

## TRÊS OLHARES SOBRE A MULHER TUPINAMBÁ\*

João Azevedo Fernandes\*\*

Como parte de pesquisa desenvolvida no Mestrado em Antropologia da UFPE, provisoriamente intitulada "As Mulheres Tupinambá e o Contato Euro-Indígena (Sécs. XVI - XVII): uma abordagem multidisciplinar", este trabalho pretende apresentar alguns resultados e reflexões iniciais surgidas do encontro com as fontes primárias, notadamente os relatos de cronistas e viajantes dos dois primeiros séculos da colonização no Brasil e a produção iconográfica europeia sobre os nativos brasileiros. O fato de que esta comunicação seja apresentada em uma sessão conjunta com colegas que trabalham com a antropologia do imaginário permitirá que o foco seja centrado em um tema de interesse comum, no caso a produção europeia de imagens sobre as mulheres indígenas.

É evidente que um estudo deste tipo não pode ser feito de forma isolada, sem relação com o contexto integral da invasão europeia no Brasil. Nosso relativo desconhecimento acerca das sociedades nativas destruídas pela expansão colonial não deve servir de motivação para que estas imagens - e são realmente *imagens*, não representações naturalísticas - sejam tratadas com um enfoque unicamente europeu, em última instância etnocêntrico, o que acontece muitas vezes na produção acadêmica. Esta comunicação parte do pressuposto de que, quaisquer que sejam os conteúdos destas imagens, eles são frutos de um embate cultural, de uma "fricção interétnica" simbólica, em que o nativo não é apenas um objeto mas também um produtor de significados, apropriados dentro de um quadro de referências europeu.

\* Comunicação apresentada no Seminário *Pesquisando Gênero: História e Tendências do Mestrado em Antropologia da UFPE*, 9 a 11 de outubro de 1995.

\*\* Professor de História Antiga da UFPB, Mestrando em Antropologia pela UFPE.

Antes de abordar alguns casos concretos é importante fazer uma crítica a uma visão tradicional da colonização brasileira, visão que ainda é dominante. A excessiva concentração da historiografia sobre o latifúndio escravista fez com que mesmo historiadores descomprometidos com enfoques “oficialescos” percebessem o índio como um empecilho à implantação do projeto colonial, empecilho vencido com relativa facilidade através da destruição física, *manu militari*, e espiritual dos índios, nesse caso com a entusiasmada colaboração de jesuítas e outros agentes eclesiásticos. Somente em tempos recentes, e muito mais sob influência da literatura sobre a América espanhola, os historiadores passaram a incorporar o papel das epidemias introduzidas pelos europeus no processo de conquista em suas análises, nem sempre fazendo justiça à importância deste fator.

Em uma abordagem bio-ecológica da expansão europeia, tal como proposta por Crosby (1993), torna-se claro o impacto esmagador desta expansão, e não apenas sobre a América. Os europeus não trouxeram apenas seus próprios corpos e instituições, mas toda uma *biota*, uma fauna e flora irresistíveis: em poucas décadas, por exemplo, a floresta atlântica de amplas áreas do litoral nordestino era substituída por monótonas extensões de cana-de-açúcar. Isto para não falar nos patógenos, principal arma europeia na conquista das Américas e da Oceania, muitas vezes utilizados de forma deliberada, e para os quais os nativos americanos ou australianos - ambos vivendo em longo isolamento - não tinham qualquer proteção.

A intensidade destrutiva desta expansão torna ainda mais extraordinária a resistência física e cultural dos Tupi da costa brasileira. Trucidados e espoliados em suas áreas de origem durante o século XVI, alguns grupos seguiram a miragem da *Terra sem Mal* até o Maranhão, onde participaram ativamente ao lado dos franceses no projeto da França Equinocial durante as primeiras décadas do século XVII. Depois da expulsão dos franceses, e de novos massacres patogênicos e militares dos

índios, iremos reencontrá-los até fins do século XVIII na região do médio e baixo Amazonas onde parecem ter tido algum impacto nas populações indígenas locais, ajudando a disseminar entre estas a *língua geral* formulada pelos jesuítas duzentos anos antes. Não se pode afirmar com certeza que tipo de relação existe entre aqueles grupos e os Tupi atuais, como os Araweté ou Asuriní, mas não é impossível que alguns destes grupos sejam "descendentes" daqueles (Gomes, 1988; Ribeiro, 1992; sobre a relação dos Tupi atuais com os Tupinambá e outros grupos antigos, cf. Viveiros de Castro, 1986).

A resistência física e cultural dos Tupinambá, para usar o termo consagrado por Fernandes (1989), manifesta-se na criação de uma sociedade compósita, mameluca, em que muitos europeus assumiram ares de chefes tribais, de *big men*, controlando vastas redes de parentesco através da poliginia e do cunhadismo (cf. Monteiro, 1994 e Ribeiro, 1992, pp.33-35) e onde ao mesmo tempo se formulava uma versão "selvagem" da religião europeia, as *santidades*, em que a tentativa jesuítica de catequizar os índios é respondida com uma tradução nativa do cristianismo ancorada no profetismo *Tupi e na Terra sem Mal*, tradução inteiramente inusitada e demoníaca aos olhos da Igreja (Vainfas, 1995).

Em meio a esta situação complexa de fricção interétnica um elemento terá mais força do que todos os outros na produção das imagens europeias do Brasil, tornando-se como que um feixe condutor de outras imagens como a da antropofagia: este elemento é a mulher indígena, neste caso a Tupinambá. É o momento de analisar, de forma necessariamente breve, algumas destas imagens.

### *Alguns Exemplos Importantes*

Creio ser possível, a partir de uma tipologia apoiada nos estudos sobre as relações interétnicas, ordenar cronologicamente algumas idéias "fortes" sobre a mulher Tupinambá, idéias que

estão inextricavelmente ligadas à evolução daquela situação de contato. Naturalmente a iconografia européia é bastante variada e não se conforma com facilidade a periodizações, sendo este apenas um modelo instrumental e heurístico.

### *1ª Fase (c. 1500 - c. 1550)*

Os europeus são em número reduzido, travando relações de escambo com os nativos e frequentando pontos esparsos da costa. Os índios mantêm a maior parte de sua autonomia e a virtual ausência do Estado e da Igreja permite que estes integrem os europeus dentro dos *seus* quadros de referência políticos e de parentesco. A visão dos europeus sobre o Brasil ainda está marcada pelos motivos edênicos, e a própria sensualidade inusitada das índias é tratada pelo prisma da “inocência”. No terreno das imagens a curiosidade quase naturalística que pode ser observada na cartografia - como no famoso *Terra Brasilis*, atribuído ao português Lopo Homem (c. 1519) - é acompanhada por um tratamento convencional e idealizado da figura feminina, à qual se apõe um comportamento “normal” aos olhos europeus.

É assim que na primeira imagem dos índios do Brasil, uma ilustração da carta *Mundus Novus* de Américo Vespúcio provavelmente publicada em 1505 em Augsburg e atribuída a Johann Froschauer, vemos uma cena de banquete antropofágico formalmente idêntica às representações medievais de banquetes. Enquanto vários homens - barbados - e uma mulher conversam e se banqueteiam, outra mulher é representada em primeiro plano sentada e acompanhada por três crianças, uma delas sugando seu seio. Reencontraremos esta representação idilicamente “natural” em um carvalho esculpido em baixo-relevo (c. 1530), de autoria francesa anônima e denominado *L'Isle du Brésil. L'Embarquement du Bois Rouge*: uma cena de embarque do pau-Brasil é acompanhada por uma mulher sentada com uma

criança ao seio (todas as imagens comentadas neste trabalho estão publicadas: Belluzzo, 1994).

## 2ª Fase (c. 1550 - c. 1600)

A decisão portuguesa de investir seriamente na colonização do Brasil acarreta a catástrofe para os índios. O influxo de colonos, a ação dos jesuítas, a política do *divide et impera*, a escravização e, acima de tudo, as epidemias desmontam a autonomia indígena e os inscrevem de forma violenta no nascente sistema colonial. O selvagem edênico é substituído pelo antropófago endemoniado dos jesuítas, sem “fé, lei ou rei” (Giucci, 1993), apto unicamente para os serviços do dito e do leito ou, já como índios “mansos”, para ajudar os portugueses na escravização dos índios ainda livres. Este período de desastre é também o momento em que os europeus ainda podem ter contato, agora em uma posição de força, com uma sociedade que resiste à perda de sua autonomia. É a época dos mais famosos relatos de viagem, notadamente os de Hans Staden e Jean de Léry, e é sobre estes dois relatos que se construirão algumas das imagens mais interessantes dos índios brasileiros.

O nome mais importante é, sem dúvida, o de Theodore de Bry, ourives belga que se notabilizou por suas gravuras em cobre. Sua coleção *Grandes Viagens* apresenta ilustrações baseadas em vários relatos, sendo o terceiro volume, *America Tertia Pars* (1592), dedicado ao Brasil e aos relatos de Staden e Léry. Sua fonte principal são as xilogravuras anônimas que acompanham a primeira edição (1557) do livro de Staden. De Bry, contudo, faz diversas alterações, tanto em relação às ilustrações originais quanto aos próprios textos, com a provável intenção de conferir ao seu trabalho uma maior autenticidade. Um exemplo é a cena em que os antropófagos aparecem retalhando sua vítimas com instrumentos de pedra, quando todas as fontes (entre elas o relato e ilustrações de Staden) mostram a

disseminação acelerada das facas de metal através dos circuitos de troca e do escambo (Fletschamann *et al.*, 1990-91; ver também a *Relación* de Enrique Montes [1527], publicada em Ribeiro e Moreira Neto, 1992, pp.130-133).

O mais importante a respeito das calcografias de De Bry é o extraordinário papel conferido às mulheres (Raminelli, 1994). Estas, representadas com uma ferocidade e apetite canibais realmente impressionantes, assumem por completo o centro da cena: o ritual antropofágico em De Bry aparece como uma festa feminina, sendo os homens coadjuvantes menores. Os textos dos cronistas e viajantes são explícitos a respeito do importante papel conferido às mulheres, já que elas constituem o principal elo entre o prisioneiro e o grupo que o tomou. Esta importância é, contudo, maximizada por De Bry: as mulheres aparecem cortando os prisioneiros e se alimentando de carne moqueada, quando os textos são claros em reservar o corte dos sacrificados aos homens e em afirmar que cabia às mulheres o consumo de um “mingau” produzido com as vísceras do prisioneiro.

Em uma análise sofisticada, R. Raminelli mostra com muita propriedade que o descompasso entre as imagens de De Bry e os textos e a forma estereotipada com que são representadas as mulheres nos dizem mais sobre o contexto cultural europeu do que uma leitura “etnográfica” poderia indicar. As Tupinambá aparecem como expressão da alteridade e estranheza da América, para consumo de uma sociedade misógina e demonizadora das mulheres. O assunto será retomado adiante.

### *3ª Fase (c. 1600 em diante)*

Com raríssimas exceções, já não existem Tupinambá livres na costa brasileira. Os sobreviventes das catástrofes das décadas anteriores estão aldeados e teoricamente cristianizados sob a autoridade dos jesuítas.

A acelerada africanização da costa brasileira é o elemento marcante no esmaecimento da cultura indígena. As lutas contra o “gentio” se deslocam para o interior, agora contra os Tapuia (termo genérico que designava os povos não-Tupi) do sertão e contra os Guarani das missões castelhanas, lutas em que os índios “mansos” têm um papel fundamental.

Uma série de óleos sobre tela “étnicos” do pintor da corte maurícia Albert Eckhout são representativos desta fase. Eckhout, entre 1641 e 1643, pintou casais Tupi e Tapuia, e as diferenças entre estes quadros nos dizem bastante sobre a percepção europeia do índio brasileiro. Enquanto os Tapuia aparecem com todos os atributos selvagens associados aos Tupinambá nos períodos anteriores (inclusive a imagem da mulher antropófaga, quando a realidade do canibalismo Tapuia é uma questão em aberto), os Tupi aparecem vestidos, “integrados” e associados a cenas bucólicas de paisagens cultivadas, despidos de quase todos os elementos, entre os quais a antropofagia, que marcaram sua alteridade em relação aos europeus. O mais interessante é que, enquanto a misoginia estereotipada de que nos fala Raminelli foi transferida para a mulher Tapuia, a mulher Tupinambá aparece com os atributos de quem perdeu a selvageria, “normalizada” em relação às expectativas europeias sobre as mulheres: desta forma ela é representada como uma trabalhadora, uma besta de carga (papel que de certa forma ela já cumpria na sociedade Tupinambá, em um contexto cultural muito diferente por certo) e, o que é mais importante, com uma nada surpreendente criança próxima ao peito.

### *Interpretando Imagens de Mulher*

Análises historiográficas como as de Belluzzo e Raminelli, muito bem fundamentadas, nos alertam para as dificuldades de uma leitura etnográfica da iconografia europeia sobre o Brasil. Tomar estas imagens como representações

*d'après nature* seria um erro grave. É evidente que condicionamentos mentais próprios de uma sociedade misógina são fortemente determinantes nesta produção iconográfica, como é o caso da influência das representações de feiticeiras na constituição da imagem da mulher nativa por De Bry, fato apontado por Raminelli.

Este tipo de abordagem é, contudo, também problemático. Negar por completo a possibilidade de uma leitura etnográfica é correr o risco de se cair no velho etnocentrismo com que geralmente é tratada a expansão europeia. Já foi referido o fato de que a resistência e permanência da cultura Tupinambá parecem ter sido bem maiores do que se supunha, o que permite especular que o impacto desta cultura na produção das imagens europeias pode ter sido bem mais decisivo do que admitem os historiadores citados. Se tomarmos a formulação de Geertz (1973) e considerarmos a *interpretação* como um ato indissociável de qualquer apreensão da alteridade, é preciso levar em conta que aquilo que se interpreta é algo *efetivamente existente*, necessariamente incluído em um quadro cultural particular de referências. O antropólogo ou historiador pode, por conseguinte, legitimamente buscar as marcas indiretas deixadas pelo contato com uma alteridade radical na iconografia e no imaginário europeu.

Se levarmos em conta a intensidade e abrangência do choque entre europeus e Tupinambá durante o século XVI e a publicidade que foi concedida aos resultados deste contato na própria Europa, é forçoso admitir que esta foi a primeira oportunidade em que os europeus se defrontaram com uma sociedade tão radicalmente diferente da sua. Afinal os muçulmanos e indianos, com Estados equivalentes aos europeus, e os africanos da Guiné e Congo, muitos deles com Estados ou a caminho de desenvolverem Estados - processo para o qual a própria presença europeia contribuiu - eram sociedades estratificadas perfeitamente inteligíveis para os ocidentais. As experiências (melhor seria dizer massacres) anteriores com os

*guanchos* das Ilhas Canárias e com os nativos das Antilhas - primeiros povos a serem exterminados pela expansão europeia. (Crosby, 1993, p.79) - foram tão devastadoras que não houve tempo para nenhuma relação de contato mais intensa. Esta relação vai ocorrer pela primeira vez com os índios do Brasil, desenvolvendo-se uma situação de convívio intercultural razoavelmente longo por décadas. Pela primeira vez uma sociedade “primitiva” encontrava-se, com tristes resultados, com a inexorável expansão europeia.

Ora, sabemos bem que as sociedades ditas primitivas se organizam através de divisões mais ou menos marcadas, mas sempre presentes, de gênero e idade, divisões organizadas e reguladas principalmente pelas relações de parentesco. Quando um marinheiro europeu deitava com uma índia, e via nisso um sintoma de lubricidade selvagem, quiçá endemoniada, ela nada mais estava fazendo do que transformando-o em um noivo, obrigando-o - pelo menos ela assim esperava - a prestar serviços em seu grupo doméstico como genro e cunhado, de preferência através do presente daqueles novos e extraordinários objetos, como facas e espelhos.

Este traço comum às sociedades ditas primitivas se manifesta em todas as esferas da vida social, e a esfera ritual não seria indiferente a isso. Por mais androcêntrica que seja uma sociedade sem classes - e muitas delas o são - a mulher é sempre uma protagonista da vida social, estando no próprio centro das representações. Naturalmente as sociedades estratificadas também possuem elaboradas concepções de gênero, e a misoginia da modernidade europeia é um exemplo disso, mas estas concepções estão em última análise subordinadas a noções de superioridade e inferioridade entre os diversos grupos que compõem estas sociedades, posição que nas sociedades primitivas é ocupada pelas concepções de gênero e anterioridade (cf. Collier, 1988; Meillassoux, 1977).

Dito isto pode-se retornar às imagens propostas para análise. O primeiro momento, exemplificado pela gravura de

Froschauer, mostra uma Europa ainda inconsciente da magnitude da alteridade que a separava dos índios brasileiros. Estes são, por conseguinte, idealizados e representados de forma convencionalmente européia, com a imagem de Maria sendo reproduzida na índia com a criança ao seio.

A segunda fase, com sua profusão de estarecidos relatos de viagem, é marcada pelo sentimento de estranheza observado nas gravuras de De Bry. Se considerarmos, seguindo Raminelli, que a importância dada às mulheres nas cenas de canibalismo faz parte de um processo mais amplo de demonização da figura feminina, devemos também ter em mente que isto só se torna viável a partir da perplexidade dos europeus com o papel central ocupado pela mulher no imaginário indígena e refletido na sua importância dentro dos rituais antropofágicos.

No terceiro período, exemplificado pelas índias de Eckhout, vemos uma mulher Tupinambá quase que inteiramente descolada de sua tradição e de seu antigo papel. A destruição da sociedade nativa se expressa claramente nesta mulher “amansada” e “purificada”, portadora dos atributos que construíram a imagem ideal da mulher ocidental: a da *mãe trabalhadora*.

A guisa de conclusão, diria que estas considerações - que não se pretendem polemizadoras mas apenas uma contribuição a um debate nascente - aponta para a necessidade de um diálogo mais intenso entre antropólogos e historiadores: se aqueles muitas vezes tomaram as fontes européias sobre os Tupinambá de forma acrítica, quase como etnografias *avant la lettre*, estes poderiam se interessar mais profundamente pela produção contemporânea sobre as sociedades primitivas, notadamente aquela produzida por mulheres antropólogas. Além disso possuímos hoje uma visão das sociedades Tupi bem diferente daquela que predominou no passado: por influência de um evolucionismo nem sempre apoiado nos estudos de campo e pela perplexidade com as complexas estruturas sociológicas “fechadas” das sociedades dos Jê do Brasil Central, muitos

tenderam a ver as sociedades Tupi com suas estruturas relativamente “abertas” e voltadas para o exterior, para o “outro”, como sociedades menos desenvolvidas, daí a “facilidade” com que foram conquistadas pelos europeus, posição atacada com profundidade pelos tupinólogos atuais, como E. Viveiros de Castro. Tudo isto faz com que o debate entre historiadores e antropólogos seja necessário, o que contribuiria em muito para uma maior compreensão daquele processo sangrento e ao mesmo tempo criador de uma sociedade de tipo novo ao sul do equador.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (coord.). 1994. *O Brasil dos Viajantes: Imaginário do Novo Mundo*. São Paulo, Metalivros/Odebrecht.
- COLLIER, Jane F. 1988. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford, Stanford University Press.
- CROSBY, Alfred W. 1993. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa, 900 - 1900*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FERNANDES, Florestan. 1989 (1948). *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, HUCITEC/UNB.
- FLETSCHAMANN, Ulrich, Mathias R. Assunção e Zinka Ziebel-Wendt. 1990-91. “Os Tupinambá: relidade e ficção nos relatos quinhentistas”. *Revista Brasileira de História*, 10 (21): 125-145.
- GOMES, Mércio P. 1988. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- MEILLASSOUX, Claude. 1977. *Mujeres, Graneros e Capitales*. Mexico DF, Siglo Veintiuno.
- MONTEIRO, John M. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RAMINELLI, Ronald. 1994. “Mulheres Canibais”. *Revista USP*, 23: 122 - 135.
- RIBEIRO, Darcy. 1992. “A Invenção do Brasil” in Ribeiro e Moreira Neto, pp. 15 - 61.
- RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (orgs.). 1992. *A Fundação do Brasil: Testemunhos, 1500 - 1700*. Petrópolis, Vozes.
- VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. **Araweté: os deuses canibais**.  
Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ ANPOCS.