...] a guerra que Sua Magestade manda fazer a Vossa Mercê, é aos negros dos Palmares, e não aos bárbaros amigos dos brancos que em sua defesa se oppõem aos que lhe vêm fazer hostilidades.” (DHBN-RJ, 1937, v. 38, p. 425-426).

Nessa fonte, de periodicidade compatível com dois estudos verificados sobre a denominada “Guerra dos Bárbaros” e que tratou da “Guerra dos Palmares”, vimos um dos documentos que permitiram ler vivências das indígenas na passagem da estabilidade da paz à possibilidade da guerra, permitindo-nos saber do rapto da índia esposa do “capitão” Paxicú pelos homens de Domingos Jorge Velho. Seu texto ainda possibilitou observar que não eram todas as ofensivas iniciadas contra os índios que adquiriam legitimação das autoridades coloniais, e que essas levavam em conta os riscos das rupturas de alianças ou acordos negociados com os povos nativos ao decidir considerar esses ataques dos colonizadores como ilegítimos e repreender a quem os praticasse. Em dois momentos desse escrito se percebeu o temor de que esses índios Tapuia pudessem se tornar inimigos dos brancos e se revoltarem provocando danos, e, além disso, em ao menos um trecho dele nota-se a cautela em evitar perder o auxílio deles para a defesa dos colonos contra possíveis inimigos.

O segundo documento anunciado, de novembro de 1709, consiste em uma Carta do Rei D. João V ao Governador de Pernambuco, Sebastião de Castro Caldas. Nele se registrou que “[...] o mestre de campo do terço do Açú [...]”, negociando com os índios, teria acertado “[...] com os maiores de um rancho do gentio Panacú Açú [para que esses] fossem conduzir a sua gente para se aldear [...]”. Todavia, a mesma correspondência indicou que os planos de dar padre para doutrinar esses Tapuia e empregá-los a serviço do rei e em favor dos brancos utilizando-os, inclusive, “[...] contra os mais tapuias inimigos [...]” foram interrompidos. Isso se deu quando “[...] uma tropa do coronel Antônio da Rocha [...]”, investindo sobre esses índios, “[...] lhes matara mais de oitenta e cativara 200 sendo a maior parte mulheres e rapazes por não poderem fugir.”. Nota-se ainda nesse escrito que o coronel Antônio da Rocha

havia se defendido da acusação desse ataque afirmando que não sabia do trato estabelecido com os nativos e que esses se encontravam muito ao sertão (AHU, cód. 257, fl. 273v).

Não foi somente essa carta que mencionou tal ofensa aos índios e índias desse grupo. Essa ofensiva também foi abordada em uma Portaria, de fevereiro de 1713, que haveria sido levada pelo Auditor Geral João Marques Bacalhau para o Rio Grande devido a sua incumbência em devassar, isto é, investigar, a guerra que o coronel Antônio da Rocha Bezerra tinha dado aos indígenas Panacú Açú. Por meio desse documento o então Governador de Pernambuco, Félix José Machado de Mendonça Eça Castro e Vasconcelos, deu duas ordens, sendo a primeira delas a de se empreender averiguação sobre se a “peleja” fora justa ou não. Enquanto isso, a segunda dessas determinações do administrador exigia que se fosse procurar descobrir quem “[...] eram os vaqueiros que cometeram o excesso de matarem e cativarem o gentio que ia se sitiar com sua bagagem e mulheres por ordem do mestre de campo do terço do Açú que antes tinha dado palavra de paz ao gentio.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 124).

Outra fonte manuscrita pode ser considerada em circunstâncias de contextualização e interpretação semelhantes às das duas fontes acima mencionadas, tanto no que tange a se correlacionar aos confrontos homogeneizados sob a denominação de “Guerra dos Bárbaros”, quanto por trazer representações que expuseram indícios de vivências das nativas “Tapuia” nos momentos de passagem da paz à guerra. Esse manuscrito constaria do mesmo códice do Arquivo Histórico Ultramarino que um dos anteriores, consistindo o documento em uma Carta Régia de março de 1711 do Rei D. João V ao Capitão-Mor da Paraíba, João Maia da Gama, a qual expôs o aprisionamento de mulheres entre os índios Icó.

No texto dessa correspondência foram tratados diversos tópicos referentes às providências a serem tomadas com relação a vários fatos ligados, na época, aos indígenas que habitavam a Capitania da Paraíba. Um desses assuntos tratados na carta consistiu na realização de uma devassa “[...] ao sertão dos tapuias [...]”, tendo o rei mandado castigar índios e soldados considerados culpados, sendo outro deles o repasse da ordem para dar posse aos nativos Panati das terras que lhes eram destinadas e onde os moradores das Piranhas não queriam consentir que se estabelecessem. Através desse escrito o monarca português ordenou igualmente que fossem presos, naquela área da colônia, vinte homens que estariam associados a uma “[...] certa nação de tapuias fazendo mortes e insultos e sendo couito de escravos fugitivos [...]” (AHU, cód. 257, fls. 312/312v).

Por fim, foi ordenado na citada correspondência pelo Rei D. João V que se castigasse às “[...] pessoas que com a bandeira do Apodi não só vexaram os índios Icó que se achavam aldeados e em paz no rio do Peixe, mas também lhes cativaram as mulheres e alguns meninos

[...]”, os quais também deveriam ser restituídos (AHU, cód. 257, fls. 312/312v). Correlata a essa ofensa aos indígenas Icó, a qual fora feita mesmo estando os índios aldeados e pacíficos, há ainda outro comunicado por carta realizado pelo monarca português ao capitão-mor da Paraíba, João Maia da Gama, manuscrito esse de junho de 1716. Nesse escrito, sua majestade ordenava a esse administrador colonial o envio da devassa, tirada no sertão, dos danos e mortes “[...] que fizeram os tapuias da nação Icó e também do que se executou com eles depois de aldeados cativando-lhes suas mulheres e filhos.” (AHU, cód. 258, fls. 123v/124).

Explicamos previamente que os embates dos colonizadores contra os índios podiam acontecer mesmo quando esses estavam em paz, podendo ocorrer extraoficialmente, não possuindo autorização ou legitimação junto às autoridades, ou se enquadrando como “guerra justa”, detendo consentimento dos administradores coloniais ou adquirindo deles o reconhecimento de sua legitimidade. Caberia então discutir uma fonte que disse respeito a essa questão, a qual permitiu entrever uma situação vivenciada por mulheres “não-Tupi” possivelmente no início de uma “peleja” promovida em combate a certos grupos ditos “Tapuia”. Coincidentemente, tal escrito registrou essa circunstância em um instante de decisão sobre se a guerra realizada poderia se enquadrar entre as chamadas “guerras justas”.

O Assento da Junta das Missões de setembro de 1712 foi o documento referido, podendo ser percebido esse texto como uma das fontes relativas à conjuntura do avanço da colonização pelos sertões das Capitanias ao Norte da América Portuguesa e dos múltiplos e heterogêneos conflitos compreendidos na designação “Guerra dos Bárbaros”. Seguindo o que seu texto evidenciou, as dúvidas a respeito se a investida bélica contra os povos indígenas citados nele poderia ser considerada justa engendraram-se exatamente por uma notícia correlacionada às índias de uma das nações envolvidas e ao princípio dos combates envolvendo esses “naturais” da terra. De antemão adverte-se que, no final deste capítulo, mais dois outros documentos referentes a esse mesmo embate serão trazidos à tona e discutidos.

Esse documento da Junta das Missões expôs a deliberação sobre se a guerra “[...] que se fez ao gentio da nação Jandoim, Caboré e Capela [...]” haveria sido justa, estando então “[...] legitimamente cativos todos os que foram aprisionados [...]”. Como exposto, Beatriz Perrone-Moisés assinalou que as guerras contra os nativos eram realizadas, muitas vezes, durante uma discussão acalorada acerca de sua justiça (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 125), sem ter ainda a legitimação dos governantes. Na fonte em tela, as incertezas com relação à legitimidade dessa guerra proviriam do conhecimento de que foram feitas “[...] algumas vexações e injustiças [...]” a esses indígenas, “[...] cativando-lhe o mulhierio que levaram para as minas [...]”. Seria, portanto, o mencionado acontecimento um dos possíveis motores

do início da rebelião dos Janduí e Caboré e das hostilidades feitas por eles aos colonizadores, nativos esses que conseguiram a aliança nessa revolta dos “[...] da Capela com o receio da mesma injúria [...]”. Esse escrito registrou igualmente que houve uma determinação tomada na ocasião para que se tirasse devassa do caso (BNL-PBA, cód. 115, fl. 35).

Consultando outro dos documentos do começo do Século XVIII que registraram enfrentamentos entre índios e colonizadores, ou seja, em período coincidente com os dos embates agrupados sob a denominação “Guerra dos Bárbaros”, foi possível expor mais casos de morte e cativo de índias em conflitos iniciados pela ofensiva de colonos a um grupo indígena que estaria, até aquele momento, pacífico. Na carta de 14 de fevereiro de 1715 do então Governador de Pernambuco, Félix José Machado de Mendonça, ao Juiz de Fora, observa-se esse administrador haveria sinalizado para a necessidade de se fazer uma devassa a respeito de haver-se matado e cativado “[...] debaixo de paz [...]” aos Tapuia nomeados nesse documento pelo termo “Jaguaribaras” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 262).

Félix José Machado de Mendonça registrou, nessa correspondência, que os citados indígenas teriam pedido as pazes na época que se encontrava “[...] governando a Capitania Plácido de Azevedo Falcão [...]”, havendo esses nativos se recolhido “[...] a Aldeia de S. Matias da dita Capitania [...]” em 30 de janeiro de 1714. Entretanto, esse governador informou no mencionado documento que, estando tais índios recolhidos, haveria investido sobre essa comunidade nativa “[...] uma tropa de nossas armas para prendê-los, por ordem do sobredito capitão Plácido de Azevedo, e mataram setenta e quatro tapuias de guerra e três mulheres e aprisionaram todos os mais.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 262).

Eis que o trecho citado no fim do parágrafo anterior noticiou o perecimento de muitos desses indígenas, incluindo de três “gentias” desse povo. Esse fragmento evidenciou também que havia acontecido o aprisionamento de sobreviventes do ataque pertencentes a esse grupo, estando provavelmente entre os prisioneiros algumas mulheres, embora a fonte não tenha exposto claramente nesse primeiro momento se haviam índias em meio aos apresados. Todavia, ainda nessa carta, Machado de Mendonça mandou que fosse averiguado se as pessoas que receberam os “[...] tapuias que aprisionaram nesta ocasião [...]” dispuseram-se para serem notificadas “[...] para os entregarem a todo o tempo que se lhes pedirem [...]”, sendo ordenada a averiguação dos “[...] que se cativaram na guerra que fez o cel. [coronel] João de Barros Braga.”. O governante enfatizou que “[...] os primeiros tapuias que quisera que se averiguassem se são bem ou mal aprisionados, vem a ser as duas cunhãs que me trouxe de joia o cap. [capitão] Plácido de Azevedo.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 262).

Como se pode observar, alguns dos documentos investigados para elaboração desse capítulo estavam permeados pelo processo de discussão e reconhecimento (ou não), por parte das autoridades coloniais, da legitimidade do cativo dos indígenas, tendo as informações a respeito das nativas “Tapuia” nas guerras surgido frequentemente ligadas aos registros desses debates. Na referida correspondência de Félix José Machado de Mendonça, o último dos trechos postos em evidência revelou que, no mínimo, duas indígenas foram reduzidas à condição de cativas na ocasião do ataque aos índios Jaguaribara ordenado pelo capitão Plácido de Azevedo. Conjugando as informações ofertadas nesse documento, ficou evidente que esse escrito expôs experiências de vida e de morte de cinco mulheres desse povo “Tapuia”, posto que se acha registrado na fonte que duas índias tinham sido cativadas e três assassinadas na ofensiva. Por fim, analisando essa carta do referido administrador colonial, deduz-se que esses fatos envolvendo tais mulheres indígenas aconteceram no início de um conflito, uma vez que antes dessa investida os Jaguaribara estariam pacíficos.

Concluídas as explanações sobre as fontes que registraram as vivências e ações das nativas de povos não-Tupi nos momentos antecedentes e no começo de guerras e confrontos mais restritos, iniciaremos a discussão das situações vivenciadas por essas índias no decurso dos enfrentamentos, o que se fará por meio da análise de textos de cronistas. Dentre todos os documentos consultados, o de data mais remota que sugeriu a participação ativa das mulheres Tapuia em guerras representando-as agindo diretamente no corpo a corpo da atividade bélica foi uma crônica de 1576, de autoria atribuída a Pero de Magalhães de Gândavo e que ficou conhecida sob o título de *Tratado da Terra do Brasil*. Segundo Jean Marcel de Carvalho França, esse cronista teria sido o responsável pelo “[...] primeiro livro português totalmente dedicado ao Brasil [...]”, no caso, o *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil* (FRANÇA, 2012, p. 95), apesar das controvérsias em torno da data do relato a ser citado, que pode ter sido anterior.<sup>24</sup>

O fragmento do escrito onde essa atuação feminina ficou evidenciada consiste naquele onde Magalhães de Gândavo resolveu tratar de “[...] certa nação de gentio que veio do sertão [...]” cujos membros sobreviventes, expulsos por outros nativos de suas terras originais, viviam andando pela região costeira situada desde a antiga Capitania de Ilhéus “[...] até junto do Espírito Santo [...]”. É provável que não tenha sido aleatória a opção desse cronista por dedicar um espaço no seu texto e um tanto de atenção para registrar algumas informações

---

<sup>24</sup>Em texto intitulado *Apresentação: Gândavo e sua história*, o qual introduz a edição consultada para este estudo das duas narrativas de Magalhães de Gândavo, Leonardo Dantas Silva expôs com base em Rodolfo Garcia que o *Tratado da terra do Brasil* pode ter sido redigido por volta de 1570 e 1573, antes da redação *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (DANTAS, 1995, p. XIII).



sobre esses indígenas, os quais, seguindo o que foi indicado na narrativa: “Chamam-se Aimorés [...]”. O relato indicou claramente que esse grupo de nativos vinha fazendo “[...] muito dano aos moradores depois que vieram a esta Costa e mortos alguns portugueses e escravos [...]” (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 07-09).

O fato acima citado aparenta ter interferido muito no foco de Gândavo na realização dos registros sobre essa população indígena. As descrições do autor referentes a esse povo foram bastante focadas em suas peculiaridades bélicas e menos atentas aos detalhes mais triviais da cultura e dos hábitos desses índios, sendo a respeito desse último aspecto indicado apenas que “[...] a língua deles é diferente dos outros índios [...]” e que não “[...] têm casas nem povoações onde morem [...]”. A primeira menção que surge aos utensílios empregados pelos Aimoré em sua crônica diz respeito a seus “[...] arcos muito compridos e grossos [...]” e as suas flechas (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 09). O relato concernente aos nativos dessa nação se caracterizou quase que totalmente por três preocupações básicas: destacar os prejuízos que esses indivíduos vinham causando à colonização das regiões por onde circulavam, fornecer a descrição das características físicas de seus membros para que se possa reconhecê-los e identificá-los e, em especial, relatar atentamente como guerreavam.

A prática da estratégia de guerra de emboscada – baseada em ataques inesperados – pelos índios Aimoré parece ter imprimido impactos significativos na mentalidade quinhentista e de matriz europeia de Magalhães de Gândavo. Essas impressões foram expressas textualmente em sua narrativa: “Não pelejam em campo nem têm ânimo para isso, põem-se entre o mato junto de algum caminho e tanto que passa alguém atiram-lhe ao coração ou a parte onde o matem e não despedem flecha que não na empreguem.”. Expressões como “à traição”, “gente traiçoeira” e “malícia”, as quais ocorrem nos relatos desse autor relativos ao exercício da guerra pela mencionada sociedade indígena, deixaram transparecer o quão a observação dessa modalidade de atividade bélica foi impactante. Em meio às palavras de Gândavo, conduzidas pela preocupação em descrever a maneira como esses indígenas guerreavam e contaminadas pelo estranhamento correlato ao modo como eles combatiam, surgiu a frase que fez menção às ações diretas das índias Aimoré nas guerras e aos artefatos utilizados por elas nas lutas. Foi essa a seguinte: “As mulheres trazem uns paus tostados com que pelejam.” (GÂNDAVO, 1995 [1573?], p. 09-10).

Outras representações contidas nas crônicas que ofereceram pistas de vivências das nativas Tapuia no decurso de guerras e conflitos pontuais foram referentes à época da presença, e atuação, da Companhia das Índias Ocidentais em áreas das Capitânicas ao Norte da América Portuguesa. Os mencionados registros foram do tempo em que Maurício de Nassau

administrava referido território, o qual estava ocupado por iniciativa da WIC, constando tais relatos da narrativa de Gaspar Barléu. No primeiro fragmento onde surgiu um desses indícios, essa crônica abordava o deslocamento de um grupo de índios Tapuia aparentemente interessados em auxiliar aos neerlandeses em razão da “[...] esperança de recobrem a primitiva liberdade [...]” e do ódio que muitos nutriam contra os portugueses, estando, entre esses nativos, mulheres e crianças (BARLÉU, 1974 [1647], p. 189).

Como se sabe os povos indígenas coloniais, de modo geral, costumavam migrar, mudar seus lugares de moradia frequentemente, havendo essas mudanças de local sido ainda mais constantes entre as sociedades conhecidas pela denominação “Tapuia” e sendo comuns as migrações dessas comunidades em virtude de confrontos e das políticas de rivalidades ou de alianças com outros grupos de índios. O que tornou registro de Barléu acima mencionado significativo, principalmente no que tange às “pelejas” e às experiências das indígenas nelas, foi que a movimentação desse contingente populacional teve como motivação uma decisão política dessa gente em favor do auxílio a um dos partidos de colonos europeus que ocupavam e disputavam, naquele momento, as terras que eles também habitavam. Nessa narração ficou evidente que a opção tomada por esses autóctones consistiu em aliar-se e ajudar ao lado neerlandês.

Informou Gaspar Barléu que, por volta da época dos combates entre forças neerlandesas e luso-brasileiras nas margens do rio Cunhaú e dois meses antes de uma armada espanhola – enviada em socorro dos luso-brasileiros – zarpar da Baía de Todos os Santos, “[...] desceram do sertão para o Rio Grande 3.000 tapuias com as mulheres e filhos.”. Destacou o autor a surpresa dele com as dimensões da iniciativa dos nativos, uma vez que “[...] antes disso [tais índios] não se tinham aproximado de nós em tão grande número e só em ranchos de uns vinte ou trinta”. Nessa narrativa, a importância da aliança obtida com esses indígenas pode ser notada, posto que o cronista enfatizou que esses índios Tapuia eram para os neerlandeses “[...] como um auxílio dado pela [Divina] Providência, pois ninguém pensava que naquela província se desdobrasse uma cena [semelhante] da guerra.” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 188-189).

O segundo instante do relato de Barléu que expôs indicativos de situações vivenciadas pelas índias Tapuia foi relativo aos acontecimentos imediatamente posteriores à migração desses indígenas para se juntarem aos indivíduos a serviço da WIC, encontrando-se logo depois do comentário desse autor sobre o envio de uma carta de Maurício de Nassau “[...] ao morubixaba Janduí [...]”. Vale informar, a título de esclarecimento, que tal correspondência destinava-se a solicitar a esse líder indígena que impedisse aos inimigos que haveriam

desembarcado próximo ao Rio Grande de abastecerem-se de água e mantimentos, solicitação essa que foi atendida por Janduí, que encaminhou seu filho “[...] com alguns tapuias para o forte de Ceulen [...]” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 189).<sup>25</sup>

No referido excerto do texto examinado, Gaspar Barléu registrou que se alistaram “[...] na milícia holandesa 2.000 homens, tapuias, (assim chamados do nome de sua nação) e outros índios [...]”, e, “[...] para prender a fidelidade dos tapuias com vínculos fortes [...]”, Nassau tratou de tomar providências. Apontou o cronista que o citado administrador “[...] mandou levar para a ilha de Itamaracá as mulheres e filhos deles e ser ali mui bem tratados.”. Seguindo o que foi exposto nessa narração: “O motivo dessa determinação foi dissuadi-los de desertarem, à vista dos seus mais caros penhores, caso a isso os aconselhasse por carta Camarão, o que realmente fez.” (BARLÉU, 1974 [1647], p. 189-190).

Pedro Puntoni afirmou que era uma prática instituída pelos bandeirantes paulistas, sendo essa muito comumente empregada, a de “[...] manter a ‘bagagem’ (como eram chamadas as crianças e mulheres dos tapuia que acompanhavam as marchas) como refém em um aldeamento ‘seguro’, enquanto os guerreiros cumpriam um recrutamento forçado em alguma expedição de guerra.” (PUNTONI, 2002, p. 207). Todavia, essa estratégia de reter em algum lugar as esposas e filhos dos guerreiros índios para evitar deserções entre eles não começou a ser executada com a atuação das tropas comandadas pelos colonos chamados por Puntoni de “paulistas”, como demonstraram os relatos expostos de Gaspar Barléu sobre as experiências de mulheres e crianças Tapuia nos enfrentamentos da denominada “Invasão Holandesa”.

Um trecho da *Relação da Viagem ao País dos Tapuias*, de Roulox Baro, mostrou um indício da realização de ameaças, por parte de um famoso principal indígena, a um grupo de nativos pelos quais ele nutria certo grau de rivalidade, intimidação a qual incluiu como alvos de uma possível violência prenunciada mulheres e crianças da comunidade que o contrariara. Tal ameaça se deu no tempo dos conflitos entre os europeus a serviço da WIC e os luso-brasileiros durante a ocupação holandesa nas Capitanias ao Norte da América Portuguesa, embates esses que também envolveram índios nos dois lados da contenda.

Essa conjuntura foi permeada por rivalidades dessas populações nativas com os estrangeiros de ambas as partes e entre as próprias comunidades indígenas. Nesse período de atuação da WIC na porção setentrional das terras americanas colonizadas pelos lusos, as inimizades e afinidades dos grupos de índios interferiam nas negociações de alianças com eles

---

<sup>25</sup>O “Forte de Ceulen” é a fortaleza da barra do Rio Grande, hoje popularmente conhecida pelo nome de Forte dos Reis Magos.

por parte do lado neerlandês e do luso-brasileiro, não sendo incomum que essas relações pesassem na decisão sobre o estabelecimento de uniões com um dos partidos. A interferência dessas influências parece ter alguma conexão com a iniciativa do autor da referida narrativa, datada de 1651, em registrar essas ameaças. As informações que foram obtidas sobre Baro provieram de França e Raminelli: “[...] Roulox Baro foi intérprete, embaixador ordinário da Companhia das Índias Ocidentais [...]”. Para esses autores, sua obra conteria “[...] valiosas observações sobre a cultura material e social dos índios radicados no sertão do Nordeste.” (FRANÇA; RAMINELLI, 2009, p. 61). Esse relato também conteria informações provindas das atividades de Jacob Rabbi.<sup>26</sup>

Abordando o registro de Roulox Baro que nos interessa agora, foi observado que o cronista tratou nesse trecho da visita de “[...] um capitão dos tapuias, chamado Vvariju [...]” ao chefe Janduí, a qual aconteceu logo após Vvarijou ter vindo “[...] da caça aos inimigos [...]”. Esse cronista relatou que o maioral haveria indagado ao citado “capitão” indígena o motivo de sua viagem, o que esse índio respondeu dizendo que foi ao seu encontro por haver se perdido no caminho que deveria seguir para encontrar Paicu (ou Paiacu), outro conhecido principal de índios que o tinha convidado a sua presença. Narrou o autor que Janduí disse a Vvariju que esse deveria ter trazido para ele também os “presentes” que Paicu o entregara, porém o visitante logo se justificou afirmando ter acreditado que tal entrega não seria necessária, pois os índios companheiros de Paicu lhe teriam assegurado que haviam estado na presença daquele chefe e sabiam de seu desejo em recebê-los (BARO, 1979 [1651], p. 101).

Na narrativa de Baro foi indicado que Janduí desmentiu ao que foi informado a Vvariju dizendo que Paicu e seus homens tinham enviado para ele apenas “[...] alguns presentes por brasileiros [...]”, os quais esse principal acabou recusando-se a receber querendo que esses índios viessem todos encontrá-lo e trouxessem o restante dos objetos que deveria ser-lhes destinados. O chefe não tardou a perguntar ao “capitão” nativo se esses índios teriam entregado algo a ele, o que Vvariju respondeu dizendo que tinha recebido facas e machados. Tal resposta despertou a raiva desse maioral, provocando o seguinte grito: “– Ah! Traidores! Se eu estivesse agora ao pé do Rio de Vvariju, daria cabo deles, com suas mulheres e filhos.” (BARO, 1979 [1651], p. 101). Finalizando a discussão desse fragmento da crônica, sublinha-se que nas entrelinhas do registro há um indicativo da possível presença de mulheres e crianças em grupos que viajavam para negociar a construção de alianças para as guerras,

---

<sup>26</sup>Segundo o que indicou José Honório Rodrigues na *Nota Introdutória* da edição averiguada por nós do relato de Baro, a narrativa desse cronista trataria “[...] também das atividades de Jacob Rabbi, intérprete dos tapuias antes de Baro [...]” (RODRIGUES, 1979, p. 09).

uma vez que sua leitura permitiu supor que as companheiras e filhos dos desafetos de Janduí estariam acompanhando-os.

Nos documentos administrativos também foram encontradas representações de vivências e ações realizadas por mulheres Tapuia durante as situações de conflito pontual em meios às guerras. Uma fonte, cuja datação corresponderia ao início do período usualmente utilizado como recorte para a denominada “Guerra dos Bárbaros”, traz indícios de raptos e possíveis indicativos de estupros dessas indígenas nessas ocasiões de enfrentamentos. A carta de D. Pedro II, Rei de Portugal, redigida em 13 de Janeiro de 1699 e encaminhada ao Governador de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, tratou de queixas que o então Bispo de Pernambuco teria dado a conhecer em documento discutido na Junta das Missões. Segundo a correspondência, soldados haviam tirado algumas índias, entre essas a filha de um principal, de “[...] uma aldeia junto ao Piaguhy [...]” o que teriam feito “[...] para usarem mal delas.” (AHU, cód. 257, fls. 7/7v). A informação do citado escrito de que o local de onde tais nativas foram retiradas situava-se junto ao Piauí levou à presunção de que elas seriam “não-Tupi”, posto que nessa região não viveriam grupos “Tupi” no tempo em que o registro foi produzido.

Uma ordem de 20 de outubro de 1720 consistiu em outra das fontes com subsídios sobre as presenças e participações das indígenas “Tapuia” no decurso de enfrentamentos. Embora seu texto não especifique quais as “nações” das nativas envolvidas, como ocorreu com o documento anteriormente citado, alguns indicativos referentes aos lugares onde estariam estabelecidos os índios solicitados para o embate, os quais foram encontrados na fonte mencionada e na documentação que lhe estava correlacionada, permitiram inferir que essas mulheres eram de povos “não-Tupi”. Esse documento destinava-se ao Capitão João Barbosa Rebelo, tendo sido redigido por João de Araújo e Azevedo, membro da Junta Governativa Provisória encarregada das funções do Governo-Geral do Brasil à época. Tal escrito mandava Rebelo providenciar “[...] logo os casais de Índios, e Índias solteiros de guerra que puder conduzir da Aldeia de Jerimuabo, e mais gentio daquela nação, para a Aldeia que o Excelentíssimo Senhor Marquês de Angeja, Vice-Rei que foi desse Estado, ordenou que se criasse no Piaguhy [...]”, isto é, no Piauí (DHBN-RJ, 1939, v. 44, p. 01-02).

A fonte citada registrou igualmente que, junto com sua ordem, o Capitão Rebelo teria recebido ordens “[...] do Padre Provincial de São Francisco e do Padre Presidente dos Capuchinhos Italianos para os Missionários de uma e outra religião que administram Aldeias no Rio de São Francisco, desde a de Curral dos Bois até a do Unhuum [...]” (DHBN-RJ, 1939, v. 44, p. 01-02). Esses documentos portados por Barbosa Rebelo, redigidos pelo Padre Provincial e pelo Presidente dos Capuchinhos, ao que tudo indica, serviriam para determinar

aos religiosos administradores dos estabelecimentos sítos às margens desse curso d'água que cedessem indígenas para que esses auxiliassem aos colonos em um enfrentamento aos “bárbaros” inimigos. E os nativos aliados que habitavam essa área nesse período não eram de povos “Tupi”.

A condução desses índios e índias possuiria como destino o referido local dos sertões a noroeste do Médio São Francisco, ou seja, o Piauí, tendo serventia para combater aos grupos de indígenas hostis aos colonos daquela área, isso durante confronto envolvendo algumas diferentes “nações” de Tapuia da região, no caso, “[...] a guerra dos bárbaros do Piaguhy.”. Um dos trechos da carta de João de Araújo e Azevedo ao Coronel Garcia de Ávila, de mesma data que a ordem para o Capitão Rebelo, indicou que as ordens para o envio de nativos das aldeias do São Francisco e imediações para sossegar “[...] o receio dos moradores, e as hostilidades dos bárbaros [...]” foram solicitadas por esse Coronel. Cada ordem foi direcionada para diferentes autoridades locais: o Capitão João Barbosa Rebelo, o Mestre de Campo Gonçalves da Costa Temudo, o Governador dos Índios Francisco Dias Mataroá, os Sargentos-Mores Francisco Xavier de Brito e Miguel de Abreu e Sepulveda, o Padre Provincial de São Francisco e o Presidente dos Capuchinhos Italianos de Nossa Senhora da Piedade (DHBN-RJ, 1939, v. 43, p. 362-363).

Parte do teor dessa correspondência a Garcia de Ávila expôs o objetivo central das ordens encaminhadas para o Padre Provincial e ao Presidente dos Capuchinhos, expondo assim mais registros que trazem indicativos da participação de mulheres Tapuia no decurso da mencionada guerra aos “bárbaros” do Piauí. Esses documentos serviriam para que ambos usassem de seu comando para mandarem os “[...] Missionários das Aldeias que administram darem delas os Índios solteiros capazes de guerra, e os casados que quizerem levar suas mulheres para o estabelecimento da nova Aldeia que se há de situar no Piaguhy [...]” (DHBN-RJ, 1939, v. 43, p. 362-363). Por sua vez, a carta de João de Araújo e Azevedo ao Sargento-Mor Francisco Xavier de Brito, datada do mesmo dia que os documentos citados acima, haveria o informado do envio de ordem ao Capitão João Barbosa Rebelo. Seu texto informava a Xavier de Brito o conteúdo do documento remetido a Rebelo, o qual incumbia esse Capitão de “[...] ajuntar das Aldeias do Rio de São Francisco os índios que forem capazes de guerra solteiros, e casados, os quais querendo levar suas mulheres consigo lhes não será impedido [...]” (DHBN-RJ, 1939, v. 44, p. 03-04).

A carta do Padre Antônio Machado, de dezembro de 1752, foi mais um dos escritos administrativos consultados que registraram experiências femininas desenvolvidas ao longo das guerras, e dela constou um registro peculiar relativo à experiência de uma nativa não-

Tupi. Essa correspondência tratava de assuntos variados. Foram eles: o levante de um tapuia que tentou matar esse religioso por “[...] não lhe querer dar um machado [...]”, a ordem de Jacinto Sampaio para que se “[...] fosse fazer guerra ao Acroá, inimigo do Gamela [...]” e alguns outros fatos pontuais desse confronto, além do encaminhamento do padre missionário Francisco Ribeiro a uma aldeia de índios Gamela. Sobre esse combate promovido contra os Acroá por Sampaio com a ajuda dos Gamela, o missionário afirmava ter “[...] receio de ser esta guerra malfundada; por ser mandada fazer a gentio que não estava sentenciado [...]”, embora tenha cedido para o senhor que a ordenou “[...] línguas, e guias, e gamelas de guerra para o acompanhar [...]” (BNL-PBA, cód. 621, fls 426/427).

No que tange especificamente a experiência pessoal feminina, retratada no mencionado documento em meio a esses confrontos, vale informar que ela disse respeito uma anciã, “[...] uma velha, que o dito Jacinto S. Payo trouxe preza [...]”. Haveria sido com essa prisioneira da guerra que o padre Machado, àquela altura um conhecedor de algumas palavras do vocabulário Gamela, tirou dúvidas sobre uma sua desconfiança relativa à rivalidade, a ligação sociocultural e a conexão histórica entre esse povo e os Acroá. Suas suspeitas geraram-se devido às informações que o missionário obtivera dos “línguas”, isto é, daqueles que atuavam como tradutores dos indígenas no período colonial, de que “[...] o inimigo do Gamela é Acroá só no nome, e na verdade não é [ou são] senão uns parentes dos Gamelas, de sua mesma língua e costumes [...]” (BNL-PBA, cód. 621, fls 426/427). Ao que parece, a idosa confirmou suas desconfianças.

Foi observável que, através desse escrito antigo, foram passíveis de serem apreendidas importantes percepções a respeito da velha índia, do conflito ocorrido, dos povos indígenas envolvidos e dos colonizadores da região. Esses entendimentos, obtidos de suas linhas e entrelinhas, somente se permitiram alcançar empregando-se a atenção aos detalhes do texto, os quais ofertaram uma série de informações dentro de uma polifonia interpretativa adquirida somente com a leitura atenta dessa fonte. Essa possibilitou notar que o documento informava, simultaneamente, sobre o apresamento de uma mulher numa “peleja”, a vivência dessa circunstância de aprisionamento por parte de uma Tapuia idosa e a obtenção, com o intermédio dessa indígena, de alguns conhecimentos quais eram do interesse dos colonos a respeito do histórico e das características culturais das populações indígenas que os cercavam.

De um dos documentos que registram a atuação do Sargento-Mor Jerônimo Mendes da Paz nos conflitos com os Tapuia dos sertões da Capitania de Pernambuco proveio mais um relato que insinuou a atuação das nativas no decurso de embates. Uma correspondência, de 13 de julho de 1760, redigida por Mendes da Paz no alojamento da Serra Talhada e enviada ao

Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, fez menção à captura “[...] de 18 índios Tamanquiús e 6 Caracuíz na área do Rio São Francisco [...]”. Nesse escrito o Sargento-Mor apontou que esses indígenas haviam sido enviados ao local onde ele então se encontrava, tendo chegado lá no dia 07 daquele mês. No documento foi indicado que, dentre os “colhidos”, algumas mulheres e velhos foram mandados de volta para as matas daquele sertão para que tentassem convencer os demais “a descerem” (AHU, cód. 1919, fls. 93/93v), ou seja, irem para junto dos brancos. Vemos que, nesse registro, algumas índias desses grupos foram representadas como mediadoras de negociações entre os colonos e as suas comunidades.

Um Ofício do Ouvidor-Geral do Piauí, Matias Pinheiro da Silva, ao Governador e Capitão-General do Maranhão, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, o qual datava de novembro de 1747, consistiu em um dos documentos administrativos consultados que expuseram vestígios referentes às situações vivenciadas pelas Tapuias ao longo e no final das conjunturas de embates. Constavam do texto desse manuscrito tanto casos de prisão e cativo, quanto de assassinato de nativas, além de um caso de fuga de duas das índias apresadas. Nele encontrava-se relatado que, depois de um enfrentamento com os índios Guegue insurretos “[...] se mataram 04, resgataram um menino branco e se aprisionaram quatro, entre os quais a mulher de um dos seus maiores [chefes ou principais], que vendo a falta falou à nossa tropa que queriam pazes.”. A paz teria sido feita, contudo, um novo levante foi descoberto pelos soldados, os quais acabaram atacando aos nativos (AHU PI, d. a. 1747.11.06, cx. 03, doc. 62).

Pinheiro da Silva informou nesse documento que, do lado dos Guegue, morreram nesse embate vinte e sete guerreiros, quatro índias e uma criança de peito, ficando-lhes ainda alguns feridos e caindo prisioneiros nas mãos dos colonos “[...] vinte e nove entre machos e fêmeas e destes três a perigo de morrer.”. Do mesmo modo, o Ouvidor-Geral indicou nesse escrito que vinte e seis indígenas aprisionados nesse segundo momento de enfrentamento se achavam praticamente ilesos. Seguindo o que foi indicado nessa fonte, desses índios que não estavam feridos, cinco foram tirados para os quintos de sua majestade, se destinou a mesma quantia de apresados para os capitães da tropa, três nativos destinaram-se aos oficiais subalternos e deram-se seis dos indígenas presos nessa ofensiva aos soldados (AHU PI, d. a. 1747.11.06, cx. 03, doc. 62).

Entre os presos enviados estariam índias, haja vista Matias Pinheiro da Silva ter dito seguinte no ofício: “[...] uma que me mandaram os mesmos soldados e outra de jóia que dei de esmola ao Senhor dos Passos desta vila [da Moucha], duas de jóia para Vossa Excelência



[o governador] que depois de estarem nesta vila se meteram uma noite ao mato [...]”. A referida autoridade expôs ao governador que não tinha sido possível encontrar os prisioneiros enviados àquela vila que empreenderam fuga, tendo havido em meio aos cativos para lá encaminhados que acabaram fugindo “[...] uma que pertence ao secretário de Estado e uma para despesa particular dos soldados.”. Tal fonte trata igualmente da ordem dada a José de Abreu Barcelar para castigar “[...] da sua parte aquele gentio [...]”, havendo ele matado dez ou doze índios e aprisionado mais de trinta. O documento ainda informou que Pinheiro da Silva, “[...] escrevendo ao missionário e principal das aldeias da nação Arayol e da nação Anaperu [...]”, solicitou a ambos que mandassem índios de guerra para combater os revoltosos, tendo esses lhe negado tal pedido (AHU PI, d. a. 1747.11.06, cx. 03, doc. 62).

O Ofício de julho de 1765 do Governador do Piauí, João Pereira Caldas, ao Secretário de Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, consistiu em um documento que contava com anexos dotados de indícios significativos relativos às experiências, de vida e de morte, de mulheres dos grupos não-Tupi imersas em guerras e/ou conflitos mais pontuais. Esse manuscrito e os seus apensos contam com pistas diversas que informaram sobre algumas vivências dessas índias que se desenrolaram durante e ao cabo dos enfrentamentos acontecidos em uma campanha contra os índios, expedição essa a qual durou “[...] perto de 09 meses [...]”. Nessa investida foram feitas “[...] ao todo 370 presas, além de 400 mortos que ficaram pelos matos e de 02 mulheres cristãs que se resgataram no cativeiro dos bárbaros.” (AHU PI, d. a. 1765.07.05, cx. 08, doc. 13).

O texto principal e os em anexo que disseram respeito à mencionada expedição de combate aos indígenas trataram de diversos fatos envolvendo “[...] índios da nação Amanajós [...]”, “[...] índios Caicais [...]” e da “[...] nação Timbiras [...]”. No que tange à primeira “nação” citada, ou seja, a dos Amanajó, 55 nativos que estavam embrenhados nos matos saíram devido à guerra e 65 índios haviam sido resgatados das mãos dos “gentios bárbaros”, consistindo esses em “[...] resto de outros que anteriormente se haviam descido para a freguesia de Pastos Bons, no Maranhão.”. Dos Caiscais, haveria descido “[...] voluntariamente do mato [...]” uma maloca de 15 indivíduos, enquanto entre os Timbira vários acabaram por serem aprisionados e mortos no embate (AHU PI, d. a. 1765.07.05, cx. 08, doc. 13).

Foram averiguados alguns Autos de Registros de prisioneiros, os quais estavam anexados a esse Ofício, feitos pela tropa comandada pelo Tenente-Coronel João Rêgo Castelo Branco, todos sinalizados como remetidos de Oeiras, no Piauí. Um auto, datado de setembro de 1764, deu conta de mulheres e crianças da “nação” Timbira isentos de cativeiro que

estavam na posse desse Tenente-Coronel e de seus subordinados. As declarações do condutor dos apresados registram que, dos 54 conduzidos, quatro morreram no caminho até o arraial do Uruçuí (Orusuí), tendo ficado lá “[...] uma criança pequena que foi entregue ao administrador do arraial de São Felix por estar doente [...]” e também “[...] uma índia com uma filha pequena e outra de peito que havia nascido no mesmo arraial.” (AHU PI, d. a. 1765.07.05, cx. 08, doc. 13).

O Auto de Registro dos apresados de outubro do mesmo ano indicou que existiam no poder desse Tenente-Coronel “[...] mulheres e filhos menores aos quais há Vossa Majestade por bem de isentar de cativos [...]”, totalizando esses 53. Declarou o condutor das presas que, depois de encaminhar uma primeira e uma segunda remessa dos cativados, conseguiu-se aprisionar, durante luta contra uma maloca de nativos Timbira, “[...] 57 pessoas machos e fêmeas, grandes e pequenas.” Foi declarado pelo condutor que dois índios acabaram morrendo e outros dois fugindo no caminho, sendo informado por ele que, chegando ao “[...] arraial do Orusuí [...]”, teria tomado “[...] uma índia e uma filha pequena que ali havia deixado o soldado na remessa anterior.” Foi afirmado pelo indivíduo que conduzia os cativos que tal filha, então recém-nascida, faleceu no caminho, havendo nascido outra criança nesse interim e “[...] tendo sido entregues 56 pessoas.” (AHU PI, d. a. 1765.07.05, cx. 08, doc. 13).

Podem ser percebidos, nos dois anexos do Ofício do Governador do Piauí acima analisados, casos de nascimentos e falecimentos de crianças Tapuia em meio a essas lutas que envolveram os Amanajó, os Timbira e os Caicais, estando entre as mortes a de uma menina e consistindo, todos esses, em fatos que envolveram direta e indiretamente mulheres indígenas. Ligada a cada criança nascida ou morta durante os enfrentamentos, existia uma mulher, índia e mãe. Outro dos Autos, de novembro de 1764, registrou que no domínio da tropa de Rêgo Castelo Branco se encontravam quarenta indígenas isentos de cativo, entre mulheres e filhos menores. Por fim, no Termo de Declaração feito por Rêgo Castelo Branco em fevereiro de 1765, esse afirmou que, “[...] não se havendo feito mais prisioneiros que os contidos nos quatro termos de registro descritos [...]”, o número deles chegou a “[...] trezentos e trinta e sete pessoas machos e fêmeas [...]”. Nesse escrito, o Tenente-Coronel declarou ainda que nos combates foram mortos cerca de quatrocentos e que “[...] por benefício da guerra havia feito sair do mato 55 Amanajós.” (AHU PI, d. a. 1765.07.05, cx. 08, doc. 13).

As crônicas e os documentos administrativos também expuseram representações de vivências das mulheres dos povos “não-Tupi” ocorridas nos desfechos de guerras. Dois fragmentos da narrativa de Martinho de Nantes mencionaram a transformação dessas índias em cativas e fizeram referências a casos de raptos de nativas ao término de diferentes

momentos de conflito. O primeiro dos relatos disse respeito a uma guerra para a qual o sacerdote foi impelido a ir, acompanhado dos índios de sua aldeia e de outras missões do São Francisco, por determinação do Governador da Bahia. O capuchinho expôs que, por volta de sete ou oito anos após a sua chegada a “Uracapá” (Aracapá), tal “peleja” tinha sido deflagrada “[...] para reprimir o furor dos selvagens que, numa noite, mataram, no rio de S. Francisco, oitenta e cinco pessoas, tanto portugueses como negros, nas suas próprias casas.” A ordem do dito administrador para que fossem combater aos indígenas revoltosos teve seu recebimento intermediado pelo Coronel Francisco Dias de Ávila (NANTES, 1979 [1707], p. 49-51).

Segundo indicou Nantes em sua crônica, depois das tropas perseguirem tais “bárbaros” inimigos, que bateram em retirada nesse confronto defendendo-se até atravessarem “[...] o rio Desaliré [...]”, o desfecho do combate haveria sido desfavorável aos “gentios” rebelados, que foram impelidos a negociar sua rendição. Explicou o religioso que, após cinco dias de descanso, ele, os portugueses e os índios aliados a esses atravessaram um rio em perseguição aos seus rivais e, acompanhando as pegadas dos indígenas hostis, culminaram por encontrá-los em um “[...] pequeno lago, ou brejo, no interior da terra.”<sup>27</sup> Ressalta o capuchinho que, estando os nativos oponentes quase desarmados e bastante famintos, se renderam aos portugueses sob a condição “[...] de que lhes poupassem a vida.” Acabaram sendo obrigados pelos colonos lusos a entregarem as suas armas e, mesmo assim, os colonizadores e suas tropas “[...] os amarraram e dois dias depois mataram, a sangue frio, todos os homens de arma, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres.” (NANTES, 1979 [1707], p. 52-53).

A segunda conjuntura de “peleja” mencionada por esse cronista referiu-se às hostilidades entre os colonizadores e os Cariri das circunvizinhanças do rio São Francisco. Narrou Martinho de Nantes que, dois meses e meio após seu retorno à aldeia que estava sob sua responsabilidade, haveria surgido “[...] uma nova guerra, a setenta léguas de nossa aldeia, entre os portugueses e os cariris da região, por motivo sem importância e muito pouco justo da parte dos portugueses.” Apontou o barbadinho que os moradores vizinhos do grupo indígena catequizado por ele tiveram “[...] notícia da guerra contra os selvagens, e sabendo que os portugueses haviam conseguido muitos escravos, ficaram à vontade para a busca de pretextos que os habilitassem a fazer a mesma coisa com os cariris de Canabrava (é o nome do lugar que habitavam).” Informou esse missionário que tais colonos obtiveram a

---

<sup>27</sup>Os comentários de Barbosa Lima Sobrinho, contidos na *Introdução* da edição consultada da narrativa de Nantes, sugeriram que o pequeno lago ou brejo mencionado nos relatos do capuchinho sobre esse enfrentamento poderia ser o Lago de Pernaguá (LIMA SOBRINHO, 1979, p. XIX).

autorização do governador para guerrearem contra os indígenas de Canabrava, o que conseguiram omitindo os agravos que eles próprios haveriam feito aos nativos e exagerando aos que teriam sofrido por parte desses índios (NANTES, 1979 [1707], p. 54-55).

Como visto por meio da carta do Governador de Pernambuco datada de 1715 que tratou do caso dos Jaguaribara, mesmo quando os indígenas estavam pacíficos era comum que embates fossem motivados pelo desejo dos colonos de obter cativos e/ou por interesse na tomada da terra ocupada pela comunidade indígena, resultando, muitas vezes, em mulheres sendo tornadas cativas. A partir dessas passagens do relato de Nantes, cabe expor o que destacou Beatriz Perrone-Moisés: “Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores [e, principalmente, para os colonos moradores das cercanias de redutos indígenas]”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 124).

Ao que parece os dois casos relatados por Martinho de Nantes teriam seu motor nesses ingredientes, ou, ao menos, em um deles. Declarada a guerra citada acima, relatou esse religioso que, logo após algumas escaramuças, os mencionados índios, em desvantagem com relação aos luso-brasileiros, se renderam e entregaram suas armas. De maneira semelhante ao que aconteceu no episódio envolvendo os indígenas rendidos nas proximidades do rio do Salitre, os povoadores selaram a sorte dos autóctones e “[...] mataram a sangue-frio, em números de cerca de cento e oitenta homens de guerra, e tomaram suas mulheres e seus filhos, em número de cerca de quinhentos, que tornaram cativos.” (NANTES, 1979 [1707], p. 55).

Entre esses índios cativados se achavam, seguindo aquilo que informa Martinho de Nantes, “[...] pelo menos dez ou doze índios, de um e outro sexo, da aldeia do padre Anastácio [...]” (NANTES, 1979 [1707], p. 55). Tratavam-se de indivíduos sob a responsabilidade do capuchinho Anastácio D’Audierne, missionário que teria se estabelecido “[...] no Pambu [...]” (NANTES, 1979 [1707], p. 50) entre os nativos “[...] de uma nação denominada aramurus.” (NANTES, 1979 [1707], p. 02). O religioso prosseguiu informando que D’Audierne havia se contraposto a tal cativo e solicitado “[...] ao comandante, com todo o empenho possível e imaginável, que entregasse esses índios de sua aldeia, desde que feita a prova de sua inocência [...]”, no que não foi atendido (NANTES, 1979 [1707], p. 55).

Expõe Nantes que, com essa negativa, padre Anastácio resolveu deslocar-se até a presença do governador na cidade da Bahia. Chegando lá, esse catequista teria buscado defender a inocência dos prisioneiros do confronto e, com a ajuda dos jesuítas, acabou obtendo do governador e dos magistrados do Tribunal da Relação o pronunciamento em favor da liberdade dos índios. Esse parecer final obrigava ao comandante não somente a libertação

dos aprisionados, mas o ordenava a recondução deles “[...] às aldeias vizinhas de sua nação, administradas pelos reverendos padres jesuítas, isto é, a Canabrava, a cerca de setenta léguas da cidade da Bahia.”. O cronista em questão explicitou também que D’Audierne teria os acompanhado até os locais para onde os ex-prisioneiros seriam conduzidos e, mesmo com toda sua cautela e vigilância, ele “[...] não pôde impedir que esse mau comandante, com alguns portugueses que o acompanhavam, furtassem algumas índias.” (NANTES, 1979 [1707], p. 55-56). Percebe-se, nesse relato sobre índias que teriam sido furtadas, casos de raptos ao final de um embate.

Uma Portaria, encaminhada ao Provedor da Fazenda Real em fevereiro de 1713, foi outra das fontes investigadas que expuseram representações das vivências das nativas dos povos Tapuia nos instantes finais das guerras ou mesmo logo após o término dos confrontos. Tal documento tratou, possivelmente, do mesmo embate entre colonos e índios que teria envolvido os Janduí e Caboré e que foi abordado no Assento da Junta das Missões de setembro de 1712 e na Carta do Governador de Pernambuco ao Juiz de Fora de fevereiro de 1715, enfrentamento esse contemporâneo aos que haveriam composto a chamada “Guerra dos Bárbaros”. Essa fonte informou que “[...] fazendo-se guerra ao gentio da nação Jandoim e Caboré se cativaram muitos [...]” de ambas as nações, tendo-se entrado em acordo sobre a inconveniência da presença desses prisioneiros nas áreas da Capitania do Rio Grande (BNL-PBA, cód. 115, fl. 127).

No texto da Portaria acima referida encontrava-se veementemente recomendado que tais indígenas Janduí e Caboré feitos prisioneiros não deveriam, sequer, permanecer “[...] na terra por [ou para] não tornarem a maquirar contra os brancos [...]”, o que dá uma pista evidente do temor de que esses nativos se rebelassem e confrontassem novamente com os colonizadores da região. Encontra-se indicado, nessa fonte, que havia sido feita “[...] Junta das Missões para se saber se foi justa ou não esta guerra ficou indeterminada a matéria em que se tirava devassa, e se assentou que aos tapuias que tinham vindo por prisioneiros assistisse a fazenda real com o seu sustento até ser julgada a causa [...]”. Esses aprisionados foram remetidos “[...] para a fortaleza de Itamaracá para com o trabalho daquela [ou naquela] fortificação ganharem o seu sustento [...]”, tendo sido presa entre eles e estabelecida “[...] na cadeia da cidade de Olinda a tapuia Dona Catherina que por ser mulher não pode assistir no mesmo trabalho.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 127).

A ênfase, nesse documento, para que se “[...] mande assistir a dita tapuia [Dona Catherina] com o sustento necessário [...]” durante seu cativeiro (BNL-PBA, cód. 115, fl. 127) chama bastante atenção no que tange aos desfechos dessa “peleja” específica envolvendo

as “nações” Jandoim e Caboré, contudo, há outro registro igualmente fora do comum e provavelmente relativo ao mesmo confronto. Ele foi observado em um Termo de Assento da Junta das Missões, documento que data de 23 de setembro de 1713 e versa sobre diversos assuntos. Os temas tratados nesse manuscrito vão desde a necessidade do envio de missionários – que deveriam ser preferencialmente da companhia, isto é, da ordem dos Jesuítas, evitando-se os clérigos – para as aldeias então desassistidas, até o interessante desfecho do caso de uma indígena pertencente a um dos grupos implicados nesse enfrentamento (BNL-PBA, cód. 115, fl. 41/43v).

No que se refere ao episódio relativo a essa outra nativa, o citado Termo destacou que, em reuniões pregressas da Junta das Missões que trataram do tema, se havia determinado que “[...] todos os tapuias que foram conquistados [na guerra] da nação Janduim, Capela e Caboré fossem não só cativos, mas desnaturalizados, e que assim se publicasse por um bando [...]”.<sup>28</sup> Tal publicação divulgou ainda as determinações “[...] para quem os tivesse comprado, os trouxessem para esta praça para serem tirados da jurisdição deste governo, ou os mandassem por sua conta para o Rio de Janeiro [...]”. Talvez motivada pela notícia que se deu dessas resoluções, registra-se também a declaração, por parte do Capitão-Mor do Ceará, que esse teria se dado conta “[...] que se achava com uma tapuia da dita guerra que se havia casado com um seu negro [...]”, tendo dúvidas se deveria ser estendida “[...] a pena com a dita tapuia.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 41/43v).

Seguindo o que se encontrou exposto nessa fonte, haveria sido assentado nessa reunião com relação à mencionada índia “[...] que sem dúvida [a nativa] estava compreendida na lei para ser desnaturalizada [...]”. Entretanto, mesmo havendo a circunstância específica dessa mulher sido entendida desse modo, a mesma Junta determinou que ela não estivesse submetida às mesmas medidas repressivas “[...] atendendo-se piamente ao ato conjugal, em que se entendia não o haver feito com dolo para se eximir de tal pena [...]”. Por meio desse escrito, fica advertido ainda que o entendimento particular do fato correlato a essa nativa “[...] de nenhum modo serviria de exemplo para outra ou outro índio compreendido naquela guerra.” (BNL-PBA, cód. 115, fl. 41/43v). Curioso notar como, nessa situação particular, a

---

<sup>28</sup>O termo “desnaturalizados”, que surgiu nas determinações expressas no referido documento com relação aos Janduim e Capela, disse respeito a tirar desses índios os direitos, concedidos na época, aos indígenas da América Portuguesa de modo geral como vassallos do Rei português. Segundo Padre Raphael Bluteau, o vocábulo “desnaturalizar” significaria: “Tirar os direitos, & privilegios de natural de huma terra.” (BLUTEAU, 1712-1728, v. 3, p. 158). Pode-se acessar o verbete “desnaturalizar” do dicionário de Bluteau de dois modos na Internet. O terceiro volume da obra está no endereço [http://purl.pt/13969/4/1-2773-a/1-2773-a\\_item4/1-2773-a\\_PDF/1-2773-a\\_PDF\\_24-C-R0090/1-2773-a\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0090.pdf](http://purl.pt/13969/4/1-2773-a/1-2773-a_item4/1-2773-a_PDF/1-2773-a_PDF_24-C-R0090/1-2773-a_0000_capa-cap_a_t24-C-R0090.pdf), enquanto o acesso direto a p. 158 desse mesmo volume três digitalizada está no link [http://200.144.255.59/catalogo\\_eletronico/imagemVerbetes.asp?Verbetes\\_Codigo=15085&Setor\\_Codigo=11](http://200.144.255.59/catalogo_eletronico/imagemVerbetes.asp?Verbetes_Codigo=15085&Setor_Codigo=11).

indígena em questão escapou às sanções impostas aos seus iguais – punidos conjuntamente por estarem envolvidos em atritos com os colonos – a priori, em respeito direto ao ato do matrimônio por estar ela casada com um negro. É indispensável esclarecer também a “gentia” não deve ter sido a maior interessada na abertura dessa exceção, sendo mesmo provável que o maior beneficiário da não punição a essa nativa tenha sido o próprio Capitão-Mor do Ceará.

Um documento avulso, redigido em fevereiro de 1770 no Termo de Oeiras, Capitania de São José do Piauí, informou sobre mais uma vivência incomum de uma mulher indígena ao fim de uma conjuntura de conflito entre índios e colonizadores, mais precisamente após um ataque dos indígenas a uma fazenda. Consideramos provável que a referida nativa se tratasse de uma Tapuia devido ao lugar onde essa ofensiva teria acontecido, no Alto Piauí, local que não contava na época com presença de indígenas Tupi. Ana Stela de Negreiros Oliveira expôs em artigo que quase todos os grupos indígenas identificados, na área sudeste do Piauí, entre a segunda metade do Século XVII (quando se concretizou a colonização da região) e os últimos anos do XVIII pertenciam ao tronco Macro-Gê, sendo exceção os Pimenteiras, que alguns autores consideraram como da família Karib. Essa autora enumerou algumas denominações desses povos, sendo essas: Acaroá, Araiê, Acumê, Chicriabá, Coripó, Gueguês, Jaicó e Pimenteira (OLIVEIRA, 2004, p. 01-10). Dessa feita, é muito provável que a índia citada no documento em questão fizesse parte de uma dessas sociedades não-Tupi.

A fonte que mencionamos, dotada de anexos, foi uma carta onde o Governador do Piauí Gonçalo Lourenço Botelho de Castro comunicou ao Rei português D. José as queixas dos moradores do sertão do Piauí com relação aos ataques dos índios e encaminhou ao monarca alguns documentos relativos às tensões entre moradores e nativos. Esse manuscrito e os escritos que lhe foram anexados registraram, entre outras situações, a morte e mutilação do colono Faustino Ferreira durante um assalto de “gentios” a uma fazenda, além das medidas tomadas pelos colonizadores em razão dessa investida. Um dos textos disponibilizados como anexo consistiu em um Auto de Devassa, o qual foi de especial interesse para esse estudo por registrar o depoimento de uma anciã indígena sobre o ocorrido, sendo essa mulher “[...] Agueda Maria de Melo, índia, casada, 60 anos mais ou menos [...]”, décima testemunha ouvida sobre o caso (AHU PI, d. a. 1770.07.20, cx. 07, doc. 15; cx. 09, doc. 36).

Os depoimentos dessa indígena e do índio Pascoal de Souza, ouvido na devassa como oitava das testemunhas do fato, auxiliaram a esclarecer quais as “nações” dos índios que atacaram a Fazenda Aldeia, última das povoações “[...] das vertentes da ribeira do rio Piauí [...]”, matado seu senhor, desenterrando seu corpo posteriormente e mutilando-o com golpes de mão de pilão. Embora a “nação” a qual Agueda Maria de Melo e Pascoal de Souza

pertenciam não seja mencionada, os registros das falas desses depoentes, que eram casados, acabaram por expor indícios da história e da movimentação territorial dos dois grupos indígenas que empreenderam essa investida que matou Faustino Ferreira, destruiu sua morada e muitos outros bens existentes na casa desse fazendeiro (AHU PI, d. a. 1770.07.20, cx. 07, doc. 15; cx. 09, doc. 36).

Teria dito Pascoal de Souza que seu sogro lhe contava, enquanto era vivo, que quando os colonos começaram a se estabelecer nessas áreas das vertentes rio Piauí, “[...] sumira do rio de São Francisco uma maloca de gentio da nação chamada Prasanihú, a que também dos mesmos tempos se ajuntara com esta outra nação chamada Coripó [...]”. Segundo o depoente, ele conhecia “[...] as flechas e aiós [bolsas de fibra vegetal] das ditas nações [...]” graças ao pai de sua esposa que o ensinou como reconhecê-las, havendo encontrado “[...] uma maloca do mesmo gentio [...]” nas cabeceiras do riacho chamado Conceição quando andava com Agostinho Afonso Sertão. Informou o índio ainda que Afonso Sertão era falecido na época desse seu depoimento (AHU PI, d. a. 1770.07.20, cx. 07, doc. 15; cx. 09, doc. 36).

Seguindo o que expôs o registro dessa fonte, Agueda Maria de Melo corroborou com o que disse seu marido, Pascoal de Souza. Essa nativa, ao depor sobre os indígenas que vitimaram Faustino Ferreira, afirmou que, no princípio dessa povoação das cabeceiras do Piauí, sendo vivo o pai dela, o índio Eloan de Melo, ao ver os “[...] vestígios que se achavam de flechas e aiós [...]” costumava mostrar e dizer-lhe que pertenciam à “[...] nação Prasanihú [...]”. A anciã haveria afirmado que seu pai dizia que os “gentios” desse grupo, os quais costumavam circular por ali, seriam de “[...] uma maloca desta mesma nação que se sumiu do rio de São Francisco no tempo das primeiras povoações [...]”, explicando ela também que esses andavam com índios de “[...] outra nação chamada Coripó [...]” (AHU PI, d. a. 1770.07.20, cx. 07, doc. 15; cx. 09, doc. 36).

Analisando o anexo que registrou o interrogatório das testemunhas da investida que resultou na morte de Faustino Ferreira, notou-se que, embora várias pessoas tenham deposto sobre o ocorrido, somente os testemunhos desse casal de indígenas deram maiores esclarecimentos sobre a que grupos de nativos os agressores pertenceriam (AHU PI, d. a. 1770.07.20, cx. 07, doc. 15; cx. 09, doc. 36). Os registros dos depoimentos de Agueda Maria de Melo e de seu esposo, além de representarem e apresentarem uma mulher indígena dando relevante testemunho para ajudar a esclarecer quais seriam os índios que realizaram o ataque, proporcionaram informações sobre o nome das “nações” envolvidas, a cultura material dessas populações e o histórico de suas migrações.



Tentamos demonstrar nesse capítulo que as fontes investigadas relativas às Tapuia possibilitaram ler vivências diversas, e adversas, dessas mulheres nos diferentes contextos de guerras e conflitos pontuais ocorridos nas Capitânicas ao Norte da América Portuguesa. Tais presenças e atuações das não-Tupí nessas conjunturas achavam-se apresentadas, na documentação verificada, sendo vividas antes, durante e depois dos combates, dentro e fora do corpo a corpo das lutas, ponto esse que se aproximou do que foi observado com relação às Tupí, que também haveriam agido nos instantes iniciais, decursos e términos dos enfrentamentos. Entretanto, alguns pontos distanciaram as experiências dessas nativas.

Na análise das presenças e participações das Tapuia na guerra e nas circunstâncias mais restritas que demandavam violências físicas, foi indispensável o diálogo entre tipos distintos de documentos – no caso, crônicas e fontes administrativas – junção necessária ao presente estudo devido às limitações dos dados ofertadas pelos cronistas sobre essas mulheres. A imposição metodológica dessa soma de fontes, criadas com percepções e intenções diferentes, culminou por revelar uma gama diferenciada de experiências de mulheres indígenas no âmbito dos embates, além de algumas informações particulares sobre os grupos indígenas dos quais essas nativas faziam parte. Isso veio a expor tanto peculiaridades dessas índias com relação às Tupí, quanto determinadas características que as diferenciaram entre si, não somente no que disse respeito às comunidades das quais faziam parte e seus respectivos ambientes socioculturais, mas também às suas trajetórias de vida e/ou morte individuais.

Como arremate, vale ressaltar que as indígenas Tupí e as não-Tupí se distanciaram no que disse respeito às fontes no que tangeu aos detalhes que permitiram uma interpretação polifônica ou a observação, em seus pormenores, de múltiplas possibilidades interpretativas sobre suas vivências nas guerras e contendas. Se, por um lado, as crônicas produzidas por colonos e viajantes ofertaram um corpus abundante e mais coeso de dados relativos a essas primeiras, na soma dos relatos dos cronistas com os documentos administrativos, a qual compôs a pulverizada base documental das Tapuia, esteve a fertilidade dos sentidos, das interpretações apreensíveis. Essa multiplicação da apreensão e/ou recriação dos significados atribuíveis aos documentos investigados somente foi possibilitada através do diálogo desses escritos com as conjunturas que lhes disseram respeito e por meio da preocupação com as minudências da documentação. Sem atentar para as minúcias mais negligenciáveis desses textos, a polifonia de seus sons e silêncios não poderia ser explorada, nem os sussurros entre seus “fatos” gerariam acordes interpretativos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Como asseverou Mary Del Priore, as mulheres e suas histórias são destiláveis de uma cronologia determinada pelas fontes, sendo esses documentos tradutores “[...] de mudanças estruturais no mundo político, econômico, religioso.” (PRIORE, 2012, p. 234). Este estudo, direcionado à investigação das experiências das indígenas nas guerras que ocorreram nas Capitanias ao Norte da América Portuguesa do último quartel do Século XVI ao penúltimo do XVIII, ao expor como as nativas foram representadas na documentação analisada, demonstrou um pouco essas transformações, dentre outras do panorama sociocultural do contato entre índios e europeus. Talvez uma das análises de documentos que tenha deixado isso mais evidente se encontre no capítulo dedicado às situações vivenciadas e ações praticadas pelas Tupi no âmbito da guerra e dos confrontos mais restritos. Um exemplo que deve servir para tratar dessas transmutações consiste no caso das representações, criadas por Frei Manuel Calado e Dom Domingos Loreto Couto, da presença da índia Clara Felipa Camarão ao lado do marido, Dom Felipe Camarão, na investida neerlandesa em Porto Calvo.

A variedade dos registros que representam índias dos grupos Tupi e Tapuia nas conjunturas permeadas pelas atividades bélicas e/ou por violências pontuais foram, em parte, frutos dessas mutações amplas, ocorridas ao longo do tempo, nos horizontes e nas perspectivas socioculturais, e principalmente políticas, daqueles que as registraram, dos grupos indígenas dos quais essas personagens faziam parte e delas próprias. E na multiplicidade das ocasiões de embates onde essas mulheres estiveram imersas, as quais aconteceram no decurso de aproximadamente dois séculos em diferentes lugares, devemos considerar que essas mudanças foram muitas e significativas.

Os diálogos entre as ameríndias, os contextos nos quais elas estiveram inseridas, os indivíduos que documentaram suas experiências nesses enfrentamentos e os olhos curiosos dos pesquisadores que fitaram, e fitam, esses relatos sobre elas ampliaram ainda mais a diversidade e a complexidade das situações experimentadas pelas nativas. Conjuntamente essas percepções tornam cada registro singular, por mais que alguns deles se correlacionem com outras fontes que tenham tratado de um mesmo confronto ou de circunstâncias semelhantes em conflitos distintos. As pesquisas decorrentes da consulta desses escritos também se tornam sempre singulares, posto que essas implicam em interpretações e na criação de novas representações que não ficam alheias ao âmbito sociocultural de determinados tempos e espaços e que provêm de apropriações, ressignificações e práticas

particulares, derivando de leituras que recolhem, organizam, combinam e compreendem os dados desses escritos distintamente. Os pontos de vista lançados sobre os relatos dos cronistas e as fontes administrativas em cada época e/ou ocasião são únicos.

A conciliação e o revezamento entre exegese e hermenêutica, descrição e interpretação, atrelada à busca por registros dos sucessos e dissabores das índias Tupi e Tapuias nos cenários caracterizados pelos empreendimentos bélicos e/ou permeados pelo confronto físico efetuou-se de forma atenta aos pormenores dos documentos que representaram as nativas inseridas nessas conjunturas. Ao evitar-se apresentar e representar as indígenas estritamente como boas ou más, vítimas ou agressoras, heroínas ou vilãs, esse conjunto de procedimentos resultou na humanização dessas mulheres e na demonstração de quão complexas, e diversas, eram as situações que tais protagonistas teriam vivenciado e as ações haveriam praticado nesses panoramas de tensões para serem elas enquadradas de modos tão limitantes.

Como esclareceu Del Priore, as averiguações e análises das fontes históricas que se prestam ao estudo do feminino precisam que se atente para as “[...] construções e derrotas femininas, marcando a produção historiográfica com a complexidade e a diversidade das experiências de nossas mulheres.” (PRIORE, 2012, p. 234). A investigação e interpretação desses documentos referentes às mulheres, notadamente daqueles que tratam das ameríndias, ofereceram a realização de uma história relacional, e mesmo necessitam muito da atenção às inter-relações entre sujeitos sociais masculinos e femininos, como se tentou demonstrar ao longo de todo esse escrito. A consciência da importância da análise dessas interações simultaneamente sociais, políticas e culturais esteve presente principalmente na redação do capítulo dedicado ao percurso teórico-metodológico dessa pesquisa e, em especial, de sua segunda parte, dedicada a tratar das ligações entre o espaço da guerra e as delimitações de papéis sociais e lugares de ação para homens e mulheres nas sociedades Tupi.

Nos dois últimos capítulos dessa Dissertação, expusemos as variadas vivências e atuações das nativas de grupos Tupi e Tapuias nos instantes precedentes, inícios, decursos, finais e logo após o término das guerras e conflitos pontuais, o que foi feito tentando demonstrar a complexidade e diversidade das experiências vivenciadas pelas indígenas que se achavam apresentadas e representadas na documentação investigada. A atenção às diferenças socioculturais entre as comunidades das quais essas índias faziam parte, às discrepâncias das conjunturas de “pelejas” e “escaramuças” nas quais as indígenas estavam envolvidas e às percepções e intenções diferentes dos homens que registraram informações sobre elas e seus

contextos contribuiu para mostrar peculiaridades nas situações vivenciadas e atuações desempenhadas pelas Tupi e por “gentias” Tapuia.

Algumas fontes, dentre as encontradas e examinadas durante a pesquisa, não puderam ser enquadradas em capítulo algum do trabalho por não saber-se como encaixá-las em um deles. Isto se deu devido a esses escritos fornecerem indicativos simultaneamente sobre índias Tupi e Tapuia em meios a guerras e/ou confrontos sem mencionar os nomes de suas “nações” ou explicarem precisamente os locais onde essas mulheres viviam, e até mesmo por tratarem das nativas de uma maneira mais genérica que sob os tradicionais termos “Tupi” e “Tapuia”. Todos os documentos que ficaram como resíduo da investigação datam, aproximadamente, do mesmo período utilizado por Pedro Puntoni e Maria Idalina da Cruz Pires como recorte temporal para estudar a chamada “Guerra dos Bárbaros”, isto é, entre finais do Século XVII e início do XVIII. Um deles foi a Carta de D. Pedro, Príncipe Regente de Portugal, ao Governador de Pernambuco João de Souza, que haveria sido redigida em 1683 e tocava em assuntos que o Prepósito da Congregação do Oratório de Santo Amaro, João Duarte do Sacramento, teria repassado ao então soberano das terras portuguesas.

Na correspondência D. Pedro expôs que o missionário haveria destacado os frutos espirituais obtidos no sertão, recomendando-lhe que não seria conveniente que pessoa alguma tirasse, nem conduzisse, “[...] índios ou tapuias sem licença dos padres missionários [...]”, o que faz presumir que o religioso fizesse referência, nas palavras citadas, aos índios “Tupi” e “Tapuia” sob sua tutela. Sacramento também haveria solicitado ao Príncipe que os soldados da Capitania do Ceará não mais “[...] levassem as índias por força para os seus quartéis para fiarem algodão para suas redes.”. Por conta do pedido, ele ordenou que esses não levassem mais “[...] as ditas índias e que entreguem o fiado para as suas redes aos religiosos para eles mandarem fazer o serviço, cobrando por este.” (AHU, cód. 256, fls. 47v/48).

Duas cartas do Rei de Portugal, D. Pedro II, ao Governador de Índios de Pernambuco, D. Sebastião Pinheiro Camarão, datadas respectivamente de dezembro de 1701 e de maio de 1703, consistiram em outros dos documentos residuais dessa investigação. Na primeira carta, o soberano admoestou o Capitão-Mor dos indígenas por tentar tirar cinquenta casais de índios das aldeias paraibanas – de quais ficamos impossibilitados de saber – para mandar ao Salitre (AHU, cód. 257, fl. 87v), local dos sertões da Bahia próximo aos rios São Francisco e do Salitre, de onde se extraía matéria-prima de mesmo nome para fabricação de pólvora.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>Disse Pedro Puntoni que existia um local nos sertões baianos de extração do salitre – ou seja, de nitrato de potássio, matéria-prima para o fabrico de pólvora negra – o qual se situava nas proximidades do Médio São

Essa correspondência indicou que o Governador da Paraíba tinha comunicado ao monarca suas alegações para haver impedido Pinheiro Camarão de levar esses nativos: a jurisdição dele não se estendia àquelas terras, existiria uma ordem proibindo a retirada de indígenas daquela Capitania e sua quantidade de índios era pequena se comparada à quantia existente nas aldeias e sertões pernambucanos. Nesse escrito, o rei deu razão ao administrador da Paraíba em não permitir a retirada, ordenando a esse Governador de Índios que tirasse oitenta casais dos nativos por ele administrados na Capitania de Pernambuco para mandar à região do Sertão do Salitre (AHU, cód. 257, fl. 87v). Essa ordem parece ter sido obedecida, pois na carta de maio de 1703 o soberano agradece-lhe o envio dos casais de índios (AHU, cód. 257, fl. 119v), embora nenhuma das duas correspondências mencione lugares, aldeias ou “nações” de onde eles eram provenientes.

Cabe tratar agora do último documento que ficou como resíduo do nosso esforço em garimpar fontes históricas sobre mulheres indígenas em conjunturas de enfrentamentos. Tal fonte tratou das indígenas que se achavam na Capitania do Ceará, contudo, sem permitir saber de que aldeamentos, aldeias, “nações” ou mesmo lugares as nativas proviriam, consistindo essa em um Termo de Assento da Junta das Missões de 1714. Esse Assento mencionou a realização de leituras das cartas do Reverendo Padre João Guedes e de D. Felipe Pinheiro Camarão, as quais se referiram à necessidade de se recolher as índias que viviam nas casas dos moradores do Ceará. O imperativo de tirar essas nativas das residências dos colonos foi argumentado “[...] pelas gravíssimas ofensas a Deus que com elas se faziam, e por que as sujeitaram como escravas sendo libertas.” (BNL-PBA, cód. 115, fls. 49/49v). Concluindo a discussão dessas fontes que não se encaixaram nos capítulos dessa Dissertação de Mestrado, vale explicarmos o motivo de expô-las: nada impede que esses escritos sejam úteis a futuras pesquisas sobre as mulheres indígenas, e divulgar esses textos é uma forma a mais de incentivar a realização delas.

Como dito, o manter-se atento aos vários olhares dos colonizadores que escreveram textos sobre as indígenas, à variedade dos combates nos quais essas personagens estiveram envolvidas e às discrepâncias dos contextos socioculturais de que elas eram oriundas pode contribuir, significativamente, para os trabalhos acadêmicos no tema aqui explorado. Tal zelo colaborou com esse estudo possibilitando entrever e comparar algumas especificidades, ligadas às esferas do cultural e do social das comunidades ameríndias, a partir do que seria vivenciado nos embates coloniais pelas mulheres dos povos usualmente agrupados nas

---

Francisco e do chamado Rio do Salitre e que havia sido encontrado desde finais do Século XVI (PUNTONI, 2002, p. 30).

denominações “Tupi” e “Tapuia”, contribuindo ainda para expor as singularidades do que teria sido vivido individualmente por cada uma dessas índias. A dedicação a esse conjunto de diferenças pode engendrar pistas que favoreçam a elaboração de novas maneiras de recolher, organizar, combinar e compreender os dados desses documentos pulverizados que registraram resquícios das histórias de vida e de morte dessas indígenas nas conjunturas marcadas pela guerra, permitindo incontáveis possibilidades interpretativas à compreensão global de seu encadeamento e gerando novos entendimentos.

O uso de fontes não trabalhadas nesse estudo provavelmente trará incalculáveis contribuições para futuras investigações sobre a presença e a participação das indígenas nas guerras e nos conflitos que se desenrolaram, do final do Século XVI até o penúltimo quartel do XVIII, nas Capitanias setentrionais das então terras luso-americanas. Como se buscou evidenciar com a utilização da documentação garimpada por nós, alguns desses escritos permitem notar, por meio da exploração de seus mínimos detalhes, as múltiplas possibilidades interpretativas dos registros de determinadas vivências das nativas nos embates. Tratam-se fragmentos das crônicas e de documentos administrativos dotados de uma ampla fertilidade de sentidos, onde existem pormenores negligenciáveis (ou melhor, negligenciados) que proporcionam forjar interpretações a respeito das experiências de índias nesses enfrentamentos envolvendo indígenas e europeus. As narrativas históricas referentes ao que foi vivenciado por essas mulheres no âmbito da guerra e do confronto pontual ainda necessitam se pluralizar: com a sondagem de recortes espaciais e/ou temporais mais restritos ou simplesmente diferentes, através do foco centrado em determinadas “nações”, do emprego de outras fontes, de outros métodos e/ou de lentes teóricas que se diferenciem dessas nossas.

## REFERÊNCIAS:

### a) Crônicas analisadas:

ABBEVILLE, Claude D' [1614]. **História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

BARLÉU, Gaspar. [1647]. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

MOREAU, Pierre; BARO, Roulox [1651]. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação de viagem ao País dos Tapuias**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes [1618]. **Diálogo das grandezas do Brasil**. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1997.

CALADO, Manuel [1648]. **O valeroso Lucideno**. Vol. 1. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

CARDIM, Fernão. [1625?]. **Tratado da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980.

COUTO, Dom Domingos Loreto [1757]. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Oficina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_obrasgerais/drg177349/drg177349.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasgerais/drg177349/drg177349.pdf)>. Acesso em: 01 set. 2013.

EVREUX, Yves D' [1613-1614]. **Viagem ao Norte do Brasil**. São Paulo: Siciliano, 2002.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de [1573?; 1576]. **Tratado da Terra & História do Brasil**. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1995.

NANTES, Pe. Martinho de. O.F.M cap. [1707]. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. São Paulo: Ed. Companhia Editora Nacional, 1979.

NIEUHOF, Joan [1640-1649]. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.

SALVADOR, Vicente do [1627]. **História do Brasil: 1500-1627**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982.

SOUZA, Gabriel Soares de [1587]. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

**b) Fontes administrativas referidas:**

- Arquivo Histórico Ultramarino - AHU (Lisboa):

Carta do Governador do Piauí ao rei sobre as queixas dos moradores devido aos ataques dos índios. **AHU PI – Documentos Avulsos (d a). 20 jul. 1770.** AHU PI d a 1770.07.20, cx. 07 doc. 15; cx. 09, doc. 36. AHU\_CU\_016, Cx. 11, D. 644.

Carta do Príncipe Regente ao Capitão-Mor de Pernambuco. 24/04/1683. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, do Conselho Ultramarino. 1673-1698.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 256, fls. 47v/48.

Carta do Rei ao Governador do Maranhão. 02/05/1650. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, do Conselho Ultramarino. 1644-1677.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS RÉGIAS, Cód. 275, fls. 166v/167.

Carta do Rei ao Capitão-Mor da Paraíba. 09/03/1711. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698-1713.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 257, fls. 312/312v.

Carta do Rei ao Capitão-Mor da Paraíba. 27/06/1716. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1713-1724.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 258, fls. 123v/124.

Carta do Rei ao Governador dos Índios de Pernambuco. 19/12/1701. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698-1713.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 257, fl. 87v.

Carta do Rei ao Governador dos Índios de Pernambuco. 08/05/1703. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698-1713.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 257, fl. 119v.

Carta do Rei ao Governador de Pernambuco. 13/01/1699. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698-1713.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 257, fls. 7/7v.

Carta do Rei ao Governador de Pernambuco. 13/11/1709. **LIVRO DE REGISTRO de Cartas Régias, Provisões e Outras Ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698-1713.** AHU\_ACL\_CU\_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cód. 257, fl. 273v.

Carta do Sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz ao Governador de Pernambuco. 13/07/1760. **DEVASSA que mandou proceder o governador e capitão-general de Pernambuco, acerca do assalto que o gentio bravo, Pipaens (Pipipans) e Paraquiós, fizeram na ribeira de Moxotóno dia 28 de Agosto de 1759, e do qual resultaram algumas mortes.** AHU\_ACL\_CU\_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cód. 1919, fls. 93/93v.



Ofício do Ouvidor-Geral do Piauí ao Governador do Estado do Maranhão. 06/11/1747. **AHU PI – Documentos Avulsos (d a). 05 nov. 1747.** AHU PI d a 1747.11.06 cx. 03, doc. 62. AHU\_CU\_016, Cx. 4, D. 285.

Ofício do Governador do Piauí ao Secretário de Marinha e Ultramar. 05/07/1765. **AHU PI – Documentos Avulsos (d a). 05 jul. 1765.** AHU PI d a 1765.07.05 cx. 08, doc. 13. AHU\_CU\_016, Cx. 9, D. 546.

- Biblioteca Nacional de Lisboa – BNL – Coleção Pombalina (Lisboa):

Carta do Governador de Pernambuco ao Juiz de Fora. 14/02/1715. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fl. 262.

Carta do Padre Antônio Machado. 11/12/1752. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 621 – Brasil. Cartas nº 12 – 1752-1753.** Do Maranhão de Diversas Pessoas para Outras Diversas. fls. 426/427.

Portaria que foi ao Provedor da Fazenda Real. 27/02/1713. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fl. 127.

Portaria que levou o auditor geral João Marques Bacalhau para o Rio Grande. 16/02/1713. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fl. 124.

Termo de Assento da Junta das Missões. 05/09/1712. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fl. 35.

Termo de Assento da Junta das Missões. 23/09/1713. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fls. 41/43v.

Termo de Assento da Junta das Missões. 04/02/1714. BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa – PBA – Coleção Pombalina. **Código 115 – Brasil. Governo de Pernambuco – 1712-1715.** Livro de Assentos da Junta das Missões, Cartas Ordinárias, Ordens e Bandos Que Se Escreveram em Pernambuco no Tempo do Governador Félix José Machado. fls. 49/49v.

- Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ):

Carta do Governador Geral para o Mestre de Campo Domingos Jorge Velho. 14/12/1696. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ), Mandados, Alvarás, Provisões e Sesmarias (1549-1553), Cartas dos Governadores Geraes (1692-1698)**. Volume XXXVIII, Códice 1 – 2 – 2 – 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde; Biblioteca Nacional, 1937, p. 425-426. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536\\_1937\\_038.pdf](http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536_1937_038.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2013.

Carta do Governo Geral para o Coronel Garcia de Ávila com as ordens abaixo registradas sobre a guerra dos bárbaros do Piaguhy. 20/10/1720. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ), Cartas, Alvarás, Provisões e Patentes (1716-1720)**. Volume XLIII, Códice I – 2 – 2.6. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde; Biblioteca Nacional, 1939, p. 362-363. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536\\_1939\\_043.pdf](http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536_1939_043.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2013.

Carta do Governo Geral para o Sargento-Maior Francisco de Brito. 20/10/1720. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ), Cartas dos Governadores (1720-1722)**. Volume XLIV, Códice I – 2 – 2.8. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde; Biblioteca Nacional, 1939, p. 03-04. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536\\_1939\\_044.pdf](http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536_1939_044.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2013.

Ordem do Governo Geral para o Capitão João Barbosa Rebelo. 20/10/1720. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN-RJ), Cartas dos Governadores (1720-1722)**. Volume XLIV, Códice I – 2 – 2.8. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde; Biblioteca Nacional, 1939, p. 01-02. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536\\_1939\\_044.pdf](http://memoria.bn.br/pdf3/094536/per094536_1939_044.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2013.

### c) Referências Gerais:

ABREU, Capistrano. **Capítulos de História Colonial, 1500-1800**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisas e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. “Convenção para a grafia dos nomes tribais”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 2, 1954.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. **NBR 6023**: Informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro: ABNT, 2002a.

\_\_\_\_\_. **NBR 10520**: Informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002b.

\_\_\_\_\_. **NBR 14724**: Informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2011.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: áulico, anatômico... vol. 1-4, Coimbra: C. das Artes, 1712-1713; vol. 5-8, Lisboa: Of. Typ. Pascoal da Sylva, 1716-1721; Suplemento ao Vocabulario portuguez e Latino. vol. 1. Lisboa: Of. Typ. Antonio da Sylva, 1727; vol. 2. Lisboa: Patrarcal Officina da Musica, 1728. Disponível em: <[http://www.ieb.usp.br/catalogo\\_eletronico/](http://www.ieb.usp.br/catalogo_eletronico/)>; <<http://purl.pt/13969/4/>>. Acesso em: 21 mai. 2013.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Miraflores-Portugal: Difel, 2002.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na Antropologia. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Orgs.). **Crianças indígenas**: Ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p. 213-235.

CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil no Século XVI. In: \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil**: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012a, p. 26-53.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma História Indígena. In: \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil**: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012b, p. 06-25.

DAHER, Andrea. Narrativas entre escrita e oralidade. In: \_\_\_\_\_. **A oralidade perdida**: ensaios de história das práticas letradas. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 11-36.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 431-456.

ELIAS, Juliana Lopes. **Militarização indígena na Capitania de Pernambuco no Século XVII**: o caso Camarão. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2005. Disponível em: <<http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/Militariza%C3%A7%C3%A3o-ind%C3%ADgena-na-capitania-de-Pernambuco-no-s%C3%A9culo-XVII.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

FARIAS, Erika Karine Gualberto de. **As nativas Tupi e as culturas materiais**: contatos interétnicos narrados pelos europeus (Nordeste, 1500-1647). Monografia (Graduação em Licenciatura Plena em História) - Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, Recife, 2009.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 381-396.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1989.

\_\_\_\_\_. Resultados de um balanço crítico sobre a contribuição etnográfica dos cronistas. In: \_\_\_\_\_. **Etnologia e a Sociologia no Brasil**. São Paulo: Anambi, 1958, p. 79-178.

\_\_\_\_\_. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Etnologia e a Sociologia no Brasil**. São Paulo: Anambi, 1958, p. 17-78.

FERNANDES, João Azevedo. Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil. **Anthropológicas**, Recife, v. 13, n. 2, p. 39-59, 2002. Disponível em: <<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/14/8>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. **De cunhã a mameluca**: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2003.

FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 313-328.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos Séculos XVI, XVII e XVIII**: antologia de textos (1591-1808). Rio de Janeiro: J. Olympio; São Paulo: Unesp, 2012.

\_\_\_\_\_; RAMINELLI, Ronald. **Andanças pelo Brasil colonial**: catálogo comentado (1503-1808). São Paulo: Unesp, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 03-21.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-180.

GONÇALVES, Regina Célia. Povos indígenas no período do domínio holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656). In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; MENEZES, Mozart Vergetti de; \_\_\_\_\_. (Orgs.). **Ensaio sobre a América Portuguesa**. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2009, p. 39-51.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas no período holandês: anotações de uma pesquisa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL PEQUENA NOBREZA NOS IMPÉRIOS IBÉRICOS, 2011, Lisboa. **Anais eletrônicos**... Lisboa: [s.n.], 2011, p. 01-10. Disponível em: <[www.iict.pt/pequenanoBREZA/arquivo/Doc/p3-03.pdf](http://www.iict.pt/pequenanoBREZA/arquivo/Doc/p3-03.pdf)>. Acesso em: 01 set. 2011.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Vol. 1. Ijuí-RS: Unijuí, 2004.

HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. **História**, São Paulo, n. 154, p. 37-69, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19022/21085>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. **Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 81-103, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a05.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MARCONI, Marina Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2006.

MARIZ, Celso. **Apanhados históricos da Paraíba**. João Pessoa: Universitária da UFPB, 1980.

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do Nordeste do Brasil**. Recife: Universitária da UFPE, 1997.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Memória indígena, Arqueologia e Patrimônio Cultural: reflexões sobre a presença indígena nas narrativas sobre a fundação de Olinda. **Clio Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 18, 2005, p. 77-108.

\_\_\_\_\_. **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2000.

MELLO, Evaldo Cabral. **Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MELLO, José Antônio Gonsalves. **Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa no Norte do Brasil**. Recife: Governo do Estado de Pernambuco; Secretaria de Educação e Cultura; Departamento de Cultura, 1978.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um “outro” geográfico. **Terra Brasilis** [online], Rio de Janeiro, v. 4, n. 5. p. 02-08, 2003. Disponível em: <<http://terrabrasilis.revues.org/341>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. Povos indígenas do sudeste do Piauí: conflitos e resistência nos séculos XVIII e XIX. ENCONTRO NORDESTINO DE HISTÓRIA, 5.; ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA/NÚCLEO REGIONAL PERNAMBUCO, 5., 2004. **Anais eletrônicos...** Recife: [s.n.], 2011, p. 01-10. Disponível em: <<http://pe.anpuh.org/resources/pe/anais/encontro5/08-hist-mem-indigena/Artigo%20de%20Ana%20Stela%20de%20Negreiros%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n. 1. p. 77-98, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a04v24n1.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 115-132.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **A Guerra dos Bárbaros**: resistência indígena e conflitos no Nordeste Colonial. Recife: Universitária da UFPE, 2002.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: Edusc, 1999.

PRIORE, Mary Del. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezár (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 217-235.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC, 2002.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (org.); BASSANEZI, Carla (coord.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 11-43.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RIBEIRO, Berta. **O índio na História do Brasil**. São Paulo: Global, 2001.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993, p. 02-32.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Recife: SOS Corpo, 1991, p. 01-27.

\_\_\_\_\_. Prefácio a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=51007&opt=4>>. Acesso em: 11 nov. 2013.

SCHWARTZ, Stuart B.. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Geyza Kelly Alves da Silva. **Índios e identidades**: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2004. Disponível em: <[http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/Disserta%C3%A7%C3%A3o\\_Indios-e-Identidades-Geyza.pdf](http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Indios-e-Identidades-Geyza.pdf)>. Acesso em: 20 jan. 2013.

SILVA, Kalina Vanderlei. As representações do sertão no imaginário barroco açucareiro do entre os séculos XVI e XVIII. XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz, 2005, Londrina. XXIII Simpósio Nacional de História - História: guerra e Paz. **Anais eletrônicos**... Londrina: ANPUH: Editorial Mídia, 2005. v. 1. p. 01-08. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0543.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013.

SILVA, Sérgio Francisco S. Monteiro da. Arqueologia das práticas funerárias: resumo de uma estratégia. **Canindé**: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Xingó - SE, n. 10, p. 99-142, dez/2007.

\_\_\_\_\_. Arqueologia e Etnografia das práticas funerárias: informações sobre o tratamento do corpo em contextos rituais e de morte. **Canindé**: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Xingó - SE, n. 11, p. 111-160, jun/2008.

SOIHET, Raquel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). **Domínios da História**: Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 275-296.

\_\_\_\_\_. História das Mulheres e Relações de Gêneros: Algumas reflexões. **NEC – Núcleo de Estudos Contemporâneos**. Rio de Janeiro, p. 01-08, 2002. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/nec/textos/text33.PDF>>. Acesso em: 20 jun 2009.

SWAIN, Tânia Navarro. Amazonas brasileiras: impossível realidade? **Padê**: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos, Brasília, v. 2, n. 1/07, p. 81-95, 2007. Disponível em: <<http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/pade/article/view/148>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **A história geral do Brasil antes de sua separação de Portugal**. Tomo IV. São Paulo: Melhoramentos, 1975.