

UMA ABORDAGEM INTERÉTNICA DO CASAMENTO E DA POLIGÍNIA NO BRASIL COLONIAL*

João Azevedo Fernandes**

Em uma carta de 1553, o jesuíta Pero Correia apontava uma das principais dificuldades com que se deparavam os missionários no Brasil:

*"Era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más sclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en sus casas, que las propias mugeres con que son recebidos a la puerta de la iglesia les llevaban las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan moliantas a palos. Y aún aa muy poco tiempo que me acuerdo que se preguntava a una mamaluca qué indias y esclavas son estas que tras con vós, respondia ella diziendo que eran mugeres de su marido, las quales ellas train siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas."*²²⁶

O relato do inaciano revela uma das dimensões mais importantes da sociedade brasileira em seus primórdios: a aparente sofreguidão com que os europeus se uniam sexual e matrimonialmente

* Este trabalho foi apresentado como comunicação no V Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste (Recife, 25 a 28 de maio de 1997), e está publicado na *Revista Antropológica*, ano III, vol. 7 (Anais do V Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste), pp. 656-668, com o título "A Mulher Tupinambá e o Contato Interétnico no Brasil Colonial".

** Professor do Departamento de História - UFPB, Campus I, Mestre em História do Brasil pela UFPE.

²²⁶ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (S. Vicente, 10/03/1553). In LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo (v. I), 1954, p. 438

às índias, seja através da violência e da escravidão, como neste caso, seja pela inserção dos próprios europeus nas estruturas sociais indígenas enquanto genros ou cunhados. Testemunhos os mais diversos mostram que muitos europeus, e não apenas portugueses como quis G. Freyre, se adaptaram com grande facilidade aos costumes indígenas, a ponto de alguns, como João Ramalho ou Diogo Álvares, tomarem-se chefes políginos como os *principais* Tupinambá²²⁷. Não se tratava, em absoluto, de fatos isolados, de alguns indivíduos “desviantes” em relação às normas européias: é possível afirmar que a poliginia - praticada dentro dos cânones indígenas ou, posteriormente, disfarçada pela escravidão - constituiu um elemento básico das relações sexuais e familiares do Brasil colonial, formando um padrão que se estendia bem além dos limites da casa-grande senhorial, atingindo mesmo a população mais modesta. E dificilmente poderia ser de outra forma, na medida em que a maior parte da população brasileira dos primeiros tempos era formada por índios “reduzidos” e mamelucos, descendentes de pai europeu e mãe indígena, indivíduos culturalmente híbridos que, por vezes, viviam à maneira gentilica a ponto de andarem nus e praticarem a antropofagia ou, por outro lado, utilizarem os conhecimentos sobre a terra e seus habitantes para guerrear e escravizar índios²²⁸.

Ora, é crucial para a compreensão desta característica da formação brasileira que se faça uma crítica a uma posição tradicional que reduz indevidamente, quando não ignora, o lado indígena do choque de culturas e estruturas sociais que se seguiu à invasão européia. Longe de se dever à “miscibilidade” portuguesa, como quis G. Freyre, ou mesmo unicamente ao padrão populacional, esmagadoramente masculino, da imigração portuguesa, os casamentos e relações sexuais interétnicas apresentam uma profunda relação com as estruturas *internas* das sociedades indígenas, e aqui me refiro especificamente aos povos litorâneos falantes de línguas Tupi que

²²⁷ GIUCCI, Guillermo. *Sem Fé, Lei ou Rei*. Brasil 1500-1532. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, pp. 162-205.

²²⁸ RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. A Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, pp. 81-164; VAINÉAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras: Deleites Sexuais e Linguagem Erótica na Sociedade Escravista*. In Laura de Mello e Souza (org.), *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, pp. 221-73.

travaram os primeiros contatos com os europeus, conhecidos pela designação geral Tupinambá²²⁹.

Parece óbvio que se deva estudar, em primeiro lugar, o significado cultural da poliginia *para os Tupinambá*, antes de se fazer uma investigação das formas pelas quais os europeus se apropriaram de uma instituição tão discrepante de seus próprios padrões de comportamento. É preciso compreender que os primeiros europeus não se impuseram aos índios como senhores de escravos, mas antes se imiscuíram através de “janelas” abertas pelo próprio sistema cultural indígena, naquilo que S. Greenblatt chama de “improvisação de poder”: “a habilidade europeia de insinuar-se várias vezes dentro das estruturas políticas, religiosas e também psíquicas preexistentes dos nativos e utilizá-las em proveito próprio”²³⁰.

A principal destas possibilidades de integração foi dada, e não por opção dos europeus, pelo casamento. Em sociedades não-estratificadas em classes como a dos Tupinambá - tradicionalmente denominadas de “primitivas” - o sistema de relações sociais e a organização de direitos e obrigações individuais se expressa em maior ou menor grau através de práticas apoiadas em terminologias e laços de parentesco e afinidade. Ali onde o trabalho é organizado em função de linhas de sexo e idade, com predominância clara do trabalho da mulher, é o casamento que regulará desigualdades e hierarquias, na medida em que é através dele que os homens podem ter acesso privilegiado à produção feminina. O papel do casamento enquanto regulador das relações entre não-cosanguíneos era tão importante para os Tupinambá que mesmo os cativos de guerra, destinados ao repasto canibal, recebiam uma esposa, ou seja, eram “afinizados”.

O que isto revela é que em um contexto cultural onde a única relação possível entre inimigos - isto é, todos aqueles que não fazem parte do grupo de consangüíneos, compartilhando a mesma “substância” - é a guerra estes devem sofrer uma “transformação”, operada pelo casamento, e tornarem-se afins para que seja possível a

²²⁹ FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec/Edunb, 1989 (1ª edição: 1948), pp. 16-8; FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia Como Instrumento de Conhecimento Etno-Histórico*. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, pp. 381-96.

²³⁰ *Apud* GIUCCI, op. cit, p. 207.

convivência²³¹, e foi através destes dois prismas que os primeiros europeus foram recebidos pelos Tupinambá: ou como inimigos, a quem se mata ou se cativa para o ritual antropofágico, ou como afins, maridos de irmãs e filhas e aliados valiosos contra seus inimigos tradicionais. Desta maneira o estudo da economia política do casamento entre os Tupinambá reveste-se de um caráter obrigatório, mas não suficiente.

As evidências da poligínia, tanto para os Tupinambá como para a sociedade pós-contato, mostram com clareza a importância da apropriação, por parte dos homens, do produto do trabalho da mulher, mas revelam também que a situação polígina poderia ser desejada pelas próprias mulheres, afinal "*las propias mugeres con que son recibidos a la puerta de la iglesia les llevaban las concubinas a la cama*", como nos informa Peró Correia no trecho citado acima. Partindo do pressuposto de que "*...as vantagens e desvantagens relativas da situação polígina na vida cotidiana (na medida em que elas possam ser objetivamente medidas) devem ser consideradas separadamente para cada sexo*"²³², este artigo pretende investigar a instituição da poligínia sob o ponto de vista do homem e da mulher Tupinambá, buscando determinar alguns aspectos relevantes para a compreensão do papel da mulher na reprodução das relações sociais, seja na própria sociedade Tupinambá ou na sociedade pós-contato.

O TRABALHO DA MULHER NA SOCIEDADE TUPINAMBÁ

As várias sociedades que estamos denominando como Tupinambá possuíam não apenas uma história comum como compartilhavam uma série de elementos culturais que as tornam um exemplo clássico de adaptação a um sistema ecológico extremamente complexo: a *caá-etê*, a floresta tropical costeira do Brasil ou Mata Atlântica²³³. Com seus solos ácidos, ricos em ferro e alumínio tóxicos

²³¹VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Alguns Aspectos da Afimidade no Dravidiano Amazônico*. In Eduardo B. Viveiros de Castro e Manuela L. Carneiro da Cunha, (Orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, 1993, pp. 149-210.

²³²MARTIN, Kay M. e VOORHIES, Barbara. *Female of the Species*. Nova York: Columbia University Press, 1975, p. 241.

²³³DEAN, Warren. *Indigenous Populations of the São Paulo-Rio de Janeiro Coast: Trade, Aldeamento, Slavery and Extinction*. In *Revista de História*, nº 117, 1984, pp. 3-26; DEAN,

os pobres em nutrientes, a Mata Atlântica - tal como a Amazônia - vive da mesma: são seus próprios indivíduos que apodrecendo no solo e formando o húmus fornecem os nutrientes que sustentam sua exuberância florística. Sua vegetação apresenta a maior diversidade de espécies entre todos os ambientes, bem como a maior biomassa vegetal conhecida, o que acarreta várias conseqüências importantes para os ocupantes animais - humanos incluídos - destas florestas.

Uma destas conseqüências é a espantosa quantidade de recursos alimentares de origem vegetal disponíveis: os relatos de cronistas e viajantes são unânimes em ressaltar a abundância e variedade de espécies vegetais coletadas e consumidas pelos Tupinambá, embora deplorem a falta de interesse destes pela intensificação da produção de espécies cultivadas como a mandioca ou o milho. Os Tupinambá possuíam em alto grau o conhecimento técnico necessário para a exploração deste potencial florístico, o que acabou por se mostrar fundamental para os primeiros europeus²³⁴. Por outro lado a caça não é um empreendimento muito produtivo nas florestas tropicais sul-americanas: a grande diversidade da fauna se exprime em indivíduos de pequeno porte e que preferem ocupar a copa das árvores, como aves e primatas²³⁵, o que leva a uma especialização das populações humanas na pesca ribeirinha como fonte de proteínas animais e a uma forte dependência dos alimentos vegetais.

Tais características fizeram com que o trabalho feminino assumisse um papel determinante na subsistência dos Tupinambá:

...e diga-se, a bem da verdade, que as mulheres trabalham incomparavelmente mais que os homens, pois é a elas que cabem as tarefas de colher raízes, preparar a farinha e as bebidas, apanhar os frutos, cultivar os campos,

Warren. *A Ferro e Fogo. A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, pp. 38-58.

²³⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994 (1956); TENÓRIO, Maria C. *A Coleta de Vegetais Entre os Indígenas na Época do Contato com o Europeu*. In *Clio Série Arqueológica*, nº 10, 1994, pp. 81-101.

²³⁵ DEAN, Warren. *A Ferro e Fogo. A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 33.

... e tudo o mais que se refira à faina doméstica”²³⁶.

Conquanto apenas os homens caçassem (e muitas vezes levassem suas mulheres para carregar o produto da caça) a pesca era a principal fonte de proteínas animais, e nesta as mulheres também tinham um papel, mergulhando para apanhar os peixes flechados pelos homens e para colher ostras, bem como esvaziando com cuias os fundos das canoas. Também participavam ativamente, assim como os homens, da captura de formigas comestíveis. Afora isso, praticamente *todas* as outras atividades econômicas - com exceção da derrubada e queima da mata para o cultivo, feita pelos homens - eram realizadas exclusivamente pelas mulheres. Estas eram responsáveis por todos os trabalhos hortícolas, do plantio ao preparo do alimento, passando pela colheita. Também realizavam todos os passos necessários ao fabrico dos diferentes tipos de farinha e de bebidas fermentadas, bem como os recipientes de barro ou cestaria utilizados. Todos os serviços domésticos, como manter os fogos acesos e o abastecimento de água, bem como o transporte de material ou das crianças, inclusive durante as guerras, eram atividades femininas²³⁷.

É evidente que existia uma grande assimetria na quantidade de trabalho aportada por homens e mulheres na sociedade Tupinambá, já que “...apenas eventualmente vão os homens pescar ou caçar alguma coisa nos matos, sendo que alguns se ocupam somente com a confecção de arcos e flechas, deixando todo o restante do trabalho às mulheres”²³⁸, e é evidente também, do ponto de vista masculino, a necessidade de se garantir acesso à capacidade feminina de trabalho. Tal “obviedade”, contudo, não transparecia nos discursos sociais dominantes: os cronistas e viajantes que deixaram relatos acerca destas sociedades apresentaram o *status* masculino como uma função da proficiência guerreira ou cinegética, e isto por informação dos próprios índios.

Ora, como afirma J. Collier, em um estudo comparativo do casamento em várias sociedades “primitivas”, a “...análise do casamento e parentesco revela que, tanto dentro quanto entre sociedades, o poder de um homem é uma função de seus direitos de

²³⁶ THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978 (1ª edição: 1556), p. 137.

²³⁷ FERNANDES, op. cit., pp. 114-116.

²³⁸ THEVET, op. cit., p. 137.

*apropriação dos produtos das mulheres*²³⁹. No caso Tupinambá, a importância do casamento é demonstrada pelo fato de que este era parte integrante do processo de transformação do jovem em adulto, processo que incluía também o assassinato ritual de um inimigo. Um homem só se tornava um adulto socialmente reconhecido após matar um inimigo e tomar uma esposa, e era comum que um pai, um irmão mais velho ou um cunhado em regime de “serviço da noiva” concedesse um inimigo aprisionado a um jovem para que este o matasse cerimonialmente em terreiro, tomasse um novo nome e pudesse se tornar um *mendar-amo*, um homem casado; assim, a proeza guerreira aparecia como um meio, e não exclusivo, para o acesso à condição que realmente fazia de um homem um adulto socialmente reconhecido: o casamento²⁴⁰.

Como mostra J. Collier, o casamento nas sociedades primitivas (notadamente naquelas que praticam o *brideservice*, o “serviço da noiva”, como os Tupinambá) faz com que um homem - que quando solteiro depende da boa vontade de sua mãe e irmãs e é visto como um rival potencial pelos homens casados - se torne um ator político relevante. O acesso privilegiado à produção feminina proporcionado pelo casamento permite que um homem inicie relações políticas mostrando-se generoso e oferecendo hospitalidade a outros homens casados e mesmo solteiros, neste último caso estabelecendo-se um laço de dependência que pode ser muito importante para um homem com ambição de prestígio. A questão fundamental é a da *paridade* com os outros homens: “...um homem que tem uma esposa é verdadeiramente um igual de outros homens casados, já que um homem com esposas nunca precisa pedir nada a ninguém”²⁴¹.

A importância da dimensão política e econômica do casamento para os homens transparece claramente em dois aspectos, intimamente relacionados, do processo matrimonial entre os Tupinambá: a validação através do serviço da noiva e a poliginia. Embora a forma preferida de casamento fosse o avuncular, entre um homem e a filha de sua irmã, nem sempre era possível para um jovem

²³⁹ COLLIER, Jane F. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

²⁴⁰ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1971 (1ª edição: 1587), p. 328; FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970, pp. 232-233; FERNANDES, 1989, op. cit., p. 192.

²⁴¹ COLLIER, op. cit., p. 22.

conseguir uma companheira por este meio, o que geralmente o obrigava a competir com outros pelo direito de considerar uma mulher sua esposa, sua *temericô*. Nas "brideservice societies" onde o casamento é cerimonialmente pouco elaborado e pode facilmente ser anulado por ambas as partes, um homem deve estar sempre preparado para defender seus direitos sobre uma mulher, seja através dos serviços que presta aos parentes desta ou pela demonstração pública de que está disposto a defender tais direitos através de uma ação violenta.

Tal competição iniciava-se para os rapazes Tupinambá antes que qualquer laço fosse estabelecido, e de certo modo prosseguia mesmo após o reconhecimento social de um casamento. G. Soares de Souza é claro a respeito dos esforços necessários para que um jovem conseguisse sua *temericô*:

*"... porque são as filhas mui requestandas dos mancebos que as namoram; os quais servem os pais das damas dois e três anos primeiro que lhas dêem por mulheres; e não as dão senão aos que melhor os servem, a quem os namoradores fazem a roça, e vão pescar e caçar para os sogros que desejam de ter, e lhes trazem a lenha do mato; e como os sogros lhes entregam as damas, eles se vão agasalhar no lanço dos sogros com as mulheres, e apartam-se dos pais, mães e irmãos, e mais parentela com que antes estavam ...".*²⁴²

Vemos portanto que o casamento exigia de um homem, se este não pertencesse a um grupo poderoso de parentes ou fosse ele próprio um *principal*, que não apenas prestasse serviços para os sogros mas também se mudasse para o *lanço* ou para a *maloca* dos parentes da mulher (uxorilocalidade), o que poderia ser extremamente incômodo nos casos em que a esposa tinha que ser buscada fora do grupo local. Apesar da fluidez sociológica e cerimonial do casamento Tupinambá, era nesta instância que se negociavam e eram estabelecidas as hierarquias masculinas: assim a economia política do casamento entre os Tupinambá consistia basicamente nas tentativas dos chefes de grupos domésticos em atrair genros em regime

²⁴² SOUZA, op. cit., pp. 304-305.

uxorilocal, e a partir do *status* laboriosamente alcançado como doador de esposas - condição que é a verdadeira fonte de poder nas "brideservice societies" - ser reconhecido como um grande líder, um *principal*, mantendo seus filhos homens junto de si e formando uma unidade guerreira e política marcada por um alto grau de coesão²⁴³.

Neste contexto a poliginia surge, à primeira vista, como um meio privilegiado para a expressão e manutenção do *status* de líder político e guerreiro, especialmente na medida em que possibilitava a formação de laços de aliança com outras malocas e mesmo outros grupos locais: "...quanto mais se notabiliza o homem por seu heroísmo e suas proezas guerreiras, e tanto maior será o número de mulheres que poderá ter a seu serviço. Aos menos valentes, menor número"²⁴⁴. Por outro lado a poliginia pode ser benéfica para as ambições políticas de um líder mesmo quando este já está bastante velho e não toma novas esposas: além de não ser mais visto como um competidor potencial por mulheres - o que aumenta sobremaneira sua capacidade em dirimir conflitos e sua influência geral sobre o grupo - o veterano pode obter parcelas de poder não apenas cedendo suas filhas como também mulheres "excedentes" de seu grupo de esposas; em outras palavras: "...em sociedades onde todos os conflitos entre homens parecem ser sobre mulheres, os homens velhos emergem como líderes naturais"²⁴⁵.

Seria errôneo, contudo, conceder à instituição da poliginia qualquer caráter de "recompensa" socialmente dada à chefia: na verdade ela aparece muito mais como uma *imposição* da condição de chefe. É preciso observar que uma maloca - isto é, uma linhagem - em um ponto máximo de crescimento, com um ou mais chefes políginos, seus filhos homens solteiros ou recentemente casados e os maridos de suas filhas vivendo em regime uxorilocal - constituía-se em verdadeira "máquina" de produzir prisioneiros, o *primum mobile* das atividades guerreiras dos Tupinambá.

Ora, a cerimônia de morte em terreiro e posterior repasto canibal exigia uma enorme quantidade de trabalho feminino, não apenas na preparação dos alimentos para os membros dos vários

²⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, op. cit., pp. 96-97 e 682-686; VIVEIROS DE CASTRO, 1993, op. cit., pp. 190-191.

²⁴⁴ THEVET, 1978, op. cit., p. 137: muitas das mulheres "extras" dos *principais* permaneciam em seus grupos locais, sendo visitadas periodicamente: FERNANDES, 1989, op. cit., p. 202.

²⁴⁵ COLLIER, 1988, op. cit., p. 39.

grupos locais que participavam das festividades mas também, e principalmente, na fabricação das vasilhas cerâmicas e das bebidas fermentadas - o cauim, extremamente importante cerimonialmente - e é oportuno recordar que algum tempo depois da morte em terreiro o matador (que não comia da carne do inimigo morto) tomava novo nome, ocasião em que se faziam novas cerimônias e cauinagens. Como é evidente, tal situação privilegiava a ocorrência da poliginia enquanto método de aumento da produtividade do trabalho feminino, verdadeira base material do complexo guerra-antropofagia²⁴⁶.

Esta pode ser considerada uma análise "androcêntrica" da poliginia Tupinambá; resta agora partir para uma análise que lance o foco sobre os interesses das mulheres na situação polígina.

HIERARQUIAS FEMININAS NA SOCIEDADE TUPINAMBÁ

Observar a poliginia a partir do ponto de vista feminino significa colocar em questão uma certa visão da sociedade Tupinambá que nos foi legada pela brilhante análise de F. Fernandes. Para este autor, os Tupinambá eram uma sociedade *gerontocrática* - entenda-se gerontocracia *masculina* - e um dos apanágios desta gerontocracia era justamente a instituição da poliginia. De fato, a sociedade Tupinambá possuía importantes desigualdades - entre velhos e jovens, homens e mulheres, homens casados e homens solteiros - que acabavam por se constituir em hierarquias mais ou menos formalizadas.

Não obstante, se é verdadeira em certo sentido a afirmação de que "os homens dominavam as mulheres", é não menos verdadeiro que as mulheres formavam grupos de parentas muito sólidos, que apresentavam grande independência em relação aos homens e que possuíam seus próprios sistemas hierárquicos, sendo oportuno recordar que a residência uxorilocal fazia com que o "núcleo" das malocas fosse muitas vezes formado não apenas por um *principal* e seus filhos (filhos de homens poderosos geralmente casavam-se *virilocalmente*) mas também por um grupo de irmãs, como ocorre em muitos povos indígenas atuais que também praticam a uxorilocalidade, como os Asurini do Xingu²⁴⁷.

⁴⁶ FERNANDES, 1989, op. cit., p. 204.

⁴⁷ MÜLLER, Regina P. *Os Asurini do Xingu: História e Arte*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, pp. 57-66.

Seria impossível desenvolver aqui este ponto completamente, tamanho é o número de informações que mostram que o conceito de gerontocracia masculina deve ser matizado. Assim é que, apesar da patrilinearidade e da teoria sobre a reprodução (que fazia do homem o único responsável pela concepção), as meninas tinham o cordão umbilical cortado pela mãe ou por uma parenta sua, ao contrário dos meninos cujos cordões eram cortados pelo pai ou por um parente da linha paterna. Desde cedo as meninas eram treinadas para a faina doméstica pelas mães, tias maternas e irmãs mais velhas, formando um grupo extremamente coeso de mulheres. Tal grupo, sempre liderado pelas velhas, as *uaimuy*, era responsável pela iniciação das meninas nas técnicas privilegiadamente femininas da sociedade Tupinambá, como o fabrico da cerâmica e das bebidas fermentadas, técnicas tão importantes para as mulheres quanto o eram as técnicas guerreiras e a oratória para os homens.

Também durante os dolorosos e complexos ritos que cercavam as primeiras menstruações - quando as meninas eram escarificadas e tatuadas de maneira semelhante à dos homens que matavam um inimigo em terreiro - eram as mães e parentas *do lado materno* que tomavam os cuidados de ordem mágica considerados necessários para a saúde da nova *kugnammuçu*, como eram chamadas as moças prontas para o casamento²⁴⁸. Mais importante ainda: a mãe era a peça-chave a ser conquistada por qualquer indivíduo que pretendesse casar com uma jovem. Muito embora um cronista como J. de Léry refira-se apenas ao papel do pai e dos irmãos na escolha do genro/cunhado²⁴⁹, A. Thevet, mais interessado em descrições detalhadas dos ritos que cercavam a vida dos Tupinambá, nos deixou um relato no qual a forte tutela exercida pela mãe sobre a sexualidade da filha - cabia basicamente à mãe o papel de vigilância e aconselhamento para que a moça não se envolvesse com indivíduos indesejados, ou seja, homens covardes ou que ainda não tivessem assassinado ritualmente um inimigo - aparecia como uma etapa de todo um longo processo de transmissão de conhecimentos, processo profundamente relacionado com a formação de laços íntimos entre a menina e sua mãe e também com as outras mulheres do grupo:

²⁴⁸ FERNANDES, 1989, op. cit., pp. 227-229.

²⁴⁹ LÉRY, Jean de. *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil*. Genebra: Droz, 1975 (1ª edição: 1578), p. 262.

"se alguma jovem (...) mantivesse aventuras sexuais com alguém, contra a vontade de sua mãe, era tida como dissoluta e chamada Souragi. Mas se as jovens fossem sábias e obedientes, acatando os conselhos de suas mães, ou das tias maternas se elas estivessem mortas, elas eram tidas em consideração. As mães ensinavam-nas a fazer potes de barro, vasilhas para o caçim, os trabalhos domésticos, redes de algodão, etc."²⁵⁰

O pretendente deveria fazer uma oferta de caça e pesca à mãe da jovem (não ao pai ou aos irmãos) e, se caísse nas graças da futura sogra, teria seu caso levado aos homens da linhagem, ou, se ocorresse o contrário, o assunto terminaria ali mesmo. Isto demonstra que as mulheres possuíam autoridade decisiva em uma instância vital para a reprodução das relações sociais, como era o casamento, podendo-se mesmo falar, levando-se em conta o grande prestígio gozado pelas velhas²⁵¹, em uma gerontocracia *feminina*, e não apenas masculina.

A limitação de espaço não me permite aprofundar o tema da autoridade e do *status* das mulheres Tupinambá (que desenvolvi em minha dissertação de mestrado) mas o que já foi dito é suficiente para fazer face ao problema das vantagens e desvantagens da poliginia para as mulheres. A questão fundamental diz respeito à residência uxorilocal e sua capacidade de manter juntas mulheres aparentadas. Neste sistema, mesmo com o casamento, a mulher não têm, ao contrário do homem, seus laços enfraquecidos, continuando a fazer de parte do grupo de mulheres no qual cresceu e foi ensinada. Contudo, a uxorilocalidade Tupinambá era fluida, podendo, após alguns anos, ser revertida; isto acontecia quando o homem tinha feito vários inimigos, presenteando-os aos cunhados, ou tivesse filhas que casassem avuncularmente e substituíssem suas mães no grupo doméstico.

Com a mudança para junto dos parentes do marido a mulher sofria uma mudança radical em seu modo de vida, sendo inserida em um novo grupo de mulheres em posição talvez desfavorável em relação à que ocupava anteriormente em seu próprio grupo doméstico.

²⁵⁰ THEVET, *apud* FERNANDES, Florestan. *A Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaíos*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 76-77; cf. também FERNANDES, 1989, op. cit., pp. 187-188.

²⁵¹ FERNANDES, 1989, op. cit., pp. 241-243.

É neste contexto que devemos buscar o sentido da poliginia para as mulheres, abandonando uma visão que reduz a poliginia a uma relação marcada unicamente pela exploração “lúbrica”, ou mesmo econômica, dos homens sobre as mulheres.

Creio que a documentação sobre os Tupinambá mostra claramente que, se os homens dependiam do acúmulo de esposas para tornarem-se grandes líderes políticos, ou *principais*, as mulheres também podiam obter benefícios da situação polígina, inclusive em termos de hierarquia social. Ora, eram as próprias mulheres que muitas vezes tomavam a iniciativa de procurar uma segunda esposa para o marido, e esta ação da esposa se iniciava comumente quando o marido conseguia escapar ao regime uxorilocal e voltava para junto dos parentes:

“Quando ele a tem de uma vez consigo, e lhe dispensa bom tratamento, ela procura por todos os meios obter companheiras para serem mulheres de seu marido, a fim de que seja ajudada por elas em sua casa, porque é bastante difícil que uma só mulher possa fazer tudo em uma casa, segundo o costume do país”²⁵².

Percebe-se que a mulher, ao afastar-se de seu grupo de parentes, logo tratava de formar um novo grupo, desta feita formado por co-esposas; as mulheres pareciam mesmo ver com bons olhos o acúmulo de esposas por parte dos maridos:

“...e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras (...) sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. E de ordinário tem paz com suas comborças, porque tanto as têm por mulheres de seus maridos como a si mesmas”²⁵³.

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

“A maioria dos homens tem só uma mulher, mas alguns têm mais, e muitos dos seus reze e quatorze. O chefe Abati-

²⁵² THEVET, *apud* FERNANDES, 1975, op. cit., p. 204.

²⁵³ ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 456.

...poçanga, ao qual fui dado de presente ultimamente, e do qual os franceses me resgataram, tinha muitas mulheres, e uma, que lhe havia sido a primeira, era suprema entre elas. Cada uma tinha o seu espaço exclusivo na cabana, seu fogo próprio e sua plantação de mandioca particular. Mantinha-se o varão no espaço pertencente àquela com quem lidava e que lhe dava de comer. E assim alternativamente. (...) as mulheres vivem em boa harmonia umas com as outras²⁵⁴.

Podemos retirar destes relatos várias conclusões importantes, entre elas a de que a poligínia podia beneficiar diretamente a esposa, na medida em que esta passava a exercer autoridade e controle sobre as esposas mais jovens. Assim, se é verdade que os homens ascendiam à posição de *principal* ao se cercarem de esposas, também é verdade que suas primeiras esposas tinham bons motivos pessoais para auxiliá-los nesta empreitada, muito embora as coisas nem sempre ocorressem conforme seus desejos: por vezes o marido podia reconhecer como esposa principal uma mulher mais jovem ou mais bonita²⁵⁵. Porém, levando-se em conta a maior parte dos relatos que afirmam a boa convivência entre as esposas, é possível afirmar que a poligínia surgia para as mulheres como um meio para a construção de um espaço de autoridade sobre outras mulheres (co-esposas e cativas de guerra) mais jovens ou em posição hierárquica inferior.

CONCLUSÃO

As diferenças e assimetrias de gênero no interior da sociedade Tupinambá foram rapidamente assimiladas e manipuladas pelos conquistadores europeus. É assim, por exemplo, que os homens índios se inseriram na nova sociedade muito mais como guerreiros - recorde-se as bandeiras paulistas com seus cativos índios, sempre em número muito maior que o de europeus e mamelucos - enquanto as mulheres

²⁵⁴ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974 (1ª edição: 1557), p. 171; a autoridade da esposa mais velha é confirmada, entre outros, por G. Soares de Souza: "...mas elas dão todas a obediência à mais antiga, e todas a servem ..."; SOUZA, 1971, op. cit., p. 304.

²⁵⁵ FERNANDES, 1989, op. cit., p. 209.

tiveram sua identificação com o espaço doméstico, já normal na própria sociedade Tupinambá, agressivamente reforçada pelo patriarcalismo e pela violência da escravidão, na qual a tradicional ligação da mulher nativa com a agricultura e com o transporte de material foi explorada ao máximo²⁵⁶.

Não obstante, é preciso levar em conta que mesmo em um contexto de contato interétnico violento e desestruturador, de epidemias e escravização catastróficas, são construídos espaços de consenso e interação social, sem o que a vida dos indivíduos envolvidos seria impossível. Tais espaços foram, no caso da sociedade colonial brasileira, erigidos sobre uma mescla de costumes e instituições indígenas e européias, e é neste sentido que devemos entender a participação ativa das mulheres na obtenção de parceiras e concubinas por parte de seus maridos, como revelado na carta de P. Correia: as mulheres tentavam claramente construir um espaço de autoridade no âmbito doméstico, utilizando-se para isso de padrões de comportamento que, embora alterados pela conquista, ainda estão muito próximos dos costumes ancestrais.

Embora não tenha sido possível me aprofundar neste problema, creio ter ficado claro que a poliginia praticada por europeus deve ser vista como mais do que uma face da exploração violenta exercida sobre as populações nativas, mas também como uma possibilidade aberta para a ação social - é também política, dada a predominância do espaço doméstico sobre o público na vida da Colônia - de mulheres índias e suas descendentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

²⁵⁶ BEOZZO, José O. *A Mulher Indígena e a Igreja na Situação Escravista do Brasil Colonial*, In Maria L. Marcilio, (Org.), *A Mulher Pobre na História da Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984, pp. 70-93; John M. Monteiro, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

- BEOZZO, José O. *A Mulher Indígena e a Igreja na Situação Escravista do Brasil Colonial*. In Maria L. Marcílio (org.), **A Mulher Pobre na História da Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- COLLIER, Jane F. **Marriage and Inequality in Classless Societies**. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- DEAN, Warren. *Indigenous Populations of the São Paulo-Rio de Janeiro Coast: Trade, Aldeamento, Slavery and Extinction*. In **Revista de História**, nº 117, 1984.
- _____. **A Ferro e Fogo**. A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia Como Instrumento de Conhecimento Etno-histórico*. In Manuela Carneiro da Cunha (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- FERNANDES, Florestan. **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.
- _____. **A Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. **A Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: Hucitec/Edunb, 1989 (1ª edição: 1948).
- GIUCCI, Guillermo. **Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994. (1ª edição: 1956).
- LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Coimbra: Tipografia da Atlântida, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo (3 v.), 1954.
- LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil**. Genebra: Droz, 1975. (1ª edição: 1578).
- MARTIN, Kay M. e VOORHIES, Barbara. **Female of the Species**. Nova York: Columbia University Press, 1975.
- MONTEIRO, John M. **Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- MÜLLER, Regina P. **Os Asuriní do Xingu**. História e Arte. Campinas: Unicamp, 1993.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. A Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1971 (1ª edição: 1587).
- STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974 (1ª edição: 1557).
- TENÓRIO, Maria C. *A Coleta de Vegetais Entre os Indígenas na Época do Contato com o Europeu*. In **Clio Série Arqueológica**, nº 10, 1994.

- VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasilicas: Deleites Sexuais e Linguagem Erótica na Sociedade Escravista*. In Laura de Mello e Souza (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Araweté: os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico*. In Eduardo B. Viveiros de Castro e Manuela L. Carneiro da Cunha. (Orgs.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.