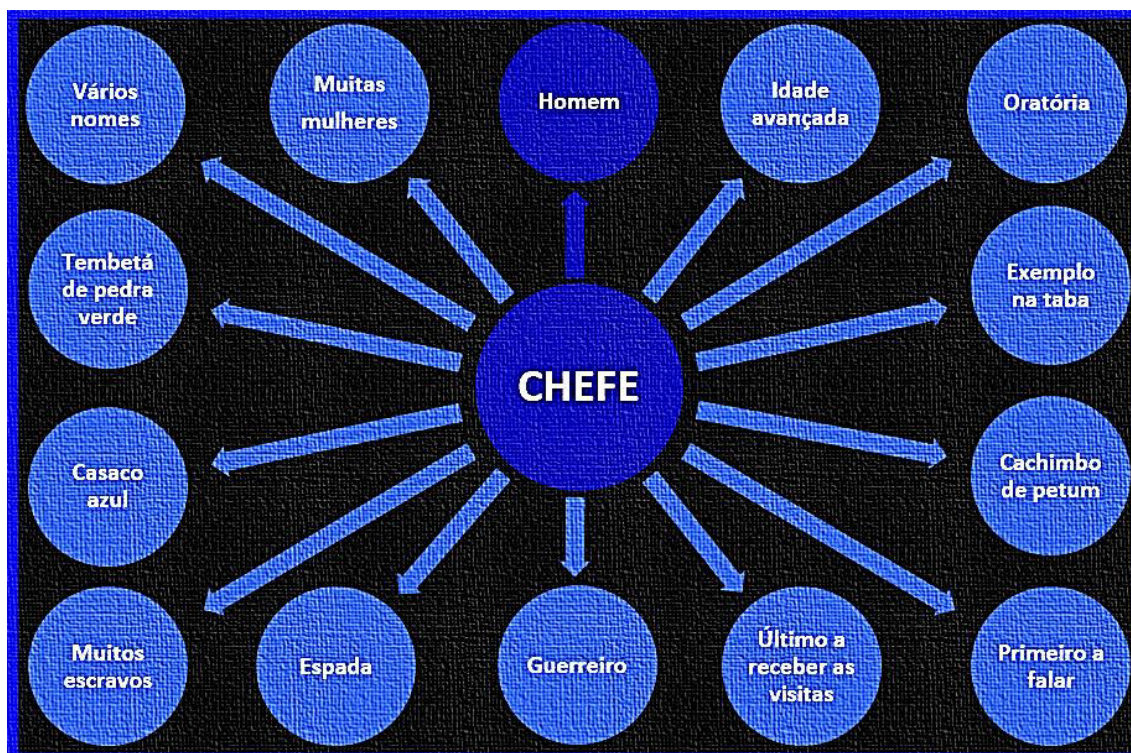


A GALHA DA FIGUEIRA BRANCA E O CARVALHO



**Alvorecer do Maranhão colonial a partir das
representações a respeito dos chefes tupinambá
(1603-1619)**

DARLAN RODRIGO SBRANA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Sbrana, Darlan Rodrigo.

A GALHA DA FIGUEIRA BRANCA E O CARVALHO : alvorecer do Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes tupinambá 1603-1619 / Darlan Rodrigo Sbrana. - 2017.

311 f.

Orientador(a): Alírio Carvalho Cardoso.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, PPGHIS, 2017.

1. Chefes Tupinambá. 2. História do Maranhão. 3. Imaginário Social. 4. Práticas e Representações. 5. Sociedade Colonial. I. Cardoso, Alírio Carvalho. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
MESTRADO ACADÊMICO

DARLAN RODRIGO SBRANA

**A GALHA DA FIGUEIRA BRANCA E O CARVALHO: alvorecer do
Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes
tupinambá (1603-1619)**

São Luís
2017

DARLAN RODRIGO SBRANA

**A GALHA DA FIGUEIRA BRANCA E O CARVALHO: alvorecer do
Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes
tupinambá (1603-1619)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social – Mestrado, da Universidade Federal do Maranhão, orientada pelo Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (PPGHIS – UFMA)

**São Luís
2017**

DARLAN RODRIGO SBRANA

A GALHA DA FIGUEIRA BRANCA E O CARVALHO: alvorecer do Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes tupinambá (1603-1619)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social – Mestrado, da Universidade Federal do Maranhão, orientada pelo Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (PPGHIS – UFMA)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGHIS

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Avaliadora Interna)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGHIS

Profa. Dra. Helidacy Maria Muniz Corrêa (Avaliadora Externa)
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA

Profa. Dra. Soraia Sales Dornelles (Avaliadora Externa)
Universidade Federal do Maranhão – DEHIS/UFMA

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Suplente)
Universidade Federal do Maranhão

São Luís
2017

*A todos que ainda resistem ao continuun colonial e
vivem o conflito decididos a morrer lutando*

AGRADECIMENTOS

Minha presença no Maranhão dependeu de muito mais amigos do que os nomes que este espaço me permite referenciar. Por isso, deixo meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que de algum modo contribuíram para a realização desse trabalho.

Primeiramente, agradeço sempre ao sujeito anônimo que chegou às quatro da manhã em frente à sede da polícia de emigração de Faro, Algarve – Portugal, e em seus gritos de desespero (havia acabado de perder a mãe, como depois nos contou), me fez perceber que após quatro anos e meio trabalhando na condição de imigrante ilegal, eu deveria recusar a legalização que finalmente me concediam e retornar ao Brasil o mais rápido possível, o que foi feito pouco tempo depois.

Nesse caso, agradeço também ao personagem virtual que pouco tempo antes me contava, em meio a um jogo de xadrez pela internet, que aqueles que haviam ficado de fora da universidade por escolha ou por falta de opções agora poderiam ingressar no ensino superior. Acabei aproveitando um pouco dos ventos e do curto tempo de expansão das universidades brasileiras.

Agradeço aos meus colegas e professores do curso de História – Licenciatura da Uninove (SP), os quais tive que deixar no meio da jornada quando resolvi concorrer à segunda chamada do SISU para o curso de História – Bacharelado da Universidade Federal do Maranhão, em 2010. Era o início da primeira geração do ENEM. Meu ingresso na universidade pública, depois de longos anos inserido nas fileiras do trabalho braçal, deveu-se a décadas de lutas dos movimentos sociais, transformadas posteriormente em ações de um Governo Federal que olhou para as classes trabalhadoras. Mas minha permanência, de lá até aqui, dependeu de toda sorte de ajuda que se pode imaginar em relação a quem muda de estado, de uma hora para outra, sem possuir meios que lhe assegurem a permanência.

Agradeço ao grande Bob por seu ato de nobre “inconsequência”, quando abriu as portas da Residência Estudantil da UFMA a um estudante vindo de lugar distante com apenas uma mala de livros, outra de roupas e uma vaga na universidade, e isso, mesmo depois

que a própria instituição, então controlada por uma reitoria avessa aos interesses dos estudantes de baixa renda, tenha me negado qualquer ajuda ou sequer informação.

Sou infinitamente grato aos moradores e ex-moradores dessa residência universitária, os quais acompanhei durante longa jornada: Socó, Eraldo, Edilson Brito, Gerderson, Ivanilson, Pablo, Jeferson, Ivan, Ivo, Elisvan, Aronilson, Raineri, Adinael, Paiva, Aramis, Eugênio, Antônio Marcos, Marcelo, Bruno, Vandiel, Diego, Sandro e, especialmente, Rômulo, Mineiro e Josemiro que se acorrentaram em greve de fome em uma luta contra o então reitor Natalino Salgado que, no fim, foi obrigado a devolver aos estudantes a residência universitária do campus, cuja finalidade havia sido criminosamente desviada.

Agradeço ao Sandro Miranda que depois de dividirmos quarto na casa de estudantes, dividimos uma casa no Sá Viana e continuamos dividindo as lutas e os estudos. É uma das pessoas mais inteligentes e práticas que já conheci.

Agradeço à comunidade de pescadores e as demais famílias de trabalhadores do Sá Viana, onde fui acolhido e tive a oportunidade de ver a beleza da ilha de outro ângulo, que os ludovicenses, talvez por medo ou preconceito, não costumam conhecer.

Agradeço ao Beto do Taim, pescador que perdeu quase tudo na luta contra a destruição das comunidades tradicionais da zona rural de São Luís, mas manteve o sorriso sincero, a força e a boa vontade. Nesse mesmo sentido: França e Rosana do Taim, seu Joca, Clóvis e Seu Davi do Cajueiro e dona Máxima do Rio dos Cachorros.

Agradeço à turma 2010.1, especialmente ao meu amigo Domingos pelo companheirismo que ao longo dos anos foi sempre o mesmo.

Agradeço aos professores de História da graduação: Marize, Antonia Mota, Regina Faria, Flávio Soares, Acildo Leite, Carlão, Evaristo, Rafael Gaspar, Manuel Barros (Manuelzinho), João Batista, Maria Isabel, Emanuel, Marcelo, Maria da Glória, Josenildo, Reinaldo e Wagner Cabral.

Agradeço especialmente ao Wagner Cabral que, no início de minha pesquisa a respeito dos chefes tupinambá, exigiu-me a catalogação de todos os nomes de chefes que

encontrasse nas fontes. Foi o primeiro empurrão para frente que levei e ao qual sou muito grato; ao Flávio Soares, por todo aprofundamento que sempre teve em relação a temas caros para minha dissertação. Sem a disciplina Historiografia Maranhense, do extinto curso de História Bacharelado, muitas das considerações aqui efetuadas não seriam possíveis; e também à Marize, minha primeira orientadora, Regina Faria, Antonia Mota, Maria da Glória e Manuelzinho, por todo apoio que sempre me deram.

Agradeço a todos os integrantes do Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA), especialmente ao Bartô, síntese do grupo pelo ativismo político e pelo fôlego intelectual, e ao Horácio, que em uma época de escassez de recursos da instituição, financiou, até com dinheiro do próprio bolso, todos os eventos que participei ao longo do mestrado e que me ensinou que “revolta sistematizada também vira ciência”. Horácio, colocado à frente de um pequeno grupo, conseguiu impedir a modificação da lei de uso e ocupação do solo de São Luís que, se concretizada, destruiria a vida de milhares de famílias para o benefício de poucos indivíduos que se acreditam no direito de (des)organizar a vida dos maranhenses. Minha pesquisa foi efetuada em meio a essa luta.

Agradeço aos membros do Laboratório de Arqueologia, especialmente ao museólogo Helder que praticamente organizou aquele espaço sozinho e é, sem dúvida alguma, um dos melhores funcionários públicos com quem convivi. Da equipe do laboratório, agradeço também ao Flaviomiro, Cássia, Karen, Thallyson, Tayse e professor Navarro, que iniciou minha orientação no Mestrado.

Agradeço ao meu pai e à minha mãe porque me ensinaram que caráter não é algo que possa ser dobrado. Se tive dificuldades em aprender a “obedecer”, aprendi com eles uma lição mais honrosa: não me corromper.

Agradeço de coração à minha esposa, amiga e companheira de muitas lutas, Tayanná. No período da graduação ela chegou a me servir de muleta quando quase abandonei o curso devido a graves problemas de saúde. E durante todo mestrado e principalmente no período de conclusão desse trabalho, ela me concedeu um tempo que não teve. Esse trabalho não seria o mesmo sem ela ao meu lado.

Agradeço a toda a minha turma de mestrado nas pessoas de Antonio, que nos acompanha desde o início da graduação, em 2010, de Kalil, que nos ensinou que “direito é tudo aquilo que não temos” e de Marcos, cuja honestidade e companheirismo são tamanhos que, mesmo precisando de bolsa de estudos que lhe era de direito, não a reivindicou por entender que outros precisavam tanto ou mais que ele.

Agradeço à banca da seleção do Mestrado em História Social da UFMA:

Ao Josenildo, pela seriedade que sempre teve e pela confiança que sempre me devotou. Devo a ele, desde as aulas de História da África, muito do esforço em diferenciar o *chefe tupinambá* das *representações* dos chefes tupinambás. Desde meu primeiro trabalho que ele corrigiu, deixei de escrever “sobre” e passei a escrever “a respeito” de um tema. Pensar também nas palavras não é mesmo coisa vã.

À Maria Isabel, por toda dedicação que ela sempre teve com o curso e com o trabalho de professora. Mesmo em seu período de férias, ela foi me ajudar a resolver um problema (havia faltado à prova do ENADE) que poderia me impossibilitar de realizar a matrícula do mestrado, no qual eu havia sido recentemente aprovado.

Ao Marcus Baccega, por todo conhecimento que ele sempre distribui de bom grado e gratuitamente. Na entrevista da seleção do mestrado, depois de se desculpar por isso, ele passou mais de dois minutos elaborando uma questão a respeito de como aplicar o conceito weberiano de tipo ideal na concretude das relações humanas. E antes de respondê-lo, eu passei outros vários minutos comentando novamente a pergunta que Josenildo havia me feito, tanto por não estar satisfeito com a resposta, quanto por não saber ainda como responder adequadamente ao Baccega. De certa forma, esse trabalho continua sendo uma tentativa de respondê-lo, porém, com um pouco mais de tempo. Agradeço também pelas aulas que esse professor ministrou na disciplina *História, Totalidade em Movimento* a partir das obras de Karl Marx, e por todas as considerações efetuadas em minha qualificação.

Agradeço aos professores do curso de Mestrado. Especialmente ao Victor, por me ajudar a pensar as racionalidades dos povos indígenas enquanto ele refletia sobre o fenômeno da

secularização e da técnica na Modernidade. Ao Ítalo, por toda a reformulação que ele me ajudou a fazer nesse trabalho, que por ser relativamente denso e complexo, foi apenas depois de sua ajuda que eu consegui me fazer compreender em minhas apresentações acerca do tema.

Ao professor João Batista, por uma das melhores disciplinas que eu já participei, e por nunca ter se negado a ler meus trabalhos e a me mostrar, de bom grado, as insuficiências e as fragilidades dos meus estudos.

Ao professor Lyndon, que da mesma maneira que João Batista – e também professor de teoria –, leu meus trabalhos, apontou falhas e fez sugestões. Lyndon, então coordenador do Centro de Ciências Humanas da UFMA foi – juntamente com dona Dulce e seu Ribamar, funcionários do CCH aos quais sou infinitamente grato – uma das primeiras pessoas que eu conheci e que me ajudaram quando ingressei na Graduação em História. Ele queria saber quem era aquele estudante que havia chegado com duas malas no *hall* do CCH e pedia para ser matriculado em História. No final do percurso do Mestrado, ele novamente se dispôs a me ajudar em momentos difíceis.

Agradeço às professoras Soraia Sales Dornelles, Helidacy Maria Muniz Corrêa e Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz por terem aceitado compor a banca desse cansativo trabalho. Pollyanna, que já conhecia os primeiros resultados de minha pesquisa (leu um dos meus relatórios de iniciação científica), incentivou-me no início do Mestrado. Espero que de lá para cá, o trabalho tenha melhorado um pouco. Helidacy participou da minha qualificação e, por isso, conheceu um pouco da minha pesquisa quando já se encaminhava para o fim. Agradeço a ela pelo incentivo e por todas as considerações que fez ao trabalho. Meu ponto de partida – a Ilha do Maranhão como um espaço intermediário entre vários mundos – que antes surgia como um não dito na pesquisa, foi inserido no trabalho juntamente com a chamada Historiografia da Fundação de São Luís, depois que escutei suas palavras.

Agradeço especialmente ao professor Alírio, por aceitar a orientação de um trabalho que arriscava-se a não ser concluído, por todas as referências que, mesmo em pouco tempo, ele acrescentou a esse trabalho, por toda paciência que demonstrou com um orientando

difícil que demora para se convencer dos erros, mesmo os mais evidentes, e por toda liberdade permitida ao trabalho. Aproveitei muito da experiência que esse professor tem com a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, que eu não havia analisado até então, e que me deixou com a vista prejudicada – hoje uso óculos para leitura – por ler, sistematizar e inserir, em pouco tempo, as informações desses documentos no trabalho.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a todos que me deram forças quando elas faltaram nesse final de percurso do Mestrado. Horácio, Bartô, Samarone, Sandro Miranda, Lyndon, João Otávio Malheiros, Rony, Kelly Nobre, Ecy, Vinícius do GEDMMA, Kalil Kaba, Dina (CA de História), Dona Wilma, Nazaré e Gardênia (cantina do CCH), Dida Kariri Xocó, Sérgio Charrua, Aquabê Charrua, Elmara Guimarães (CPT-PA), Maria Cristina da UFPA, Felipe Uba (Florianópolis), grande Flávio Gonsalves (Rio de Janeiro), Felipe Braz (Rio de Janeiro), Felipe Parente (Brasília), Geralda Chaves Soares – Gêra (Minas Gerais), Jéssica do Levante (Minas Gerais), Johny, o defensor, Giffoni (Rio de Janeiro, Pará), Cátia Ferreira da Silva (São Paulo), Joice Naira Fernandes de Paiva Costa (Piauí), o Padre Marcos (dos Xavantes), Maria Carolina – Carol (São Paulo), Maria Rosália Tapajós (São Paulo), Paulo Mateuz (Brasília), Ellen Vieira Veloso (Brasília), Priscila de Aguiar (Campinas, Santa Maria), Rita Vieira da Rosa (Porto Alegre), Frei Ronaldo César de Souza Santos, Rosiana Freitas da Silva do IFMA, Therezinha Gauri Leitão (Universidade Federal da Bahia), grande Wilson de Almeida (São Paulo), Clovis e Pablo Quintero da UNILA, Saulo Ferreira Feitosa da UFPE, Marline Dassoler do CIMI, minha tia Marcia, meu tio Antônio, meus irmãos Alisson Fabiano Sbrana e Christian Sbrana, meu pai José Mauro e minha mãe Marilena, meus amigos Rodrigo Cella (que me ensinou a respeito da figueira branca) e Joiner Santiago Ornellas e – sempre – Tayanná.

RESUMO

O presente estudo, resultado de um debate interdisciplinar com pesquisadores do campo da Arqueologia, da Antropologia, da Sociologia, da Filosofia Política e da História, analisa as relações estabelecidas entre tupinambás e europeus no início do período que se convencionou chamar de história do Maranhão colonial. Para tanto, tomamos como ponto de partida a forma como agentes da Conquista representaram os chefes tupinambás. O primeiro objetivo foi caracterizar os chefes a partir de evidências encontradas em relatos, crônicas e documentos avulsos dos primeiros anos do século XVII. O segundo foi perceber e demonstrar as práticas e o imaginário social que serviam de manutenção e reprodução da condição de chefe. O terceiro foi evidenciar as contradições engendradas naquelas mesmas práticas e imaginário após o estabelecimento do contato entre tupinambás e europeus. Partindo da nossa conceituação de espaço intermediário, buscamos evidenciar que representações do imaginário tupinambá, apesar do choque que significou o contato de duas sociedades que se formaram apartadas, podem ter permanecido sintetizadas nas rupturas a partir da conexão de elementos semelhantes ao imaginário cristão que então se constituía.

Palavras-Chave: Chefes Tupinambás; História do Maranhão; Imaginário Social; Práticas e Representações; Sociedade Colonial.

ABSTRACT

This present study, result of an interdisciplinary debate with researchers in the field of Archeology, Anthropology, Sociology, Political Philosophy and History, analyzes the relations established between Tupinambas and Europeans at the beginning of the period known as the history of colonial Maranhão. To do so, we take as a starting point the way Conquest agents represented the Tupinamba chiefs. The first objective was to characterize the chiefs from evidence found in reports, chronicles and separate documents from the early years of the seventeenth century. The second was to perceive and demonstrate the practices and the social imaginary that served to maintain and reproduce the condition of the chief. The third was to highlight the contradictions engendered in those same practices and imaginary after the establishment of contact between Tupinambas and Europeans. Starting from our conception of intermediate space, we sought to show that representations of the Tupinambá imaginary, despite the shock of the contact between two societies that were formed apart, may have remained synthesized in the ruptures from the connection of elements similar to the Christian imaginary that constituted.

Key-words: Tupinambas chiefs; History of Maranhão; Social Imaginary; Practices and Representations; Colonial Society.

RESUMEN

El presente estudio, resultado de un debate interdisciplinario con investigadores del campo de la Arqueología, de la Antropología, de la Sociología, de la Filosofía Política y de la Historia, analiza las relaciones establecidas entre tupinambás y europeos al inicio del período que se ha convenido llamar la historia del Maranhão colonial. Para ello, tomamos como punto de partida la forma como agentes de la Conquista representaron a los jefes tupinambás. El primer objetivo fue caracterizar a los jefes a partir de evidencias encontradas en relatos, crónicas y documentos sueltos de los primeros años del siglo XVII. El segundo fue percibir y demostrar las prácticas y el imaginario social que servían de mantenimiento y reproducción de la condición de jefe. El tercero fue evidenciar las contradicciones engendradas en aquellas mismas prácticas e imaginario después del establecimiento del contacto entre tupinambás y europeos. A partir de nuestra conceptualización de espacio intermedio, buscamos evidenciar que representaciones del imaginario tupinambá, a pesar del choque que significó el contacto de dos sociedades que se formaron apartadas, pueden haber permanecido sintetizadas en las rupturas a partir de la conexión de elementos semejantes al imaginario cristiano que entonces se constituía.

Palabras clave: Jefes Tupinambás; Historia de Maranhão; Imaginario Social; Prácticas y Representaciones; Sociedad Colonial.

SUMÁRIO DE IMAGENS

Figura 1. Ser humano como microcosmo	53
Figura 2. Habitações antropomórficas.....	54
Figura 3. Embaixadas francesas na Ilha do Maranhão	57
Figura 4: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam aldeias tupinambá de 1612	63
Figura 5: Reprodução de João Teixeira Albernaz de mapa elaborado em torno de 1613	64
Figura 6: Mapa em que contam aldeias tupinambá do início do século XVII	64
Figura 7: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam as aldeias da Ilha do Maranhão, em 1627	65
Figura 8: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam as aldeias tupinambá do século XVII	65
Figura 9: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam as aldeias da Ilha do Maranhão, em 1640	66
Figura 10 Aldeias tupinambá da Ilha Grande no Século XVII	67
Figura 11: Quadro geral do procedimento metodológico.....	95
Figura 12: Carypyra.....	148
Figura 13: Características dos chefes tupinambá	184

SUMÁRIO DE TABELAS

Tabela 1 Aldeias tupinambá da Ilha Grande no século XVII.....	68
Tabela 2: chefes tupinambá do Maranhão	96
Tabela 3. Homem velho.....	116
Tabela 4. Senhor da fala	118
Tabela 5. Muitas esposas	133
Tabela 6. Guerreiro Experiente	139
Tabela 7. Modelo Exemplar	144
Tabela 8. Vários Nomes	146
Tabela 9. Muitos escravos	153
Tabela 10. Bens de prestígio	161
Tabela 11. Demarcadores de distinção social.....	171
Tabela 12. Graus de idade entre os tupinambá.....	186
Tabela 13. Fragmentação de Aldeias.....	200

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ABN – Anais da Biblioteca Nacional

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ALUMAR – Consórcio de Alumínio do Maranhão

CPT - Comissão Pastoral Da Terra

GEDMMA – Grupo de Estudos: Desenvolvimento Modernidade e Meio Ambiente

IHC – Instituto Histórico do Ceará

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LARQ – Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão

MPT – Ministério Público do Trabalho

OIT – Organização Internacional do Trabalho

RESEX – Reserva Extrativista

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: estátua de murta e a galha da figueira branca	21
1 OS ÓCULOS DE NARCISO	33
1.1 Do descobrimento ao encontro: por uma história do contato	33
1.1.1 Superando a tese da ocupação recente do litoral	34
1.1.2 Superando a tese da proximidade da extinção dos povos indígenas	38
1.1.3 Tese da fundação de São Luís e o <i>truque do desaparecimento</i>	44
1.1.3.1 Do Adão ao <i>Saccorhytus</i>	49
1.1.3.2 O Moisés egípcio	51
1.2 As lentes do encontro	68
1.3 Cruz fixa, aldeia móvel: <i>dolly in</i> no terreno do imaginário	73
1.3.1 Caminhando pelo conceito de imaginário	75
1.3.2 Conceituando o imaginário comum	79
1.3.3 Aplicação do conceito de imaginário comum	84
1.4 Espaço intermediário	86
1.4.1 Construção do conceito	87
1.4.2 Do comum ao semelhante	91
2 A GALHA DA FIGUEIRA	94
2.1 Os chefes	97
2.1.1 Primeiros contatos: onde está o chefe?	97
2.2 Os chefes dos cronistas: referências diretas	100
2.3 Os chefes dos pesquisadores: a construção de conhecimento.	104
2.4 Caracterização dos chefes tupinambá do Maranhão e terras circunvizinhas	114
2.4.1 Homem velho	114
2.4.2 Senhor da fala	117
2.4.3 Muitas esposas	132
2.4.4 Guerreiro experiente	135
2.4.5 Modelo Exemplar	142
2.4.6 Vários Nomes	145
2.4.7 Muitos escravos	150
2.4.8 Bens de prestígio	155
2.4.9 Demarcadores de distinção social	163

3 DEBAIXO DAS ONDAS E UM CARVALHO NA PAISAGEM	173
3.1 As agulhas e as linhas	174
3.2 <i>Tecido</i> em retalhos	183
3.3 Costurando a duas mãos	194
3.3.1 Jeviree e as nádegas finas	198
3.3.2 Cordeiro de Deus que tirais o pecado do mundo	209
3.3.3 O mundo invertido	219
CONSIDERAÇÕES FINAIS: os beijos e as flechas	225
REFERÊNCIAS	234
APÊNDICES	258

INTRODUÇÃO: estátua de murta e a galha da figueira branca

*Só eu sei que sou pedra
sou pedra dura de talhar
sou joga pedrada em aro
calhau sem forma de engastar
Só eu sei que sou erva
erva daninha a alastrar
joio trovisco ameaça
das ervas doces de enjoar
Só eu sei que sou barro
difícil de se moldar
argila com cimento e saibro
nem qualquer sabe trabalhar*

(Antonio Variações, 1984)

Quem já se acostumou a andar pelo mundo e é conhecedor das “casas de prazer de príncipes”, sabe bem que em seus jardins existem dois gêneros de estátuas muito diferentes, “umas de mármore, outras de murta”, escreve um jesuíta, em 1657. Acompanhemos a narrativa¹. “A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria”. Porém, uma vez terminada, “sempre conserva e sustenta a mesma figura”. Já em relação à estátua de murta ocorreria o oposto: “é fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve”. Depois de pronta esta estátua, bastariam quatro dias de descuido do jardineiro, e então “sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete”. Desfigurado, o que antes era tido como um homem, se transmutaria em uma confusão verde de murtas.

Na sequência, o narrador de escrita cuidadosa compara os dois gêneros de estátuas com as gentes do mundo. Umas, “naturalmente duras, tenazes e constantes”, com muita dificuldade “recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados”. Porém, uma vez que recebessem a fé, ficariam firmes e constantes como as estátuas de mármore daqueles jardins. Outras gentes, “e estas são as do Brasil”, receberiam tudo que lhes

¹ A referência virá em nota de rodapé ao final da citação, como também ocorrerá em início de capítulos ou tópicos em que o texto se aproximar do estilo narrativo. Neste caso, o termo *tupinambá* poderá vir no plural, acompanhando a escrita da época. Nas demais ocasiões, as referências estarão no corpo do texto, o termo *tupinambá* será utilizado sempre no singular, e as denominações de outros povos indígenas acompanharão a “Convenção para grafia de nomes indígenas” realizada no Rio de Janeiro pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Sobre o debate a respeito da *história narrativa* e *história analítica*, ver José Carlos Reis (2000: 134-140).

ensinam com docilidade e facilidade, “sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir”. Mas elas seriam como as estátuas de murta que, ao menor descuido do jardineiro, perdem a figura “e tornam à bruteza antiga e natural, a ser mato como dantes eram”.

Por causa da inconstância dessas gentes feitas de murta, completa o narrador, seu jardineiro precisaria ficar sempre atento, para que “lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam no que não veem”. Seria necessário o mesmo com as orelhas, “para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados”. O jardineiro cauteloso deveria, por fim, decepar os ramos que se sobressaíssem dos pés, “para que abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade”. E só desta maneira, conclui, “trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos”². Voltaremos à fabula da estátua de murta em momento posterior.

O trabalho que o leitor tem em mãos, em linhas gerais, estuda o início do processo de constituição da sociedade *colonial* do Maranhão³ a partir das relações estabelecidas entre europeus e tupinambá. Para tanto, temos como ponto de partida as representações que os cronistas europeus – leigos ou clérigos, portugueses e espanhóis ou

² As referências dos parágrafos anteriores estão em VIEIRA, Antonio. Sermão do Espírito Santo *In: Sermões*. vol. 5. São Paulo: Editora das Américas, 1957. pp. 185-252. A respeito do signo da inconstância no sermão de Antonio Veiria, ver Viveiros de Castro (2002).

³ A utilização do termo colonial relacionado a uma sociedade que no início do século XVII ainda estava por se constituir, deve-se à consideração de que no espaço da experiência dos indivíduos daquele período – sejam cristãos, sejam tupinambá – já era possível estabelecer juízo de opinião a partir dos resultados da conquista de antigos territórios tupinambá (Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia) que, visualizados em sua totalidade, configuravam-se na implantação do sistema agroexportador escravista colonial. Os tupinambá que haviam migrado para o Maranhão eram aqueles que, em algum momento do processo, recusaram-se a fazer parte da instauração desse sistema e agora buscavam manter o chamado Maranhão e terras circunvizinhas autônomos a sua influência, como fica perceptível em diálogos entre tupinambá e cristãos relatados em obras como a de Claude d’Abbeville (2008). Porém, as mesmas fontes também apresentam evidências da implantação de um projeto colonial no Maranhão, entendido aqui como um esforço de transformar os meios de vida e as relações de trabalho tupinambá de maneira a ser compatíveis com um sistema produtivo idealizado tanto de dentro para fora – para transformar os interiores em locais de produção (monocultivo e grande propriedade) e o litoral em ponto de escoamento de produtos naturais para as metrópoles europeias – quanto de fora para dentro – em um esforço de expansão da Cristandade no mundo tupinambá. Os corpos precisavam ser controlados para a implantação de um novo regime de trabalho, e para que isso fosse possível, as almas precisavam ser convertidas a uma outra compreensão de mundo que lhes chegava como novidade, fazendo dos tupinambá cristãos e súditos dos reis europeus. Mais do que a implantação dos engenhos ou a organização de plantações de algodão e tabaco evidenciadas pelas fontes (FIGUEIRA, 1608; ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007; BETTENDORFF, 2010) e tanto quanto à tentativa de conversão dos tupinambá ao cristianismo, esse processo fica perceptível na fixação das tabas transformadas em aldeias (como diremos, processo verificado na Europa a partir do século XI). Foi a partir dessa ação que se buscaram preparar os corpos tupinambá para uma nova relação de trabalho e as almas para uma nova relação com o que hoje chamamos de mundo sobrenatural.

franceses – fizeram a respeito dos *chefes tupinambá*⁴. São essas representações que guiam o olhar sobre a documentação que serve de base para a presente pesquisa.

Concentrar-se nas representações que os europeus fizeram dos chefes tupinambá suscita problemas de diversas ordens. Em nossas primeiras aproximações com a temática (SBRANA, 2014a), tínhamos como ponto de partida uma problematização advinda do diálogo entre a História e a Arqueologia, atendo-nos, àquela altura, a temas como a complexidade cultural, a hierarquização social ou o grau de poder político existente entre os povos tupinambá. Uma das questões que direcionavam a pesquisa era se os povos tupinambá poderiam ser considerados *bando*, *tribo*, ou seriam porventura um *cacicado*, um *Estado* em formação. Nesse primeiro momento, essa questão era de grande importância para pensar as contradições entre a sociedade tupinambá e as *sociedades estatais* europeias.

Enquanto buscávamos respostas para a referida indagação, os estudos foram conduzidos por duas vias. A primeira, referente ao diálogo entre a História, a Antropologia e a Sociologia, visava reunir informação a respeito do tema. A segunda via, de ordem mais prática, objetivava, no primeiro momento, levantar a documentação do início do século XVII em que os chefes tupinambá foram representados e, no segundo momento, a partir dessas representações, caracterizar os chefes tupinambá.

Na medida em que iniciamos o cruzamento de dados advindos dessas duas orientações, abandonamos a proposta inicial. Embora a complexidade cultural dos tupinambá, se fosse o caso, poderia ser perceptível nos resultados da pesquisa, deixou de estar entre os objetivos do trabalho, com a justificativa de que todas as culturas são complexas⁵. E como tais juízos de valor são frutos das sociedades industriais contemporâneas e, muitas vezes, tendem a considerá-las como ponto de partida e modelo ideal para analisar sociedades outras, corríamos o risco de enfocar a sociedade tupinambá

⁴ Geralmente denominados pelos cronistas por *morubixabas* ou por *principais*, embora não deixamos de fazer uso destes termos, utilizaremos com frequência o termo *chefe*, em primeiro lugar, como um *tipo ideal* proposto pela pesquisa, mas que, em segundo lugar, devido ao caráter processual da condição de morubixaba, também como um tipo idealizado na experiência prática dos tupinambá.

⁵ Não se trata aqui de negar a importância dessa perspectiva para a Arqueologia, cujas interpretações, muitas vezes, necessitam de tais classificações e generalizações. O que se ressaltam são os limites dessas classificações para o campo da História.

tendo como referência as lentes do evolucionismo e do etnocentrismo que universalizam para todas as sociedades um processo histórico da Europa Ocidental⁶.

Mas o diálogo com a Arqueologia, apesar dos limites impostos por essas considerações, mostrou-se profícuo no redirecionamento da pesquisa. Se, por um lado, decidimos abrir mão da busca por encaixar a sociedade tupinambá em um modelo estabelecido de antemão (*bando, tribo, cacicado, Estado*) para, a partir de então, ajustar o foco nas relações sociais, tais como aparecem representadas no discurso do colonizador, por outro, essa mudança de perspectiva foi possibilitada após a incorporação dos resultados de pesquisas arqueológicas datadas das décadas de 1980 e 1990, que ajudaram a superar ou pelo menos questionar a tese da ocupação recente do território e seus implicativos, como veremos mais detalhadamente no capítulo 1.

Constatar que os tupinambá que entraram em contato com os europeus nos século XVI e XVII já estavam no litoral desde pelo menos o século II é pontuar que o imaginário e as práticas sociais desses povos estavam se reproduzindo desde um tempo de longa duração, comparável ao processo de expansão do cristianismo na Europa. Essa longa permanência de mais de mil anos sobre um mesmo território instigou-nos a considerar as relações sociais e o imaginário dos tupinambá como pontos fundamentais para compreender as contradições perceptíveis naquela sociedade a partir do contato com os europeus. Com essa problemática, a pesquisa ganhava tons mais próximos da História.

Assim compreendida, a caracterização dos chefes tupinambá deve ser considerada, não como uma forma de perceber a hierarquização dessa sociedade em comparação com a europeia, mas, fundamentalmente, como um meio para apreender as práticas e o imaginário social que asseguravam a reprodução da condição de chefe tupinambá em um tempo de longa duração, bem como para compreender as contradições que, a partir do contato com os europeus, foram engendradas na sociedade tupinambá e o que elas afetaram na reprodução da condição de chefe tupinambá. Mais do que isso. A nosso ver, tais contradições foram parteiras do que estamos chamando de sociedade colonial do Maranhão.

⁶ Entre os diversos autores que estudaram os chamados povos indígenas, fornecendo críticas a respeito do etnocentrismo e do evolucionismo, podemos citar Claude Lévi-Strauss (2003) e Pierre Clastres (2011; 2013).

Com essa orientação, para alcançar o objetivo geral desta dissertação, são propostos outros três que se articulam e se complementam. O primeiro consiste em caracterizar os chefes tupinambá a partir das representações contidas nas crônicas, relatos e documentos avulsos do Arquivo Histórico Ultramarino. O segundo consiste em apreender as práticas sociais e o imaginário que serviam de reprodução daquelas características ao longo do tempo. O terceiro consiste em perceber as contradições surgidas nessas mesmas relações a partir do contato entre tupinambá e europeus.

Tais objetivos implicam em considerar a relação entre três dimensões temporais, formuladas a partir da analogia dos três tempos de Fernand Braudel (1983; 2013)⁷. A classificação dos tempos de curta, média e longa duração deve-se ao fato de considerarmos, a partir do diálogo com autores como Johann Gustav Droysen (2009), Jörn Rüsen (2010), Reinhart Koselleck (2006; 2014) e Michel de Certeau (1982), que as vivências dos indivíduos em sociedade são perpassadas por diversas durações temporais e que a operação historiográfica consiste em distribuir os elementos dispersos em cada presente histórico em seu devido lugar no tempo⁸. Nesse sentido, os três tempos devem ser considerados como plano de fundo das análises efetuadas neste estudo, e também como ferramenta metodológica fundamental no trato com as evidências documentais.

Em primeiro lugar, consideramos que, disperso no presente vivenciado naquele momento histórico, podemos visualizar um tempo de curta duração, chamado aqui de *tempo da narrativa*. Medido na escala dos indivíduos, podemos relacioná-lo aos eventos presenciados pelos cronistas dentro do recorte estabelecido (1603-1619). Essa duração temporal pode ser vislumbrada no acúmulo de eventos únicos e de novas experiências que vão desde as *embaixadas*⁹ que os franceses foram promovendo nas aldeias tupinambá, das quais Claude d'Abbeville ([1614] 2008) nos oferece notícias, aos diálogos com os chefes e pajés narrados por Yves d'Évreux ([1616] 2007).

⁷ Ter a analogia dos três tempos de Braudel como ponto de partida não implica o uso integral de seus termos e nem tampouco em julgá-lo com argumentos *lógicos*, quando o autor tratava, simplesmente, de argumentos *analógicos*.

⁸ Destaque-se que esse raciocínio histórico ocidental que constituiu a historiografia brasileira não poderia estar mais distante da racionalidade a partir da qual os chamados povos indígenas compreendem e se relacionam no tempo, segundo a qual o passado não deve ser rigidamente separado do presente como faz a operação historiográfica. Daí, poderíamos nos questionar: por excluir a racionalidade indígena de seus termos, seria possível falar hoje de uma história indígena? Ainda votaremos a essa problemática.

⁹ Termo utilizado por Claude d'Abbeville (2008).

Pelo *tempo da narrativa*, podemos enquadrar também a expansão das alianças entre franceses e tupinambá. Partindo da Ilha do Maranhão, liderados por chefes como Cachorro Grande e Cardo Vermelho, a aliança chega a Tapuitapera e Cumã, alcançando, depois, a região do Mearim, e expandindo-se, por fim, até as proximidades do Rio Amazonas, de um lado, e a região da Serra de Ibiapaba, do outro (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007) – nosso recorte geográfico.

E é seguindo o *tempo da narrativa* que podemos contextualizar ainda a construção de alianças entre os portugueses e tupinambá de Pernambuco, Rio Grande e Paraíba que foram subindo pelo território, aliando-se também com os chefes tupinambá da região de Ibiapaba e, posteriormente, com chefes da Ilha Grande do Maranhão, pouco tempo antes da batalha de Guaxenduba, evento que asseguraria o território para os portugueses (SALVADOR, [1617] 2010; FIGUEIRA, [1607-1608] 1940; MORENO, [1614-1615] 2011).

Em segundo lugar, a partir dos vestígios documentais, podemos alcançar outra duração temporal dispersa no presente vivenciado pelos agentes da conquista e formada pelo acúmulo e repetição de ações que alcançam a escala das gerações de indivíduos. Trata-se de um tempo de média duração que vamos chamar de *tempo do contato*. Considerado nesta pesquisa pelo período que vai do marco de 1500 – representado pelo relato de Pero Vaz de Caminha –, perpassa o tempo da narrativa – o recorte temporal – e, em nosso estudo, vai até o final do século XVII, é ao longo desse período que se processa o extermínio, a fragmentação e a dispersão dos tupinambá para os interiores do território, bem como, paradoxalmente, a sua inserção na sociedade colonial que se estava por fazer.

Seguindo esse paradoxo, é no *tempo do contato* que podemos perceber as contradições buscadas na pesquisa, pois foi em seu rastro que os imaginários dos europeus e dos tupinambá, a despeito de suas enormes e antagônicas diferenças, começaram a se conectar, como veremos posteriormente, a partir de *elementos semelhantes*, formando o que iremos chamar de *espaço intermediário* entre os *imaginários comuns* dessas duas sociedades.

Para compreender essas contradições, precisamos considerar, em terceiro lugar, outra duração temporal perceptível nas narrativas e dispersa no presente vivenciado pelos cronistas. Formado a partir do acúmulo e repetição de ações que antecedem as gerações dos indivíduos e dizem respeito à coletividade, trata-se de um tempo de longa duração

que, por sua dinamicidade, chamaremos de *tempo da cultura*. Perceptível se considerarmos que a documentação utilizada como fonte seja capaz de evidenciar especificidades da sociedade tupinambá, é a esse tempo que devemos fazer referência ao considerar os traços culturais característicos dos tupinambá que, no momento histórico estudado, seriam colocados, frente à frente, a outros traços culturais que lhes eram alienígenas, mas que no processo histórico do contato começariam a formar uma mesma totalidade: a sociedade colonial do Maranhão. Portanto, sem considerar essa dimensão temporal que embora só possa ser acessada a partir do *tempo da narrativa*, o supera, a caracterização dos chefes tupinambá e as contradições buscadas na pesquisa ficariam prejudicadas.

Acrescenta-se que direcionar essas durações em seu devido lugar no tempo não basta. Devemos ainda considerar que, da mesma forma que os objetivos propostos na pesquisa, esses três tempos também se articulam e se complementam. Por um lado, o *tempo da cultura* é importante para compreendermos as práticas e os imaginários sociais que depois entrariam em contradição no *tempo do contato*. Por outro lado, o *tempo da narrativa*, aquele da espuma dos dias, deve ser entendido como ponto de partida fundamental para chegarmos não só às relações sociais do tempo longo, mas também às contradições do tempo médio, na qual – aludindo uma suposta e, para nós, inexistente inconstância tupinambá – o mesmo chefe que beijava, também flechava a imagem e representação do Deus cristão.

A relação entre o tempo longo e o tempo curto é de fundamental importância para que consigamos ir do particular (chefes tupinambá) ao geral (sociedade tupinambá). E é considerando a relação entre essas duas esferas – *geral e particular; tempo longo e tempo curto* – que podemos, por fim, compreender as contradições ocasionadas a partir da relação entre europeus e tupinambá no *tempo do contato* – objetivo último da pesquisa.

Como fica perceptível, as três dimensões temporais devem ser percebidas a partir das narrativas de diversos agentes da conquista, o que nos obrigou a contextualizar o discurso a partir de três fatores necessários para adentrar no cipoal de filtros e apropriações a partir dos quais os europeus representaram os chefes tupinambá. Em primeiro lugar, foi necessário perguntar sobre o lugar social do cronista, bem como as práticas de escrita e as influências a partir das quais escreviam. Tais questões foram pensadas a partir de autores como Cristina Pompa (2003), Carlos Alberto de Moura

Ribeiro Zeron (2011), Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006), Franz Obermeier (2005), Alcir Pécora (2005), João Adolfo Hansen (2005) e Andrea Daher (2007; 2012).

Em segundo lugar, foi necessário considerar também o contexto do contato entre europeus e povos tupinambá, afinal, aqueles representados por Pero Vaz de Caminha já não eram os mesmos que esses representados por Abbeville. E a contextualização do período nos foi possível a partir do diálogo com autores como Cristina Pompa (2003), John M. Monteiro (1994; 2001), Maria Celestino de Almeida (2010; 2013) e, em se tratando mais especificamente do contexto do Maranhão, Alírio Cardoso (2002; 2012), Almir Diniz Carvalho Júnior (2005) e Helidacy Maria Muniz Corrêa (2011).

Em terceiro lugar, para além das práticas de escrita e do contexto de contato, nos foi necessário perguntar ainda pelo imaginário e pelas práticas sociais que já acompanhavam as duas sociedades que no momento histórico estudado entravam em contato, afinal, a transformação das tabas em aldeias, por exemplo, que, acompanhando a ortodoxia cristã, nos faria compreender como sendo invenção jesuítica, ao tirarmos o foco da *cultura clerical* para observar a longa duração de práticas medievais, teremos evidenciadas semelhanças entre a fixação dos *pagãos* tupinambá nos séculos XVI e XVII e a fixação dos camponeses (*paganus*) a partir do século XI na Europa. Com relação aos europeus, dialogamos com autores como Hilário Franco Júnior (2010) e Jérôme Baschet (2006). Em relação aos povos tupinambá, estabelecemos diálogo interdisciplinar com autores como André Proust (1993; 2006), Carlos Fausto (1992; 2010), Pierre Clastres (2011; 2013), Florestan Fernandes (1989; 2006; 2009), Renato Sztutman (2012) e Eduardo Viveiros de Castro (1986; 2002; 2015).

O suporte para acessar o *tempo da narrativa* foi buscado em documentos escritos pelos europeus – franceses, portugueses e espanhóis – que estiveram no ou escreveram a respeito do Maranhão no princípio do século XVII. As fontes que nos servem de marcos para a proposição do recorte temporal são *A História do Brasil*, do jesuíta Frei Vicente do Salvador (2010) e *Relação do Maranhão*, do também jesuíta Luiz Figueira (1940), que tratam dos eventos ocorridos a partir de 1603 e entre os anos de 1607 e 1608, quando luso-espanhóis estabeleciam contatos com os tupinambá da região de Ibiapaba; e o *Auto de culpas mandado fazer pelo capitão de guerra, Bento Maciel Parente, contra o índio*

*principal de nome Jaguarabaíor e Jaquitingua*¹⁰, que trata do desfecho de uma série de revoltas tupinambá ocorridas ao longo do território que hoje constitui o estado do Maranhão e do Pará no processo de conquista e de implantação do projeto colonial luso-espanhol.

O recorte temporal abarcado por estes documentos nos permitiram apreender o que chamamos de *tempo do contato*, compreendido por intermédio de relatos como a *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, de Claude d'Abbeville (2008); a *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*, de Yves d'Évreux (2007); *Jornada do Maranhão por ordem de sua Majestade feita no ano de 1614*, de Diogo de Campos Moreno (2011); *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*, de João Filipe Bettendorff ([1698] 2010); bem como as cartas de Alexandre Moura e Jerônimo de Albuquerque (MOURA; SOUSA; LEÇA, [1614-1615] 2010) e os demais documentos avulsos do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU).

A problemática da pesquisa exige também o conhecimento das crônicas do século XVI, como material de referência para o período, pois só a partir do cruzamento de dados com essas narrativas é possível situar, em seu contexto histórico, as relações sociais que possibilitavam a reprodução dos chefes tupinambá. Acrescenta-se que foi no século XVI que começou a se constituir uma tradição de conhecimento escrita e oral a respeito dos chefes tupinambá. E ainda que chefes como Zorobabé, Braço de Peixe e Pau-Seco circularam em ambos os contextos. Entre os relatos, podemos citar *A carta de Pero Vaz de Caminha* (2010); *As cartas de Américo Vespúcio* (2003); *História da província de Santa Cruz*, de Pero de Magalhães Gandavo (2008); *Duas viagens ao Brasil*, de Hans Staden (2009); *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, de José de Anchieta (1988); *Singularidades da França Antártica*, de André Thevet (1978); *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry (2007); *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Souza (1987); *Tratados da terra e da gente do Brasil*, de Fernão Cardim (1980); *História do Brasil*, de Frei Vicente do Salvador (2010), e *Notavel viagem que, no anno de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet, da Inglaterra ao mar do sul, em companhia de Thomas Candish*, de Antonio Knivet (1878).

¹⁰ AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 14.

Considerou-se ainda a necessidade de cruzar dados com a documentação relacionada ao decorrer do século XVII, a partir da qual pudemos perceber possíveis transformações na condição de chefe tupinambá, bem como aprofundar a análise das contradições perceptíveis no recorte temporal. Aqui, podemos novamente referenciar a *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*, de João Filipe Bettendorff (2010), a documentação avulsa do AHU, além de relatos como a *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, do Padre Antônio Vieira e as *Memorias para a história do extincto Estado do Maranhão* do padre José de Moraes (1860).

Dividimos a dissertação em três capítulos. No capítulo 1, *Os óculos de Narciso*, consideramos os referenciais teóricos, as ferramentas metodológicas, o diálogo com a historiografia. Está dividido em quatro tópicos. No primeiro, *Do descobrimento ao encontro*, apresentamos como a partir de 1980, duas teses da historiografia tradicional foram criticadas e superadas, permitindo-nos traçar uma diferenciação entre uma historiografia do *descobrimento* e uma historiografia do *encontro*, visando uma historiografia do *contato*, talvez, ainda por se fazer.

Consideramos a distinção entre uma historiografia tradicional, a do *descobrimento*, que não colocava os indígenas em seus termos, uma *historiografia do encontro* – perceptível em obras como as da chamada Nova História Indígena – e a necessidade de uma *historiografia do contato*, cujo objetivo seria partir de uma autorreflexão que possibilitasse a inserção da racionalidade indígena em seus fundamentos teórico-metodológicos.

A bem dizer, embora a exposição dos argumentos possam dar a entender que a transformação que se processa entre a *historiografia do descobrimento* e a *historiografia do encontro* esteja rigidamente associada ao processo temporal de construção de conhecimento que percorre o século XX até os dias atuais, crer em demasiado nessa evolução científica da História seria cometer injustiça com obras que, mesmo situadas no período de hegemonia da *historiografia do descobrimento*, já possuíam características de uma historiografia do encontro, como a obra *Caminhos e Fronteiras*, de Sergio Buarque de Holanda (1994), ou mesmo a de Afonso Arinos de Melo Franco (2004), que ainda no início da década de 1930 foi à Europa estudar os clássicos do Iluminismo e acabou encontrando as influências dos tupinambá na Revolução Francesa: como uma *Visão do Paraíso* de mão-dupla, não só as ideias europeias teriam migrado para outras áreas,

estimulando processos de mudanças sociais onde não preexistiam os mesmos condicionamentos materiais (HOLANDA, 2000; 2010: 24), mas também a ideia tupinambá da liberdade natural teria influenciado a Revolução Francesa.

Ainda em relação a esse mesmo tópico, discutimos a historiografia maranhense a respeito da *fundação* de São Luís. Embora não tivéssemos os mesmos objetivos de um Afonso Arinos, quisemos questionar a respeito do quanto do processo de formação da sociedade ludovicense dependeu de condicionamentos relacionados à ocupação tupinambá da Ilha de São Luís, cujo eco ainda se faria sentir. De maneira geral, o que se propôs foi um questionamento. Se a atual configuração dos bairros e lugarejos que compõem os municípios da Ilha de São Luís ainda pode guardar semelhanças com a configuração das tabas tupinambá do século XVII, o que dizer a respeito de elementos simbólicos mais permeáveis, mais flexíveis e mais dinâmicos do que a dureza estrutural de uma cidade? Mais do que respostas, a pergunta incentivou a pesquisa.

A partir do segundo tópico, *As lentes do encontro*, passamos a apresentar a nossa própria compreensão a respeito do início do contato, bem como as ferramentas metodológicas e o referencial teórico utilizados para analisar a documentação que nos serve de fonte. Destacam-se as considerações a respeito dos estudos sobre o imaginário, a partir dos quais conceituamos o *imaginário comum*: dimensão do imaginário formada por *elementos comuns* e considerada como ponto de partida para analisar as contradições entre tupinambá e europeus¹¹. E ainda o conceito de *espaço intermediário*, a partir do qual fomos do *comum* ao *semelhante* visando apresentar nossa compreensão a respeito da relação entre dois imaginários distintos: dos europeus e dos tupinambá¹².

No capítulo 2, *A galha da figueira*, dividido em quatro tópicos, apresentamos a forma como os chefes eram representados nas narrativas coloniais e a maneira como aparecem nos estudos interdisciplinares. Por fim, apresentamos os dados retirados de crônicas, de relatos e de documentos avulsos do AHU, com a finalidade de caracterizar os chefes tupinambá. Visando alcançar o primeiro objetivo, elaboramos um *tipo ideal* de chefe, geralmente, homens e velhos, guerreiros experientes e senhores da fala;

¹¹ A conceituação de *imaginário comum* e de seu par, o *imaginário específico*, foi formulada a partir da noção de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica* de Émile Durkheim (2010) que, ao nosso ver, possibilitou a síntese de um debate a respeito das mentalidades, do imaginário e da ideologia.

¹² O ponto de partida para a conceituação do *espaço intermediário* foi a articulação entre os conceitos de *circularidade cultural* utilizado por Carlo Ginzburg (2006) e de *cultura intermediária* utilizado por Hilário Franco Jr. (2010a; 2010b).

possuidores de muitos nomes, muitas esposas e muitos *escravos*¹³; todos considerados modelos exemplares em suas aldeias; e todos carregados de *prestígio* evidenciado por seus tembetás de pedras verdes ou por suas vestimentas de guerra oferecidas pelos aliados *tapuitinga*¹⁴.

No capítulo 3, *Debaixo das ondas e um carvalho na paisagem*, visando concluir os demais objetivos, partimos da referida caracterização dos chefes tupinambá para a) apreender as práticas e o imaginário social que serviam de manutenção e reprodução daquelas características ao longo do tempo e para b) apresentar as contradições que podem ser evidenciadas naquelas mesmas práticas e imaginário após o início de contato com os povos europeus.

Acrescentamos que, contrapondo-se à imagem da *estátua de murta* referida inicialmente, esse estudo propõe a representação de uma *galha desgarrada de figueira branca*¹⁵ que, ao sabor do vento, parece seguir uma dinâmica externa da qual não tem qualquer controle – daí o jardineiro que lhe poda os membros. Entretanto, o que pode surgir aos olhos como um movimento desprovido de lógica, ao nosso ver, estava ligado ao *modus operandi* com o qual os tupinambá controlavam uma larga faixa territorial cuja extensão era superior a de muitos países europeus. O que os cronistas, de maneira geral, compreendiam pelo signo da *inconstância*, resultante de uma sociedade cujas práticas e costumes aparentemente não haviam se consolidado, era uma das características mais definidoras dos povos tupinambá. E se hoje, a 400 anos de distância temporal, um observador encontra elementos que lhe permite atribuir juízos de valor a partir dos resultados daquele violento processo histórico, para os tupinambá que o vivenciavam não havia elementos que oferecessem certezas de que, ao fim de tudo, aquela galha desgarrada não encontraria o desejado carvalho para que nele pudesse florescer, até que em seu lugar surgisse, como era de se esperar, uma frondosa figueira branca.

¹³ Termo dado pelos europeus aos tupinambá capturados pelos inimigos em combate.

¹⁴ Do tupi: Tapuia Branco, europeu.

¹⁵ Conhecida popularmente como “mata pau”, a *figueira branca* costuma iniciar seu desenvolvimento sobre o tronco de outras árvores. Com o passar do tempo, “estrangula” a árvore que lhe deu sustentação e toma o seu lugar (GONÇALVES, 2012).

1 OS ÓCULOS DE NARCISO

Uma das missões do historiador, desde que se interesse pelas coisas do seu tempo, consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história.

(Sergio Buarque de Holanda)



(Maurício de Souza)

1.1 Do descobrimento ao encontro: por uma história do contato

Encontro, eufemismo envergonhado¹⁶ criado para pensar um pouco mais além do genocídio, da rapina e do apagamento que acompanharam o processo de contato entre europeus e tupinambá, naquilo que se convencionou chamar de *descobrimento*. Termos afins, um nega e o outro não diz a violência do processo histórico. Entretanto, o percurso historiográfico de um ao outro, do *descobrimento* ao *encontro*, indica uma mudança nas lentes que os historiadores utilizaram para observar esse processo histórico fundante da sociedade colonial. Neste tópico faremos considerações a respeito da historiografia e dos diálogos interdisciplinares que permitem pensar o contexto de contato entre os povos tupinambá e europeus.

A passagem do que podemos chamar de *historiografia do descobrimento* para uma *historiografia do encontro* será delimitada a partir da crítica a duas teses da historiografia tradicional que foram sendo questionadas e suplantadas no decorrer do século XX. No primeiro momento, faremos considerações a respeito da superação da

¹⁶ A expressão “eufemismo envergonhado” é de Manuela Carneiro da Cunha (1992).

chamada *tese da ocupação recente do litoral*. No segundo momento, consideraremos a superação da *tese da breve extinção dos povos indígenas*. Por fim, em um terceiro momento, dialogaremos com a historiografia maranhense a respeito do que vamos chamar de *tese da fundação de São Luís*, visando estabelecer um plano de fundo para os estudos a respeito da formação da sociedade colonial do Maranhão. Prossigamos com a primeira das teses.

1.1.1 Superando a tese da ocupação recente do litoral

Quando os primeiros viajantes europeus desembarcaram na costa do território que hoje compreende o Brasil, ao entrar em contato com os povos que ali estavam, buscavam responder a uma indagação que depois seria eternizada nos versos heroicos de Luís Vaz de Camões (2011: 31): “que costumes, que Lei, que Rei teriam?”¹⁷. Na carta de Pero Vaz de Caminha (2010), as diferenças entre os costumes e a aparente falta de lei e de rei transformavam os povos tupinambá em “gente bestial”, comparada a “animais monteses” e a “pardais”. Nos escritos de Américo Vespúcio (2003: 43, 185), não se enxergam, entre esses povos, o que os europeus consideravam como características fundamentais da cultura humana: “não têm bens próprios”, “vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando”, “não têm templo”, “vivem sem nenhuma lei”. E são famosas as considerações de um Pero de Magalhães Gandavo (2008: 122), para quem a língua falada por toda a costa da América Portuguesa careceria de três letras: o “f”, o “l” e o “r”, “coisa digna de espanto”, continuava o cronista, “porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei”.¹⁸

No século XIX, quando os historiadores se debruçavam sobre a nobre missão de construir uma história para o Brasil, o “f”, o “l” e o “r”, ou melhor, a falta deles entre os tupinambá, continuava despertando atenções. Baseados nos estudos de Carl Friedrich Philippe von Martius (1982), durante muito tempo se propôs que os povos tupi que entraram em contato com os europeus no século XVI falavam a mesma língua devido à

¹⁷ “Eis aparecem logo em companhia, / hus pequenos bateis, que vem daquela / Que mais chegada a terra parecia, / Cortando o longo mar com larga vella: / A gente se aluoroça, et de alegria / Nam sabe mais que olhar a causa della: / *Que gente sera esta, em si diziam; / Que costumes, que ley, que Rei teriam?*” (CAMÕES, 1572 – grifos nossos).

¹⁸ A respeito do “sem fê, sem rei e sem lei”, depois repetido por cronistas como Gabriel Soares de Souza (1987), Ambrósio Fernandes Brandão (1997), Simão de Vasconcelos (1864), Frei Vicente do Salvador (2010) e padre Antônio Vieira (2001), ver João Adolfo Hansen (1993; 2004) e Guillermo Giucci (1993).

ocupação recente do litoral. Assim, quando a pergunta era “por que os povos que travaram contato com os europeus falavam a mesma língua?”, a resposta era inequívoca: “porque haviam acabado de chegar ao litoral”.

O que orientava essa proposição, em grande medida, eram os parâmetros adquiridos pela observação das populações indígenas do século XIX que, projetados para o século XVI, induziam os historiadores a considerar que os tupinambá eram povos com baixa densidade demográfica, que viviam praticamente isolados em pequenos agrupamentos, separados um do outro por enormes distâncias, e sem outro contato que não fossem as guerras intestinas que travavam entre si. Incapazes de criar meios que lhes garantissem a reprodução de sua existência, considerava-se que após um período de grande seca os tupinambá teriam migrado para o litoral, tudo isso, pouco tempo antes da chegada dos europeus (MEGGERS, 1977).

Nesta perspectiva, ficava subentendido que os tupinambá não haviam tido tempo de consolidar as suas relações sociais, por isso, seriam como as *murtas* do Padre Antonio Vieira: facilmente moldáveis à cultura europeia, a qual, também, facilmente abandonavam. Como podemos ver, a historiografia apenas ecoava o espanto dos primeiros cronistas europeus que entraram em contato com aqueles povos. O entendimento do “sem fé, sem lei, sem rei” legitimava o conceito de *Descobrimento*, bem como o violento processo de colonização e de cristianização dos tupinambá, desarticulador que foi das características culturais e das formações sociais desses povos.

Mesmo que os pressupostos dessa hipótese tenham sido criticados desde a década de 1950, por Claude Lévi-Strauss (2003), ela influenciou os estudos de pesquisadores como Alfred Métraux (1950), Florestan Fernandes (1989; 2006) e Pierre Clastres (2011; 2013), resvalando, a partir daí, em importantes obras da historiografia contemporânea. “Eram recém chegados à Costa”, argumenta Berta Ribeiro (2009: 17). A população “encontrava-se no litoral não fazia muito tempo”, acrescenta Ronaldo Vainfas (1995: 13). A dispersão “teria ocorrido um pouco antes da Conquista”, concorda Maria Celestino de Almeida (2010: 33)¹⁹.

¹⁹ Para não prejudicar o valor desses trabalhos historiográficos, fundamentais para esta pesquisa, pontua-se que apesar de manterem a tese da ocupação recente sem problematizar o que ela trazia consigo, eles já apresentam um cenário bem distinto daquele traçado pela historiografia tradicional.

Mas a tese da ocupação recente do litoral recebeu críticas de muitos pesquisadores no decorrer do último quartel do século XX (ROOSEVELT, 1992; NOELLI, 1996; HECKENBERG; NEVES; PETERSEN, 1998; ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2003). Esses estudos, a despeito de suas divergências, sugerem um processo bem diferente. Em linhas gerais, podemos afirmar que os tupiguarani²⁰ passaram por uma formação comum na Amazônia, provavelmente, em áreas próximas ao Rio Madeira, principiada há cinco mil anos. O movimento de expansão teria se iniciado há aproximadamente 2500 anos, de maneira lenta e contínua. Nesse processo, os povos que depois seriam designados como tupinambá encontraram um caminho densamente povoado. Os antigos habitantes do território tendiam a ser tupinizados. Alguns, como os povos sambaquieiros, desapareceram. Outros, como os do tronco linguístico Jê, foram empurrados para os interiores do território que hoje compreende o Brasil²¹.

No século II de nossa era, os tupiguarani teriam atingido o litoral e, a partir daí, se expandido sem nunca sair das áreas litorâneas. A rota de expansão é alvo de polêmica. Pesquisadores como Francisco da Silva Noelli (1996) defendem a validade da teoria da pinça, segundo a qual os povos tupiguarani teriam se dividido, ainda no interior da Amazônia, em dois grupos. Os povos que dariam origem aos guarani teriam rumado às áreas litorâneas ao sul do território. Já os tupinambá teriam contornado o litoral pelo norte. No período em que os europeus começaram a desembarcar no “Novo Mundo”, tupinambá e guarani estariam se encontrando próximo a Iguape, no sul do atual estado de São Paulo.

No entanto, a tese mais aceita atualmente, e que corrobora com as crônicas coloniais, é a de que os tupiguarani teriam migrado da Amazônia para o sul do território. Parte desses povos, os guarani, teriam se fixado nessa região. Outra parte, os tupinambá, teriam continuado o movimento de expansão para o norte do território, povoando toda a faixa costeira até o atual estado de Pernambuco (FAUSTO, 1992; 2010).

O cenário, sem dúvida, era mais complexo, como já vão demonstrando trabalhos a respeito da ocupação tupiguarani da Amazônia, tanto na região do rio Tocantins (2008) quanto nas áreas litorâneas, especialmente na Ilha de São Luís, cuja ocupação tupinambá

²⁰ Denominação utilizada pelos arqueólogos para definir uma tradição cerâmica caracterizada pela policromia, comum a todos esses povos.

²¹ Para uma síntese desse processo, ver Erika Marion Robrahn-González (2003).

dataria desde pelo menos o século XV (LEITE FILHO; GASPAR LEITE, 1998; SILVA, 2012; BANDEIRA, 2013).

De qualquer forma, considera-se que no período da dispersão os povos tupiguarani já seriam agricultores e, assim, possuiriam cerâmica. O motor principal para a expansão teria sido a pressão demográfica causada pelo contínuo aumento da população, gerado, por sua vez, pelo eficiente aproveitamento dos recursos naturais. Assim, ao contrário de um território de ocupação recente e quase despovoado, a imagem mais próxima do cenário que foi visualizado pelos europeus, quando chegaram no litoral do território que hoje compreende o Brasil, é a de um *mundo cheio*²², constituído graças ao sucesso obtido por aqueles povos em se fixar em determinado ambiente e, a partir dele, se expandir. A inteligibilidade econômica, garantida por uma agricultura eficiente e pelo subsequente adensamento demográfico, teria propiciado frentes de expansão sem que os antigos territórios fossem abandonados (NOELLI, 1996).

Assim, é à imagem do *mundo cheio* que devemos nos referir ao tratar do início do período de contato entre europeus e tupinambá: um território densamente povoado, em constante contato, e com tradições culturais enraizadas por um período de longa duração, comparável, como já dissemos, ao processo de consolidação do Cristianismo na Europa. Foi esse cenário que os europeus encontraram quando desembarcaram no território que hoje constitui o Brasil.

Essas considerações nos oferecem o primeiro trajeto que vai da *historiografia do descobrimento* para a *historiografia do encontro*, permitindo, pelo caminho aberto, pensar a força de práticas como a *poligamia*, a *antropofagia*²³, a busca da *Terra sem mal*²⁴ e a *lógica tupi da vingança*²⁵. Reforçar o peso das relações sociais dos tupinambá é

²² Essa expressão é de Emmanuel Le Roy Ladurie (2007). “A destruição do ‘mundo cheio’” é a forma como este historiador descreve o cenário demográfico proporcionado pela “peste” na França. Em nosso caso, a “formação do mundo cheio” e a “destruição do mundo cheio”, servirão de marcos para descrever a sorte das populações tupiguarani antes e depois do contato com os europeus.

²³ Designativos criados pelos cristãos que denunciam a desqualificação de práticas como as formas de matrimônio tupinambá.

²⁴ A terra sem mal, chamada nas fontes de Guajupιά, era uma espécie de paraíso onde os antepassados que tiveram uma vida exemplar estariam cantando, dançando e bebendo eternamente. Tal paraíso era acessível apenas para os grandes guerreiros, principalmente quando enterrados no estômago do inimigo (uma morte ideal). Os que não conseguiram chegar a esse Éden, ficavam perdidos nas aldeias abandonadas, suas antigas moradas (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2008). Sobre a terra sem mal, ver Florestan Fernandes (1989); Viveiros de Castro (2002), Erika Marion Robrahn-González (2003); Renato Sztutman (2012). Para uma crítica à expressão “terra sem mal”, ver Cristina Pompa (2003).

²⁵ Como referencia fundamental da lógica da vingança entre os tupinambá, ver Eduardo Viveiros de Castro (2002).

fornecer subsídios para pensar o que chamamos *tempo da cultura*. Mas há um segundo trajeto – construído a partir da crítica e superação de outra tese da historiografia tradicional – que, por sua vez, oferece subsídios para pensar o *tempo do contato*. Sigamos esse segundo percurso.

1.1.2 Superando a tese da proximidade da extinção dos povos indígenas

Ao tratar da superação da tese da proximidade da extinção dos povos indígenas, uma contribuição importante advém da chamada *Nova História Indígena*. As pesquisas que partiram dessa perspectiva superaram outra hipótese advinda dos estudos de von Martius (1982): era a ideia de que os indígenas brasileiros – seja pela transmissão de doenças que continuavam a dizimá-los, seja por sua inserção na sociedade nacional – seriam extinguidos em breve espaço de tempo. No campo da Antropologia, sob essas influências, a cultura desses povos era considerada estática e inferior, pronta para ser perdida aos primeiros contatos com a sociedade nacional. No campo da História, como depois criticariam diversos autores (MONTEIRO, 2001; POMPA, 2003; CARVALHO JÚNIOR, 2005; ALMEIDA, 2010; 2013), os indígenas – considerados povos sem história – nunca eram vistos como sujeitos autônomos, responsáveis também pela composição das relações coloniais das quais participaram.

Essa teoria, em linhas gerais, determinou observações inferiorizantes e silêncios verificados em grandes obras da historiografia brasileira, incapacitada, em seu tempo, de posicionar os povos indígenas em seu devido lugar na história do Brasil. Para Francisco Adolfo de Varnhagen (1980), tais povos não tinham história e estavam na “infância da civilização”. Capistrano de Abreu (1998), talvez porque ainda não encontrasse “razão humana” nos indígenas brasileiros, dividia esses povos em dois tipos de sociedades: as “tribos” que “comiam os inimigos” e as que “comiam parentes e amigos” – uma espécie de incesto antropofágico. Gilberto Freyre (2006), considerando esses povos como “uma das populações mais rasteiras do continente”, colocou no título de seu trabalho a “casa grande” e a “senzala”, mas não encontrou motivos para acrescentar a “oca”. Caio Prado Júnior (2008; 2011), fazendo uso de expressões como “civilização muito primitiva”, e talvez por defender que desde o período colonial o Brasil já tivesse características capitalistas, parecia, com aparente frustração, esperar do indígena as ações de um

trabalhador assalariado²⁶. E o que se dirá a respeito de Sergio Buarque de Holanda (1975)? Em estudo clássico a respeito da formação do povo brasileiro, comparou o *tipo português* com o *tipo espanhol*, deixando o *tipo indígena* fora das raízes do Brasil²⁷.

Filhas de seu tempo, tais obras não devem ser situadas fora dele ou julgadas por aquilo que a acumulação de conhecimento que faz da História ciência (ELIAS, 1994; RÜSEN, 2010), àquela altura, ainda não podia oferecer. A partir dos anos 1980, tais proposições sofreram duras críticas e acabaram abandonadas por uma historiografia interessada em destacar a ação dos povos indígenas na feitura da sociedade brasileira. A mudança nos rumos da historiografia processou-se a partir de dois fatores: 1) o aumento do diálogo entre historiadores e antropólogos, e 2) a percepção das lutas políticas travadas pelos povos indígenas e evidenciadas pela sociedade brasileira a partir do último quartel do século XX.

A intensificação do diálogo entre historiadores e antropólogos possibilitou que ambas as disciplinas passassem a considerar os povos indígenas a partir de uma perspectiva totalmente nova. Os antropólogos perceberam que seus *objetos de estudo* não eram imutáveis. Assim, passaram a se interessar pelos processos de mudança social. Os historiadores começaram a aplicar aos povos indígenas estudos sobre comportamentos, crenças e cotidianos das pessoas comuns, que antes eram considerados irrelevantes para a história (ALMEIDA, 2010).

Essas novas abordagens possibilitam pensar para além da dilapidação das sociedades indígenas do período pós-conquista, de maneira a alcançar novos tipos de sociedades que surgiram após o contato com os europeus (CARVALHO JÚNIOR, 2005). Nesta perspectiva, portanto, ao invés de se pensar o processo de *destruição* desses povos,

²⁶ Vejamos como Caio Prado Júnior entende a “colonização do vale amazônico”: “um empresário reúne os homens necessários, índios que engaja, como vimos, sob a fiscalização das autoridades públicas. Esta operação nem sempre é simples, pois além da má vontade dos índios que se concretiza em fugas e deserções frequentes (é uma das formas que toma aí a luta de classes), há também a concorrência dos interessados nesta insuficiente mão-de-obra. [...] De tal disputa em torno dos trabalhadores indígenas — que infelizmente de nada serviu para eles, incapazes que estavam de tirar proveito de uma situação vantajosa mas inacessível ao seu entendimento — resultam rixas e violências frequentes” (2008: 73; 2011: 225).

²⁷ A respeito da crítica às obras de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda, ver Alfredo Bosi (1992). A respeito da crítica ao *Tipo Ideal* em Sergio Buarque de Holanda, ver Serge Gruzinski (2001b). Assinala-se que a obra *Caminhos e Fronteiras* de Sergio Buarque de Holanda (1994), como já mencionamos anteriormente, deve ser referenciada como exceção. Embora tenha passado despercebida pelos estudos a respeito do tema, ainda na década de 1950, já antecipava, em muitos aspectos, uma abordagem que começaria a ser desenvolvida três décadas mais tarde. Muito do que pretendemos fazer a partir da relação entre os imaginários, Sergio Buarque fez a partir da cultura material.

passou-se a considerar a sua *transformação* no processo temporal, a partir da construção de novas identidades.

Assim, essa busca historiográfica por novas identidades indígenas, construídas a partir do contato com os europeus, preencheu um vazio a respeito da história dessas populações, resultando em trabalhos como os de Maria Regina Celestino de Almeida (2010) a respeito dos *índios aldeados*, o de Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005) a respeito dos *índios cristãos*, o de Rafael Ale Rocha (2013) a respeito da *elite militar indígena*.

Mas os historiadores da chamada *Nova História Indígena*, talvez para não reafirmar a representação jesuítica dos tupinambá como *folhas em branco*²⁸ prontas para ser escritas conforme a novidade dos contextos, têm mantido certa cautela ao se posicionar a respeito da dialética da *destruição e construção* de identidades que lhes parece servir de base teórica. Assim, por exemplo, Almir Diniz de Carvalho Júnior, ao interpretar uma passagem do relato que Bento Maciel Parente, em 1618, enviou ao rei contra o capitão Jerônimo de Albuquerque e seus filhos, argumenta, em um primeiro trabalho, que quando Pacamã – uma das maiores chefias tupinambá do Maranhão²⁹ – teve duas de suas mulheres e mais uma espada e uma capa tiradas à força pelos irmãos Mathias e Antônio de Albuquerque, a “afronta de tomar-lhes esses objetos”, devido a novidade de um universo simbólico distinto do tradicional, “*talvez fosse mais grave do que a de lhes tomarem as mulheres*” (2005: 60-61 – grifos nossos). E depois, em um segundo trabalho, já argumenta que “a afronta de tomar-lhes tais objetos *talvez fosse tão grave como a de lhes tomarem as mulheres*” (2015: 36 – grifos nossos).

Por conta do que se pode compreender a partir de tais interpretações, para não correr o risco de parecer que o *índio aldeado*, o *índio cristão* e o *índio militar* fossem constituídos sem o suporte que já era *dado* na novidade do contato, cabe ainda ressaltar que em uma sociedade como a dos tupinambá, cuja cultura vinha se reproduzindo desde um tempo de longa duração, mais do que *destruição e construção* de identidades, as transformações se davam – eis a nossa hipótese – por *acúmulo de elementos*.

Assim, como ainda veremos em momento apropriado, a espada e a capa de principal, embora não concorressem exatamente com as *muitas esposas* do chefe

²⁸ A esse respeito, ver Vainfas (2010) e Viveiros de Castro (2002).

²⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 183.

Pacamão, estavam relacionadas a *bens de prestígio* que acrescentavam novos elementos às tradicionais *pedras verdes* e demais apetrechos utilizados pelos chefes, como as plumagens, pinturas e a *ibirapema*³⁰.

A respeito do surgimento dessa abordagem historiográfica, acrescenta-se que antecipando-se ao novo olhar, os indígenas, além de não desaparecerem como preconizava a historiografia tradicional, fizeram-se sujeitos de sua história antes que os historiadores o fizessem (POMPA, 2003; ALMEIDA, 2010; SZTUTMAN, 2012). No decorrer da década de 1980, com o esgotamento da ditadura civil-militar, tornou-se cada vez mais perceptível a luta que esses povos travavam para garantir e preservar seus territórios e adquirir direitos políticos. Em 1988, tiveram seus direitos garantidos pela Constituição Federal. Assim, ao nos perguntar sobre o que teria possibilitado o advento dessa nova maneira de abordar a história indígena, a própria ação histórica desses povos impõe-se como resposta.

Ademais, cabem também algumas observações a respeito do próprio termo *indígena* e da expressão *nova história indígena* que são fundamentais para a formulação de nossos próprios conceitos. De acordo com o censo demográfico do IBGE (2010), no Brasil existem atualmente cerca de 305 povos indígenas. Termo abrangente cujo uso pode suscitar equívocos, pois é possível reconhecer distinções entre povos de matriz cultural diferente (Tupi, Jê, Aruak), entre povos de uma mesma matriz cultural (Awá-Guajá, Guajajara, Tupinambá) e até entre diferentes agrupamentos de um mesmo povo. Nesse mesmo sentido, também é possível estabelecer distinções relacionadas ao grau de contato entre indígenas e não-indígenas, e também relacionadas aos diferentes níveis de conservação, extensão e autonomia de seus territórios.

Contudo, também pode-se argumentar, com a mesma razão, porém no sentido inverso, que ao comparar indígenas com não-indígenas, as referidas distinções entre os diferentes povos perdem espaço para semelhanças que os distinguem de outros povos³¹. Por isso, ao invés de assumir o genérico termo indígena, preferido por pesquisadores da Nova História Indígena, e ao invés de utilizar termos específicos como potiguar, caeté e

³⁰ Tacape.

³¹ Falamos a partir do século XVII, contudo, mesmo hoje, com o peso de quinhentos anos de contato com povos ocidentais que encetou a sociedade dita brasileira, é possível dizer, para ficar em um exemplo, que a constelação do *Homem Velho* ou a da *Ema* que iluminaram o céu dos tupinambá do Maranhão em 1612 (ABBEVILLE, 2008), ainda continuam iluminando o céu dos guarani do Sul do Brasil e dos tupi do Nordeste, guardando ainda sentidos semelhantes no imaginário desses povos (AFONSO, 2006).

tabajara – todos igualmente tupi –, utilizaremos a denominação tupinambá, referindo-nos aos povos tupiguarani que, como mencionamos anteriormente, a partir do século II teriam chegado ao litoral do território que depois constituiria o Brasil, expandindo-se a partir de então por larga faixa de terra que, no transcurso dos séculos XVI e XVII, foi do estado de São Paulo até o Pará.

Mas a utilização do termo tupinambá também se deve a duas questões bem contemporâneas e que nos são mais problemáticas: o senso comum a respeito da categoria *povos indígenas* e a contrariedade que percebemos na própria expressão *história indígena*. Nesse sentido, por mais que o significado do termo indígena – como antônimo de alienígena – esteja associado a indivíduos ou povos originários de determinado território, no senso comum, os indígenas tendem a ser considerados como o *outro*, o *não-cristão* e tudo aquilo que o povo brasileiro – e mais especificamente o maranhense – precisou apagar de si para se constituir enquanto povo. De certa forma, utilizar o termo tupinambá nos serve para lembrar que o resultado desse trabalho não diz tanto respeito às atuais populações indígenas do Maranhão que são descendentes dos tupinambá, mas sim, *a fortiori*, às populações urbanas da sociedade maranhense que se constituiu, primeiramente, a partir das relações entre tupinambá e europeus.

E em relação à referida contrariedade que percebemos na expressão *história indígena*, embora o espaço não nos permite adentrar adequadamente nessa questão, podemos dizer que a operação historiográfica ocidental, para se constituir enquanto disciplina ou Ciência (CERTEAU, 1982; DOSSE, 2004; RÜSEN 2010), desde que não seja feita por um indígena, acaba por excluir qualquer possibilidade de inserção da racionalidade indígena em relação a sua própria compreensão do tempo, que estaria associada àquilo que já foi considerado o maior pecado do historiador: o anacronismo (FEBVRE, 2009).

Tal como se constituiu na tradição historiográfica ocidental da qual somos herdeiros e reproduzimos sem maiores reflexões, o passado é compreendido como algo que necessita ser excluído do presente e colocado em seu devido lugar no tempo, seja para “acalmar os mortos que ainda frequentam o presente e oferecer-lhes túmulos escriturários”, como diria Michel de Certeau (1982: 13) ou seja para “afugentar do presente os demônios da história”, como diria Sérgio Buarque de Holanda (2010: 22). Tal operação, na medida em que separa do presente os elementos do passado e os organiza

em seu devido lugar no tempo, serviria para suprir as carências de orientação dos indivíduos em seu agir e sofrer no tempo. Dependeríamos dessa operação para agir enquanto indivíduos e enquanto sociedade (RÜSEN, 2010).

Acrescenta-se que tais abstrações não ocorrem de maneira desconectada de seus contextos históricos. Poderíamos dizer que essa maneira de sentir o tempo desapegada do passado e com vistas à ação futura, teria sido gestada após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, com o tempo acelerado, progressivo e irreversível que daí se originou (KOSELLECK, 2006; REIS, 1994; 2000; DOSSE, 1994). Mas talvez ela seja filha de um processo histórico-social anterior, relacionado à fixação dos povos em aldeias a partir do século XI. Nesse processo, ao mesmo tempo em que aproximaram fisicamente os mortos do cotidiano dos vivos ao levar os cemitérios para o centro das aldeias, inventaram um lugar simbólico para o descanso das almas dos antepassados – o Paraíso –, privando ou livrando os vivos de suas interferências no presente (BASCHET, 2006).

A questão é que essa racionalidade não poderia estar mais distante da racionalidade comum dos indígenas, segundo a qual os antepassados precisam ser mantidos vivos e atuantes no presente para cumprir a mesma função orientadora dos indivíduos. Por conta disso, não é sem motivos que, afastando-se da influência da perspectiva ocidental de compreensão do tempo, Ailton Krenak, ao ponderar sobre a necessidade que seu povo teria de ver os mortos permanecendo entre os vivos, junto ao presente, na tradição, temia a contagem regressiva de sua *memória* até que restasse apenas a *história* e, acrescentamos, sua contagem progressiva. Por isso, asseverava: “entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória” (1992: 204). Por estas questões e com a mesma justificativa da utilização do termo tupinambá, preferimos falar, no lugar de história indígena, de história do Maranhão.

Contudo, embora estejamos ainda um pouco longe de vislumbrar uma *historiografia do contato* que insira a racionalidade indígena em seus termos, não se pode ignorar o fato de que a partir da superação dessas duas teses da história tradicional, principalmente com a chamada *nova história indígena*, nos é possível pensar – para além de uma *historiografia do descobrimento* que apagava os indígenas da história – em uma *historiografia do encontro* que busca devolver aos povos indígenas a condição de sujeitos de sua própria história. Entre esses estudos, podemos referenciar autores que pensaram, cada qual ao seu modo, o *encontro* entre tupinambá e europeus a partir dessa perspectiva.

Entre eles, Ronaldo Vainfas (1995), Maria da Glória Kok (2001), John Monteiro (1994; 2001), Maria Celestino de Almeida (2010; 2013), Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005) e Rafael Ale Rocha (2009; 2013, 2014).

1.1.3 Tese da fundação de São Luís e o *truque do desaparecimento*

Desde as obras de João Filipe Bettendorff (2010), Bernardo Pereira de Berredo (1988) e José de Moraes (1860; 1874), muito já se escreveu a respeito dos primeiros anos da formação da sociedade colonial do Maranhão, especialmente em períodos mais recentes, devido ao aumento de investimentos em pesquisa acadêmica e à consequente expansão dos cursos de pós-graduação. Dessa forma, podemos dizer que aquele Maranhão ainda por conhecer, que em outros tempos se ressaltavam nas obras historiográficas devido à escassa e dispersa documentação, vai sendo aos poucos habitado pela historiografia acadêmica, abrindo, por assim dizer, diferentes janelas para o leitor interessado neste tema.

A esse respeito, somam-se obras de Antropologia que tematizam os indígenas, como as de Claudio Zanonni (1999; 2002), José de Ribamar Cadeira (2000; 2004) e Elizabeth Maria Bezerra Coelho (1990; 2008); estudos interdisciplinares de Arqueologia, como os de Arkley Bandeira Marques (2013), Deusdedit Leite Filho (2010) e Alexandre Guida Navarro (2013; 2015)³²; e também obras acerca da história do Maranhão, como as de Andrea Daher (2007; 2012), Patrícia Seed (1999), Franz Obermeier (2005) e de Rafael Ale Rocha (2014), especificamente a respeito dos chefes tupinambá do Maranhão no século XVII, além, é claro, de obras da historiografia maranhense, como as de Alírio Carvalho Cardoso (2002; 2012) e Helidacy Maria Muniz Corrêa (2011).

Entre esses trabalhos referentes aos primeiros anos da formação do Maranhão, chama atenção a grande quantidade de obras que retratam a *fundação* da Ilha de São Luís, como as de Carlos de Lima (2006), Joseh Carlos Araújo (2015; 2016), Vasco Mariz e Lucien Provençal (2007), Mario Meireles (2015) e Maria de Lourdes Lauande Lacroix (2006; 2008; 2012). Neste tópico iremos dialogar com esses autores em função da aproximação com nossa temática – a *formação da sociedade colonial*.

³² Entre os estudos acerca dos povos *pré-históricos* que habitavam o território, podemos citar ainda nossas pesquisas a respeito das populações que viviam em ambientes alagadiços da Amazônia (Sbrana, 2015b)

A respeito das obras dos intérpretes da *fundação*, em primeiro lugar, pode-se observar que existe pouco diálogo com obras de cunho acadêmico, as quais acabam ficando mais restritas ao público da própria academia. Ademais, por não haver o mesmo rigor metodológico e a mesma necessidade em demonstrar as referências, até por questão estética, as obras dos intérpretes da *fundação*, muitas vezes, ficam sem necessárias reflexões e problematizações que já não costumam escapar aos trabalhos acadêmicos – como os perigos que o etnocentrismo traz para a compreensão de um período histórico. Tal como em Pero Vaz de Caminha, que aproximava os tupinambá a pardais ou a animais monteses, observa-se nos intérpretes da *fundação*, a desaculturação dos tupinambá operada pelo discurso – isso quando eles aparecem.

Nessa perspectiva, como os tupinambá seriam portadores de conhecimentos escassos e rudimentares, aspectos considerados mais complexos e culturalmente avançados ao olhar etnocêntrico, evidenciariam uma “cultura anterior perdida” (MEIRELES, 2015: 45). Ou pior, os tupinambá teriam um estilo de vida comparado aos suricatos, “*pequenos mamíferos também centenários do deserto de Kalahara, na solidão africana, guiados pelos únicos instintos vitais: alimentar-se e lutar pelo traço racial*” (ARAÚJO, 2015: 17-18 – grifos nossos)³³.

Adiantemos nossos argumentos: ao aproximar os tupinambá de *suricatos* e ao comparar a construção cultural de seu habitat com um *deserto* inculto, pois inumano, permite-se que não haja ruído ao inserir os tupinambá no discurso da *fundação* francesa, afirmando que iriam ajudar a “engendrar uma cidade do *nada*” (ARAÚJO, 2015: 37).

Em segundo lugar, o tema da *fundação* tem maior inserção na sociedade, seja devido à qualidade textual das obras de seus intérpretes, que as torna mais palatáveis ao público em geral; ao interesse da população da Ilha em conhecer as suas *origens*; ou ainda ao esforço e ao patrocínio do poder público para festejar as *grandes datas* e os *grandes homens*. E não é com baixos custos que se comemora todos os anos a *fundação* de São Luís, ao mesmo tempo em que se apaga a sua *formação histórica*, reatualizando com isso a violência do processo e o apagamento dos tupinambá.

³³ Ocorrem, na obra em questão, imprecisões mais pontuais, comuns a qualquer trabalho, mas que sem o devido diálogo com as interpretações acadêmicas ficam sem a devida correção. Um exemplo está na aproximação entre Japiáçu e Gregório Mitagaia, dois chefes distintos que ascenderam em momentos, embora próximos, também distintos. Embora foram os principais chefes da Ilha, um está relacionado à aliança com os franceses e outro à aliança com os portugueses.

Em terceiro lugar, mas não menos importante, nota-se que os intérpretes da fundação se dividem em dois grupos distintos e antagônicos. Os defensores de uma fundação francesa de um lado e, de outro, os seus críticos ou defensores de uma fundação portuguesa, destacando-se aqui os trabalhos de Maria de Lourdes Lauande Lacroix (2006; 2008; 2012), estes sim com maior vigor na apresentação dos dados.

Lacroix defende que a tese da *fundação francesa* começou a ser constituída nos finais do século XIX quando as elites maranhenses buscavam uma especificidade que desse a São Luís uma origem nobre. Nesse sentido, a fundação francesa não estaria relacionada ao processo histórico do século XVII, mas sim, anacronicamente, a questões dos finais do século XIX, quando as elites decadentes voltavam-se a um passado nobre idealizado. Por isso, a autora defende a tese de que a *fundação francesa* de São Luís não passa de mito (LACROIX, 2008).

Mas para os intérpretes da fundação francesa a tese do *mito* deve ser recusada por não estar apoiada em nenhum documento histórico (MARIZ; PROVENÇAL, 2007: 154)³⁴. E nem poderia estar, acrescentamos. Pois se a negação da ocorrência de um fato – a não existência da fundação francesa – pudesse ser provada a partir da chamada “documentação oficial”, isso significaria que os indivíduos do século XVII conseguiriam responder perguntas que só seriam efetuadas 400 anos depois. E se um historiador atento às regras de seu ofício pode ensinar algo para outros profissionais do campo investigativo, é que só se chega à situação de *tatherrschaft*³⁵ quando o fato é construído pela narrativa visando submetê-lo a respostas dadas de antemão. E mais. Exigir evidências que demonstrem que um fato não existe, significa também pressupor, pela negação, a existência desse fato no campo da experiência dos indivíduos de antanho, o que invalidaria a tese do mito.

Mas se a exigência de provas para a *negação* é problemática, a busca pela *afirmação* também tem seus pontos frágeis. Buscar pelas *origens* é trabalho ingrato. Primeiro, porque se corre o risco de envolver-se na ilusão do historiador que, com a pergunta feita, tende a considerar que a inexistência da resposta é igual à inexistência do

³⁴ Sem levar em conta que os europeus só se instalaram nas áreas litorâneas do território hoje brasileiro onde haviam tupinambá para recebê-los – e no caso de São Luís não foi diferente –, os autores defendem que sem a tentativa anterior francesa de estabelecimento na Ilha os portugueses talvez nunca tivessem “fundado a cidade” (MARIZ; PROVENÇAL, 2007: 154)

³⁵ Domínio do Fato.

fenômeno. Assim, se a pesquisa documental não encontra os *fatos* que hoje consideramos necessários para falar em fundação francesa, significaria que ela não existiu. E quem não se lembra de um Marc Bloch, tão crítico do *ídolo das origens* (2001), deixando-se levar pela busca das origens do toque sagrado dos reis, para depois ser revisado pela construção de conhecimento posterior (BLOCH, 1993)?

A respeito da existência ou não de um fenômeno, diga-se também, que embora os tratados de medicina do período medieval estudados por Marc Bloch não se referissem aos *micróbios* como um fato existente, isso não impedia que esses seres afetassem a vida e até causassem a morte de milhares de indivíduos de então (FRANCO JR., 2010b). Aliás, acrescenta-se que muitas vezes, para certos fenômenos sociais, a inexistência de registro documental só comprova que eles poderiam estar tão generalizados no meio social que não necessitavam de registro – como ocorria com a prática da venda de esposas estudada por E. P. Thompson (1998).

Devido a essas fragilidades inerentes ao trabalho do historiador que busca pelas origens, a narrativa que daí resulta, mesmo que inconscientemente, acaba sofrendo um *aplainamento* (CERTEAU, 1982), apagando a dialética que antecede o discurso lógico. Vejamos um exemplo didático:

Bettendorf, jesuíta em missão no Estado do Maranhão, de 1661 até quando faleceu em 1698, escreveu a *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Inicia o quarto capítulo reportando-se a Claudio d’Abbeville na Ilha do Maranhão em companhia de La Ravardière, decidido a povoar a região. Muito lacônico a respeito da Ilha, escreve: “*para pois dar alguma breve notícia dela, digo como o dito autor, e pelo que me consta por ter morado nela muitos anos, que é a em que depois de expulsados os Franceses se edificou a Cidade de São Luís, cabeça de todo o estado do Maranhão*” (LACROIX, 2006: 128).

Agora vejamos o que o próprio Bettendorff argumenta a respeito do tema da fundação:

Consta de várias histórias que se têm escrito sobre o descobrimento das terras da América, pertencentes por direito às duas Coroas do Rei de Portugal e do Rei Católico, conforme as repartições feitas entre elas pelas Bulas Pontifícias, como aos primeiros descobridores e conquistadores delas, em que não pode haver dúvida nenhuma, e que consequentemente a ilha do Maranhão, e todo o seu Estado pertence à Coroa de Portugal por todo direito, mas *se perguntarmos, e buscarmos quem foi o primeiro que descobriu, povoou a ilha do Maranhão, fazendo nela casa-forte, e edificando moradas para soldados, acharemos que foram os franceses, como manifestamente se prova e*

convence do nome de S. Luís, Rei da França, com que apelidaram primeiro a cidade do Maranhão, que também começaram a fundar, e para melhor notícia desta verdade se faz aqui este Capítulo, em que se relata com toda sinceridade e verdade, tudo o que nos seus princípios se tem passado a respeito dela (BETTENDORFF, 2010: 05 – grifos nossos).

Para além do símbolo da *missa* considerado pelos intérpretes da fundação francesa como um marco, para um jesuíta do século XVII poderia fazer sentido a compreensão de que a construção de um forte e a implantação de cruzeiros não só significassem a salvação dos corpos e das almas tupinambá, mas também que fossem um sinal da implantação do projeto colonial europeu, digamos, era um sinal da expansão da França nas terras tupinambá: “*Ecce levabo ad gentes manum meam, et ad populus exaltabo signum meum*”³⁶.

A bem dizer, para que isso ocorresse, seria necessário subverter as práticas e o imaginário a partir dos quais os tupinambá vinham ocupando as áreas litorâneas desde um período de longuíssima duração, a fim de transformá-las, por um lado, em ponto de escoadouro de produtos naturais para as metrópoles europeias e, por outro lado, em ponto de expansão europeia no continente americano, o que se faria principalmente a partir do Cristianismo³⁷. E se hoje é o imaginário do desenvolvimento que atua como uma salvação secularizada lançada no horizonte de expectativas dos indivíduos, no passado, a promessa de salvação eterna garantida pelo batismo, como veremos ao longo desse trabalho, conseguia aglutinar os interesses mais antagônicos a ponto de orientar um projeto colonial.

Neste caso, o implante da cruz nas tabas era símbolo de suma importância para aglutinação desses interesses tão contraditórios, afinal, fixar cruzeiros não significava apenas o símbolo da salvação das almas, mas também o controle e a fixação prática dos corpos e dos territórios. Fenômeno generalizado na Europa a partir do século XI, fixar as aldeias – com uma cruz, uma capela e um cemitério no centro – foi fundamental para reorganizar e expandir as cidades europeias (BASCHET, 2006). No Maranhão do século

³⁶ “Eis que levantarei a minha mão para as nações e arvorarei o meu estandarte para alertar os povos”: inscrição latina que acompanha a gravura que representa o levantamento da cruz na obra de Claude d’Abbeville (1614).

³⁷ Ainda abordaremos esse tema com mais vagar.

XVII também seria fundamental para garantir, repetindo, a expansão europeia em terras tupinambá.

E aqui chegamos em um ponto importante, do qual não se deve partir sem fazer uma escolha que condicionará a continuidade do presente estudo. Afinal, falar da necessidade de fixar as *tabas* e transformá-las em aldeias é (re)colocar no discurso o papel central que os tupinambá tiveram na prática. Aqui, o resultado da pesquisa pode surpreender o observador que busca pelas origens, pois do mesmo modo que um indivíduo, em Friedrich Nietzsche, busca a sua figura humana em um Adão histórico e encontra o *macaco* (Apud FOUCAULT, 2013: 59), ou do mesmo modo que, em Sigmund Freud (1996), o judeu que busca por seu herói fundador arrisca-se a encontrar o seu contrário, um Moisés egípcio, podemos dizer que o ludovicense que busca seu herói fundador na figura de um La Ravardière ou de um Jerônimo de Albuquerque poderá encontrar a figura de um Adão tupinambá, exatamente tudo aquilo que precisou apagar de si próprio para ser o que é – processo violento reatualizado todos os anos nas festas do marco da fundação e nas obras de seus intérpretes.

Mas não tenhamos pressa. Pois ao invés de buscarmos o caminho reto das origens, no qual a narrativa já nasce pronta no reflexo do espelho, talvez seja mais estimulante – e certamente menos violento – mudar o objeto da busca. Assim, ao invés de perguntar pelas *origens*, e se optarmos por compreender o processo de *formação* da sociedade colonial na Ilha de São Luís?

1.1.3.1 Do Adão ao *Saccorhytus*

Neste caso, a primeira coisa a se descartar da busca seria a necessidade do *marco zero* tão comum nos intérpretes da fundação. Onde uma onda começa e onde ela termina? Essa era a primeira busca empreendida pelo senhor Palomar de Ítalo Calvino (1994: 7-11). Ou lembrando a analogia de Ferdinand Braudel, como destacar as ondas do oceano do qual elas fazem parte? Enfim, se pretendemos estabelecer um *marco*, como destacar os fatos históricos dos processos dos quais eles são parte constituinte?

Digamos de outra forma. Como pensar em uma *origem portuguesa* senão apagando uma *origem francesa*? Nesse mesmo sentido, como defender uma *origem francesa* sem obrigar-se a afirmar que – mesmo aos olhos dos tupinambá – a cidade seria

fundada a partir do nada, retirando assim qualquer traço humano que diferencie os tupinambá da Ilha do Maranhão dos suricatos do deserto africano?

Avancemos no raciocínio. Como pensar em uma *origem tupinambá*, na segunda metade do século XVI, sem apagar os chamados proto-tupi que já habitavam a região antes da chegada dos tupinambá? Ou como fazer isso sem apagar o fato de que muitas aldeias tupinambá foram construídas em cima de sambaquis?³⁸

Um marco zero tupinambá seria desconsiderar que a configuração das *tabas* e das vidas que compunham a Ilha Grande e terras circunvizinhas estava diretamente relacionada à dispersão dos tupinambá de Pernambuco e, possivelmente, da Bahia. Não eram *antecedentes* de um fato, era o processo³⁹.

Não sem contradições, a configuração da sociedade tupinambá do Maranhão, necessária para iniciar a colonização europeia – e foi assim em todo litoral brasileiro –, dependeu, antes, da ruptura tupinambá com o projeto colonial que vinha sendo executado desde o século XVI. Assim, o primeiro ponto a ser notado na diferenciação entre a *fundação* e a *formação* refere-se ao destronamento do marco zero e, com isso, à relativa perda de importância do *tempo da narrativa* em relação ao *tempo do contato* ou – para manter a deixa de Marc Bloch – a carne que o ogro da lenda deve buscar (BLOCH, 2001: 20)

O segundo ponto é que se deve ainda denunciar não somente o mito, mas também o conteúdo ideológico implícito ou favorecido pela historiografia da fundação. A busca por uma origem nobre para responder a sensação de fracasso e decadência e dar à Ilha de São Luís o enredo de um *herói freudiano*⁴⁰ implica em desconsiderar o processo histórico-

³⁸ A respeito do processo de tupinização dos povos dos sambaquis, ver Erika Marion Robrahn-González (2003); a respeito das ocupações de sambaqui na Ilha do Maranhão, ver Arkley Marques Bandeira (2005; 2013). Não só as aldeias, diríamos. Levando em consideração as cartas de Alexandre de Moura (2010: 77), salvo alguma formação geológica, o próprio forte de São Luís, hoje o Palácio dos Leões, pode ter sido erigido em cima de um sambaqui: “...para essas fortificações se fazerem com diligência e comodidade que convém, fará queimar toda a ostra que lhe fica junta [...], pois não falta quantidade e dela lhe ficam feitas oitenta pipas ou mais de cal”.

³⁹ Sobre a migração dos tupinambá no século XVII ver: Gabriel Soares de Souza (1987), Fernão Cardim (1980), Pero de Magalhães Gandavo (2008), Frei Vicente do Salvador (2010) e Claude d’Abbeville (2008). Entre os pesquisadores, ver: Florestan Fernandes (1989), Alfred Métraux (1950) e Ribamar Caldeira (2000).

⁴⁰ Em Freud, todos os heróis teriam origem nobre. Depois passariam por grandes provas até retornarem à nobreza (FREUD, 1996). Essa forma de narrativa heroica encontra-se, por exemplo, na obra de Claude d’Abbeville (2008), que partia da França – “filha primeira da Igreja” –, passava por grandes provas no Maranhão enquanto lutava para “salvar almas” e depois retornava de maneira gloriosa para França. As viagens oceânicas narradas como uma luta com o Diabo marcavam a passagem entre as três fases do herói freudiano (SBRANA, 2014).

social da Ilha, para estabelecer comparações idealizadas. A vontade de ser outra coisa para além de si mesmo já transformou São Luís em *outra Atenas*, depois, em uma *outra Paris*. Atualmente, devido ao processo de desenvolvimento, fala-se de uma *outra Cingapura*, com a diferença de que o imaginário do desenvolvimento desloca a narrativa do espaço da experiência do passado para idealizá-la no horizonte de expectativa, no vir a ser de um futuro – tão próximo quanto nunca alcançado⁴¹.

A representação resultante dos intérpretes da fundação é uma São Luís nascendo e se expandindo a partir do centro histórico. Talvez, devido ao fato de os historiadores maranhenses não estarem devidamente inseridos no debate político a respeito do planejamento dos municípios que compõem a Ilha de São Luís, ainda não se tenha notado o quanto essa representação acaba influenciando (ou sendo ideologicamente influenciada), inclusive, na maneira como a vida da população da Ilha é organizada pelo poder público, que tende a planejar a cidade de maneira fragmentada e desconexa, além de considerar o fenômeno da horizontalização como um problema iniciado nas últimas décadas, cuja solução estaria na verticalização de áreas urbanas e na *Cingapuralização* da zona rural transformada em portos (SÃO LUÍS, 2014). Mas e se, de outra forma, pudermos fornecer a imagem de uma São Luís já *nascendo* espalhada a partir da configuração das aldeias tupinambá da Ilha?

1.1.3.2 O Moisés egípcio

O início do século XVII é de inigualável importância para compreendermos o processo de gestação da sociedade maranhense cujas implicações daí decorrentes ainda podem estar presentes na sociedade contemporânea. Para que a implantação de um projeto colonial europeu pudesse se estabelecer, seria necessário que a lógica de ocupação tupinambá fosse alterada, concomitantemente à transformação de suas práticas e imaginário social.

Isso fica bastante evidente ao se observar a inversão das relações de poder existentes na Ilha Grande após a inversão geográfica de seu centro. Em verdade, essa transformação é o substrato que fundamenta os argumentos dos intérpretes da fundação. Com a implantação da cruz – simbolizando o batismo e a salvação do território –, com a

⁴¹ Um exemplo está em Marcio Costa Fernandes dos Santos (2015) e *O mito da Ilha Frágil*.

construção do forte – representando a defesa da terra e das gentes – e, depois, com a construção da cidade de São Luís – representando expansão de um centro político-administrativo –, foi se operando uma inversão nas relações de poder estabelecidas pelos tupinambá que, no decurso temporal, deixou de estar relacionada à Juniparã – aldeia mais importante da Ilha – e projetada para o interior do território, e passou a se relacionar com a estrutura religiosa, política e administrativa implantada pelos europeus na outra extremidade da Ilha e voltada estrategicamente para o mar, onde atualmente se localiza o Palácio dos Leões, sede do governo do estado do Maranhão.

Podemos dizer que de maneira semelhante a um traço do imaginário europeu marcado pela aproximação entre o ser humano e o cosmos – a partir da analogia segundo a qual o indivíduo é um universo em escala menor, sendo o globo terrestre representando também como um corpo humano (FRANCO JR., 2010b: 77, 104 – figura 1) –, povos ameríndios compreendiam suas habitações a partir mesmo critério de representação antropomórfica: as casas eram um corpo humano (COSTA; MALHANO, 1986: 54, 56 – figura 2). E se as aldeias também seguissem essa lógica?

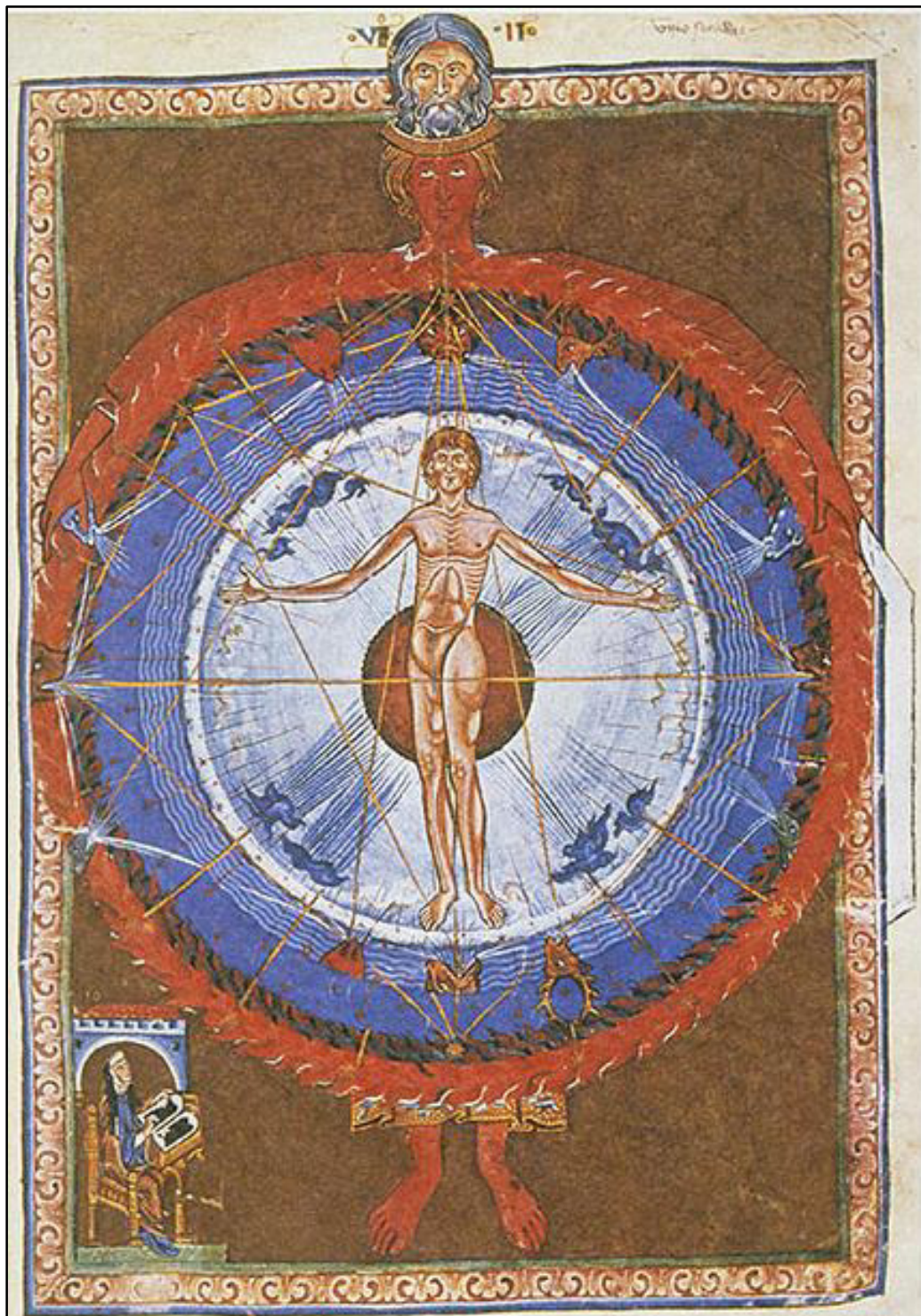
As evidências diretas de semelhante representação entre as aldeias tupinambá são mínimas, mas existem e as implicações que delas resultam são de suma importância. A configuração das tabas tupinambá na Ilha Grande talvez estivessem relacionadas também ao corpo humano. Neste caso, Juniparã – naquele momento, a principal e mais importante taba tupinambá do Maranhão – seria a cabeça da Ilha (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007). E Jeviree, voltada para o mar, não por acaso, como o próprio nome indica⁴², seria a representação das nádegas (ABBEVILLE, 2008: 194).

Não é sem motivos que as embaixadas promovidas pelos franceses na Ilha buscaram primeiro as aldeias que estavam ao redor de Juniparã – Januarém, Juniparã Pequeno, a própria Juniparã, Timbuba, Carnaupió, Itapari, Timboí. E se passaram primeiro por Turú, foi apenas porque esta aldeia estava no caminho entre o Forte de São Luís e Juniparã (ABBEVILLE, 2008). E esse mesmo padre, quando numerou as aldeias tupinambá, ao invés de iniciar por Jeviree – primeira aldeia que os franceses avistaram

⁴² “A vigésima aldeia chama-se *Jeviree* a que os franceses chamam *Juiret*, nádegas finas” (ABBEVILLE, 2008: 194). “Y. d’Évreux escreveu *Yuiret*. A significação do texto pode reportar-se a *ebiré*, de *ebi* traseiro, as nádegas, e *ré* diverso, diferente, disfarçado, quiçá aludindo à conformação topográfica do porto referido. A rigor seria *tebiré*, porque *ebi*, em composição, vem sempre precedido do *t* genérico ou absoluto, como em *tebira* ou *tebiró* nefandus, sodomita, *tepitambóca* hemorroidas, e outras” (GARCIA, 1927: 40).

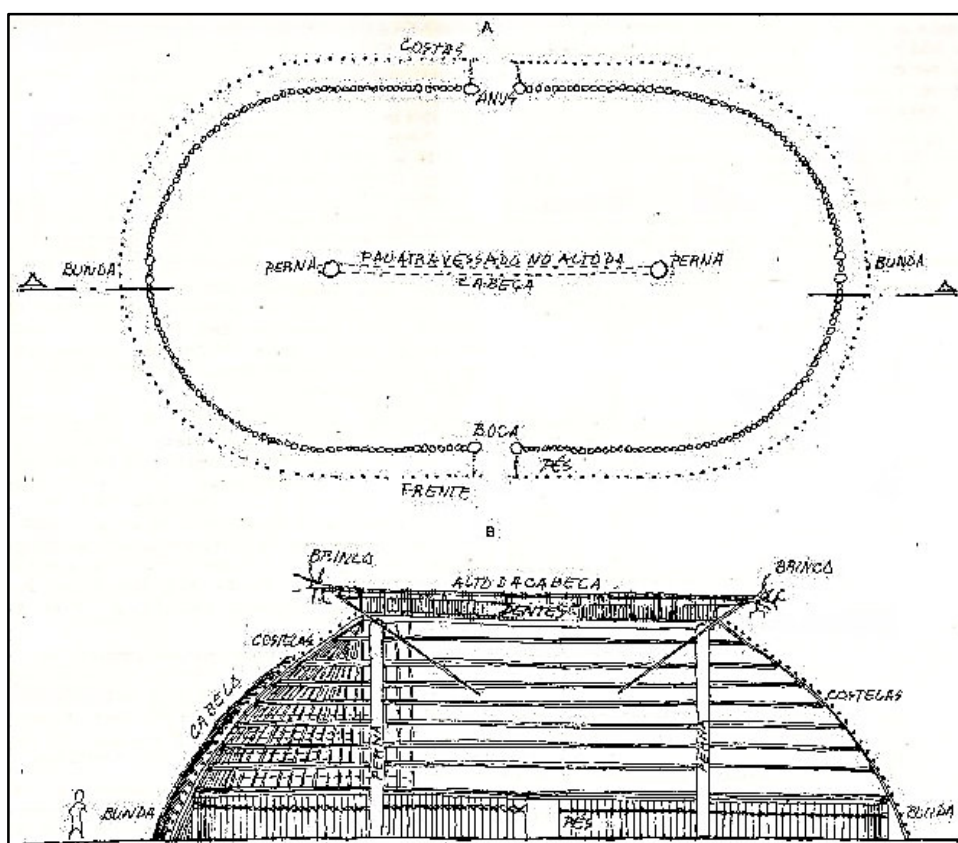
tão logo chegaram na Ilha, mas mencionada como vigésima aldeia –, começou por Timboí (ABBEVILLE, 2008: 187-195).

Figura 1. Ser humano como microcosmo



Fonte: Hilário Franco Júnior (2010b: 78)

Figura 2. Habitações antropomórficas



Fonte: Maria Heloísa Fénelon Costa; Hamilton Botelho Malhano (1986: 56)

As evidências diretas de semelhante representação entre as aldeias tupinambá são mínimas, mas existem e as implicações que delas resultam são de suma importância. A configuração das tabas tupinambá na Ilha Grande talvez estivessem relacionadas também ao corpo humano. Neste caso, Junipará – naquele momento, a principal e mais importante taba tupinambá do Maranhão – seria a cabeça da Ilha (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007). E Jeviree, voltada para o mar, não por acaso, como o próprio nome indica⁴³, seria a representação das nádegas (ABBEVILLE, 2008: 194).

Não é sem motivos que as embaixadas promovidas pelos franceses na Ilha buscaram primeiro as aldeias que estavam ao redor de Junipará – Januarém, Junipará Pequeno, a própria Junipará, Timbuba, Carnaupió, Itapari, Timboí. E se passaram

⁴³ “A vigésima aldeia chama-se *Jeviree* a que os franceses chamam *Juired*, nádegas finas” (ABBEVILLE, 2008: 194). “Y. d’Évreux escreveu *Yuired*. A significação do texto pode reportar-se a *ebiré*, de *ebi* traseiro, as nádegas, e *ré* diverso, diferente, disfarçado, quiçá aludindo à conformação topográfica do porto referido. A rigor seria *tebiré*, porque *ebi*, em composição, vem sempre precedido do *t* genérico ou absoluto, como em *tebira* ou *tebiró* nefandus, sodomita, *tepitambóca* hemorroidas, e outras” (GARCIA, 1927: 40).

primeiro por Turú, foi apenas porque esta aldeia estava no caminho entre o Forte de São Luís e Junipará (ABBEVILLE, 2008). E esse mesmo padre, quando numerou as aldeias tupinambá, ao invés de iniciar por Jevireé – primeira aldeia que os franceses avistaram tão logo chegaram na Ilha, mas mencionada como vigésima aldeia –, começou por Timboí (ABBEVILLE, 2008: 187-195).

Com tudo isso, podemos ponderar que as principais aldeias da Ilha eram aquelas que estavam mais próximas do continente, em direção oposta ao território no qual seria instalado o Forte de São Luís, não por acaso, voltado para o mar. É essa conformação que o projeto colonial europeu viria inverter, especialmente após a Conquista do Maranhão.

Pensar na configuração das aldeias como representação de um corpo, por um lado, indica que no conjunto de ocupações tupinambá de determinada região se destacavam morubixabas para representá-las. Era o caso de Japiáçu⁴⁴ na Ilha Grande, Zorobabé⁴⁵ em Tapuitapera, Pacamão em Cumã, Farinha Grossa⁴⁶ e Thion⁴⁷ no Mearim, Uaceté⁴⁸ no Pará, Diabo Grande⁴⁹ na Serra de Ibiapaba e Algodão⁵⁰ na região do rio Jaguaribe no Ceará. Mais do que construção europeia, tais chefes poderiam estar relacionados também a uma especificidade tupinambá. Por outro lado, a configuração das aldeias como um corpo indica que elas estavam em intenso e necessário contato, não só pelas alianças formadas por parentesco, mas por uma lógica intrínseca à própria formação dos grupos locais. Uma aldeia não poderia ser considerada sozinha, apartada de outras. Uma taba tupinambá é sempre parte de um agrupamento maior: um corpo de aldeias. Por isso, Jacupén⁵¹, chefe tupinambá potiguar (canibaleiro para os franceses), depois de ver destruído na região de Ibiapaba o conjunto de aldeias a que pertencia, encontrava-se inserido na aldeia de Junipará destituído de grande parte de seu prestígio de principal (ÉVREUX, 2007: 341).

Mas se fazer parte de um corpo de aldeias não significava necessariamente uma coesão mais rígida, pois as aldeias eram móveis e a fragmentação necessária à ocupação e a coesão social tupinambá, por se tratar de um corpo, significava também que se parte

⁴⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 135.

⁴⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 333.

⁴⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 92.

⁴⁷ Apêndice 1. Tabela 15: Número 293.

⁴⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 308.

⁴⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 82.

⁵⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 10.

⁵¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 129.

dos chefes rompesse com a aliança, o conjunto de aldeias sairia fragilizado. E tudo indica que Jerônimo de Albuquerque e seus aliados sabiam fazer bom uso dessa tendência. Mais do que a guerra aos contrários que moviam os tupinambá e era incentivada pelos europeus para conquistarem territórios ainda de fronteiras, talvez fosse na expectativa de rompimento desse corpo que estariam as maiores possibilidades de conquista do Maranhão por parte da aliança entre os povos luso-espanhóis e tupinambá da região de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e do Ceará que, além de contrários, eram também parentes dos tupinambá da Ilha.

Zorobabé, chefe de Tapuitapera, já seria aliado de Jerônimo de Albuquerque (SALVADOR, 2010). Aliás, seu próprio irmão, Pau-Seco⁵², ia junto com as tropas luso-espanholas (MORENO, 2011). Entre os chefes da Ilha Grande, também seriam o caso de Gregório⁵³ e Sebastião⁵⁴: cristianizados pelos padres portugueses antes de se aliarem aos tupinambá da Ilha Grande e aos franceses (ABBEVILLE, 2008). Aliás, o próprio Sebastião, que depois de casar com a filha de Japiáçu⁵⁵ (ABBEVILLE, 2008: 141; ÉVREUX, 2007: 277), acabou partindo da Ilha e aliando-se com o capitão-mor do Ceará, o português Martins Sorares Moreno (ABN, 1905: 176), e mais Metarapuá⁵⁶ (ÉVREUX, 2007: 36; ABN, 1905: 173) e Ybuiara Puitan⁵⁷ (MORENO, 2011: 61), que também seriam determinantes para fragilizar o corpo de aldeias da Ilha Grande nos momentos que antecederam a Conquista. E todos esses chefes pertenciam às referidas aldeias consideradas cabeças da Ilha. Sebastião era de Junipará. Metarapuá era de Itapari. Ybuiara Puitan era de Timbuba.

Outro ponto frágil do corpo de aldeias da Ilha Grande e, de maneira geral, da própria aliança entre tupinambá e franceses estava em Eussauap – aldeia populosa por ter quatro chefes e, nas palavras de Claude d’Abbeville, “uma das maiores aldeias da Ilha” (2008: 192) e “mais importante depois de Junipará” (2008: 146). Localizada atualmente no bairro de Vinhais, embora fosse a aldeia mais próxima do Convento São Francisco, local de onde partiu a embaixada francesa que visitaria as aldeias da Ilha, Essauap não foi visitada no primeiro momento. Diante do silêncio, uma boa pergunta é “por que?”.

⁵² Apêndice 1. Tabela 15: Número 189.

⁵³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 104.

⁵⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 204.

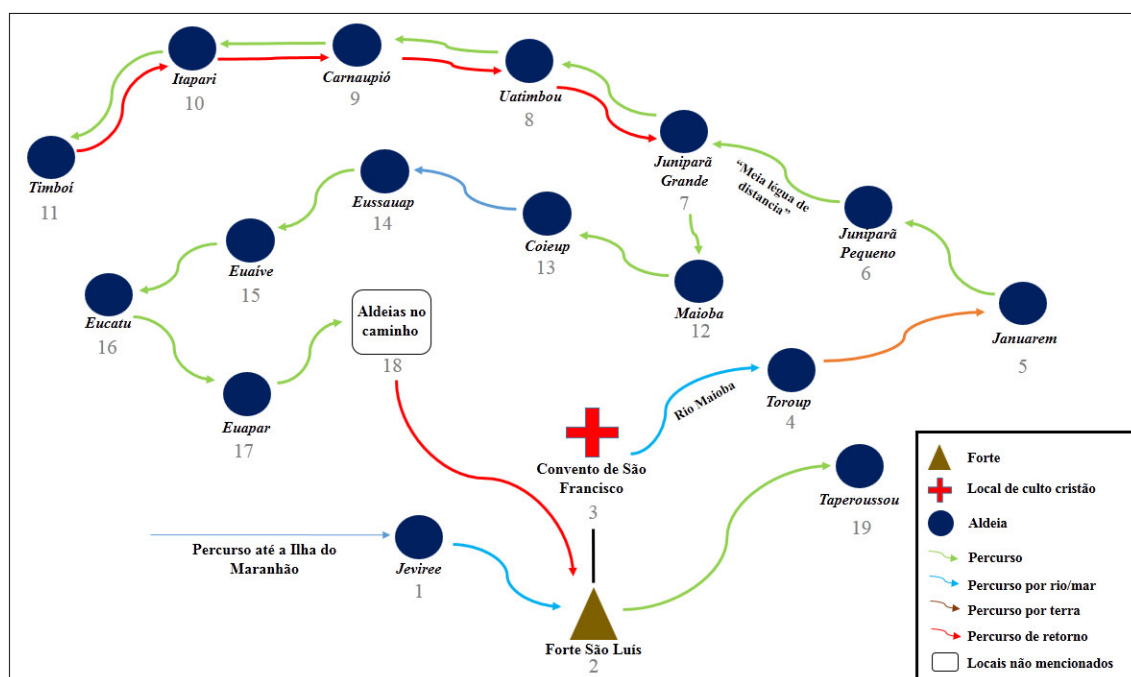
⁵⁵ Ana, filha mais velha de Japiáçu. Apêndice 1. Tabela 15: Número 15.

⁵⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 174.

⁵⁷ Uirapirã, Uirapuitã, Ybuiara Puitan, Birampitanguá. Apêndice 1. Tabela 15: Número 324.

Ter em vista o trajeto dessas embaixadas (Figura 3) é importante para desfazer os silêncios do discurso colonizador. Pois a forma como d'Abbeville escreve, tende a legitimar a aliança com os franceses, suavizando possíveis conflitos, muitas vezes, perceptíveis apenas nos *não-ditos*. Assim, para além da harmonização do discurso do padre capuchinho, o percurso efetuado pelos franceses nos fornece uma imagem mais heterogênea. Tudo se desenvolve em torno de Juniparã. Segundo Claude d'Abbeville (2008), as aldeias visitadas seriam as que estão no caminho entre o Forte e essa aldeia. Porém, é perceptível que as visitas são excludentes. Algumas aldeias não são visitadas no primeiro momento em benefício de outras – e é aqui entra Eussauap como um *não-dito*. Os franceses visitam as aldeias circundantes à Juniparã, por onde passam duas vezes antes de partirem em direção a Eussauap.

Figura 3. Embaixadas francesas na Ilha do Maranhão



Fonte: o próprio autor (2017)

Depois da visita a essa aldeia e do discurso do principal Momboré-Uaçu⁵⁸, que acabou por colocar em risco toda aliança após demonstrar as semelhanças entre portugueses e franceses em relação à escravização dos tupinambá (ABBEVILLE, 2008:

⁵⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 178.

156-160)⁵⁹, a narrativa detalhada – característica de Claude d’Abbeville – se torna menos rigorosa e até omissa. O padre informa que diante da gravidade do ocorrido, todos voltaram para o Forte de São Luís, passando pelas aldeias no caminho. Enquanto isso, Migan⁶⁰ foi enviado para intervir na Aldeia (2007: 58-61) que, não por acaso, seria também reconhecida como Migão Vile (ALBERNAZ, 1612; 1613; 1627).

Porém, a partir das poucas aldeias informadas – e com poucos detalhes – pelo padre Claude d’Abbeville, é possível perceber que os franceses não partiram em direção ao forte. Antes continuaram costurando alianças, isso porque o percurso para Iguaíba – primeira aldeia visitada ao deixar Essauap – tinha direção contrária ao Forte. E para se dirigirem à Icatu e Gapara – aldeias visitadas subsequentemente – a partir de Iguaíba seria necessário cruzar o caminho do Forte de São Luís e continuar adiante.

O percurso das embaixadas (ABBEVILLE, 2008: 108-155), somado às cartografias do século XVII (ALBERNAZ, 1612; 1627; 1640) e XIX (LAGO, 1820), às informações dos demais relatos e documentos coloniais (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007, MORENO, 2011; MOURA, 2010; BETTENDORFF, 2010; MORAES, 1860) à toponímia atual de São Luís, aos registros históricos-arqueológicos catalogados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e à memória coletiva de moradores da Zona Rural de São Luís⁶¹, nos permite uma representação de como as aldeias estavam configuradas na Ilha.

Observar a representação da localização das aldeias nos fornece indícios da contradição do processo de formação da sociedade colonial na Ilha Grande. Embora as aldeias devessem se fixar a partir da implantação das cruzeiras, isso não se faria sem uma enorme movimentação e reorganização dos corpos e dos espaços. Do conjunto de aldeias visitadas pelos padres franceses, muitas se fragmentaram após a chegada dos luso-espanhóis (MOURA, 2010). Outras foram formadas pelos tupinambá que vinham com seus guerreiros, mulheres e filhos para conquistar o Maranhão (MORENO, 2011). Outras ainda foram ajuntadas após a Conquista para o melhor aproveitamento dos poucos padres

⁵⁹ De acordo com informações de Alexandre de Moura, o general francês La Ravardière possuía sessenta escravos (2010: 39).

⁶⁰ Levado de Diep quando criança para viver com os tupinambá e, depois, servir de intérprete (língua, truchement, intermediário) para os franceses.

⁶¹ Temos como base, arquivos em áudio de depoimentos, entrevistas, audiências públicas e reuniões com comunidades da chamada zona rural de São Luís, registrados entre 2011 e 2015, que encontram-se arquivados no banco de dados do Grupo de Estudos: Desenvolvimento Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA – UFMA). Para visão geral dos registros, ver as referências bibliográficas.

que haviam na Ilha (MORAES, 1860). Por fim, outras foram formadas no decorrer do século XVII (BETTENDORFF, 2010; MORAES, 1860).

Em relação às que fragmentaram-se no período da Conquista, podemos referenciar as aldeias de Taperuçu, Carnaupió e Icatu. Taperuçu, no decorrer do século XVII teria migrado do território que hoje constitui a Ilha de Tauá-Mirim, em São Luís, para o interior da Ilha Grande. A partir do século XIX Taperuçu era um povoado de pescadores. E permaneceu assim até as últimas décadas do século XX, quando foi expropriado no processo de instalação da ALUMAR em São Luís – processo que também apagou outra antiga aldeia transformada em povoado de camponeses: Carnaúba.

Já em relação à Carnaupió, esta aldeia teria migrado da Ilha para o continente no decorrer do século XVII (BETTENDORFF, 2010), formando hoje o município de Cajapió. Seu chefe, Marcoiá Peró⁶², teria ficado na Ilha, formando aldeia onde se encontra hoje um igarapé e um povoado da zona rural com seu nome, Maracujá – não por acaso, um sítio arqueológico tupiguarani registrado no IPHAN.

O caso de Icatu é mais interessante. A aldeia também teria se fragmentado para o interior do continente, formando o atual município de Icatu. Seu chefe, Cachorro Grande⁶³, teria se aliado aos portugueses e formado a Aldeia do Cachorro na mesma localização da antiga aldeia (ALBERNAZ, 1640). Com o passar do tempo, essa aldeia teria se transformado no atual povoado de Rio dos Cachorros (LAGO, 1820).

Contrariando essa hipótese, o *mito de origem* desse povoado é contado a partir de uma narrativa na qual havia uma antiga fazenda em que o proprietário tinha muitos cachorros. E um dia o fazendeiro teria ido embora sem levá-los. A partir de então, todas as vezes que as pessoas passavam de barco pelo local, associavam-no aos cachorros que lá teriam permanecido, ficando assim conhecido de todos por Rio dos Cachorros. E uma antiga moradora, para demonstrar a sua longa permanência no povoado, chegou até a mostrar as cicatrizes das mordidas que teria recebido de um desses cachorros – “Eu cheguei a ver os cachorros, e tenho até uma cicatriz das mordidas que levei” –, demonstrando assim, pelas marcas do corpo, seus laços de ligação com o território hoje ameaçado de deslocamento compulsório (SBRANA, 2012; JESUS, 2014)⁶⁴.

⁶² Apêndice 1. Tabela 15: Número 165.

⁶³ Cachorro Grande, Januaretê, Januara-uaetê, Januare-Avaetê, Januare-etê, Jagoara baete, Jagoara baior. Apêndice 1. Tabela 15: Número 49.

⁶⁴ Ver também <http://riosvivos.org.br>. Acesso em 09.02.2017.

Contudo, como se vê, Rio dos Cachorros não seria apenas aquela antiga fazenda do século XIX, pois a sua formação ocorre desde o XVII (JESUS, 2014). Ao nosso ver, o povoado é também o resultado da permanência do chefe Cachorro Grande na Ilha após a fragmentação da aldeia que formou o município de Icatu, cuja população até hoje tem contato de parentesco com a população do povoado⁶⁵.

Em relação às aldeias que foram formadas no início do século XVII, logo após a Conquista, podemos referenciar Moxibuba⁶⁶, Batatan e Parnauçu. Em certa medida, os chefes não existiam sem as aldeias. E praticamente se formavam juntos. O principal Mandiocapuba⁶⁷ decide participar da conquista do Maranhão? Significa que a sua aldeia vai junto⁶⁸. Assim, Mandioca Puba, que depois virou chefe da antiga aldeia de Pacuriube⁶⁹, teria partido da Aldeia de Joacocá no comando de dezesseis guerreiros (MORENO, 2011).

Da aldeia de Ibatatã, Maros Marigui⁷⁰ teria levado vinte e dois guerreiros (MORENO, 2011). Em São Luís, teria se fixado na região do rio Bacanga, onde ainda no século XIX havia o povoado de Batatã (LAGO, 1820), hoje, parte integrante da área de preservação do Bacanga. Já de Parnauçu, o chefe tupinambá Alexandre⁷¹ teria levado dez guerreiros para a Conquista do Maranhão, acompanhados por suas esposas e filhos. A aldeia teria se estabelecido na Ilha onde posteriormente se formaria um povoado de pescadores (LAGO, 1820), cujo nome ainda hoje é mantido em povoado que compõe o Cajueiro, também parte constituinte da autointitulada Reserva Extrativista do Tauá-Mirim⁷².

⁶⁵ Entrevista com Alberto Cantanhede (Beto do Taim), em 12.01.15 e em 05.12.16. Banco de dados do Grupo de Estudos: Desenvolvimento Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA), da Universidade Federal do Maranhão.

⁶⁶ AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 30. Não encontramos outros registros dessa aldeia.

⁶⁷ Mandiocapuá, Mandiocapuba, Mão di oqua Puba. Apêndice 1. Tabela 15: Número 159.

⁶⁸ AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79. Interessante notar que ele não carregou o nome da aldeia original, identificada ao maior chefe tupinambá da região do Rio Grande e Paraíba, Pau-Seco (SALVADOR, 2010).

⁶⁹ AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 30

⁷⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 167.

⁷¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 7.

⁷² Reserva Extrativista (RESEX) é uma Modalidade prevista pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) para resguardar o território pertencente a comunidades extrativistas, camponesas e ribeirinhas. No caso em questão, devido a lentidão do processo de implantação da reserva por parte do governo federal, em maio de 2015, em assembleia popular, as comunidades do Taim, Rio dos Cachorros, Porto Grande, Vila Maranhão, Limoeiro, Parnauçu, Portinho, Ilha Pequena, Embaubal, Jacamim, Amapá e Tauá-Mirim se autointitularam RESEX de Tauá-Mirim. A área da RESEX localiza-se no território que a prefeitura de São Luís denomina Zona Rural II, na Ilha de Tauá mirim e povoados vizinhos. Sobre esse tema, ver Tayanná Santos de Jesus Sbrana (2017).

Entre as aldeias formadas possivelmente no decorrer do século XVII, podemos referenciar as aldeias de Itaqui, Ibacanga, Igarauá, e Taiaçu-Quarantim. Itaqui, possivelmente associada a uma aldeia do tempo dos franceses⁷³, e onde se encontra um sítio arqueológico tupiguarini, estaria relacionada à migração de povos tupi (guajajara) advindos de um porto chamado Itaqui localizado no rio Pindaré (BETTENDORFF, 2010: 91). Ibacanga, aldeia anteriormente relacionada à Cumã (ABBEVILLE, 2008: 201), passa a estar associada à Ilha durante o século XVII (BETTENDORFF, 2010; MORAES, 1860), permanecendo o nome até hoje relacionado a lugarejo com o mesmo nome do rio: Bacanga.

Já Taiaçu-Quarantim, transformada depois na aldeia de São Gonçalo, cuja localização se confunde com Arraial e Maruapi, surge no decorrer do século XVII entre Ibacanga e Guaraú (MORAES, 1680: 458), “para a banda do Itapicuru, a beira-mar” (BETTENDORFF: 2010: 166). Segundo o padre Antônio Vieira, na aldeia havia cerca de vinte e cinco famílias e um dos seus quatro chefes era Marapirão⁷⁴, de quem vamos fazer ainda outras referências ao longo do trabalho⁷⁵.

Acrescenta-se que casos como Rio dos Cachorros, Igarauá, Taperuçu, Carnaúba e Parnauçu, que mantiveram os seus nomes em povoados da zona rural da Ilha de São Luís, são bastante recorrentes. Aliás, aldeias como Junipará (atual Jeniparana), Itapari (atual Itapari), Januaren (atual Jaguarema), Maioba (atual Maioba), Turu (atual Turu), Essauap (atual Vinhais), Coiep (atual Cutim), Gapara (atual Gapara), Timbuba (atual Timbuba), Maracanã (atual Maracanã) fazem outros exemplos. Assim também como Juruparieta: não referenciada por Claude d’Abbeville (2008), era chamada de “aldeia de todos os diabos, ao pé da praia” pelo padre Yves d’Évreux (2007: 34), e assim permaneceu durante muito tempo, a ponto de, no século XIX, ainda manter seu nome – Jurupari – associado a um local próximo ao mar (LAGO, 1820).

A permanência de nomes pode indicar a permanência da configuração territorial do corpo de aldeias. Por sua vez, a localização do conjunto de aldeias pode indicar também um sistema de comunicação e uma teia de relações políticas e sociais que, embora silenciadas no discurso, permaneceram durante um tempo de longa duração na vivência

⁷³ Ita-Endaue: largo de pedra (ABBEVILLE, 2008: 190). “De *itá*, pedra, *enda*, lugar, sítio, pouso, como no texto” (GARCIA, 1933: 43).

⁷⁴ AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451.

⁷⁵ Antônio da Costa Marapirão. Apêndice 1. Tabela 15: Número 21.

prática das populações. Isso explicaria a referida relação de contato e de parentesco que, ainda hoje, ocorre entre as comunidades de pescadores do município de Icatu e da região de Rio dos Cachorros. Isso explicaria também porque ainda no século XIX, o chamado Caminho Grande (atual Rua Grande) cortava toda a Ilha e ligava o centro histórico à região da antiga Junipará, não por acaso, registrada no mapa de Antonio Bernardino Pereira do Lago (1820) como “lugar povoação de índios”.

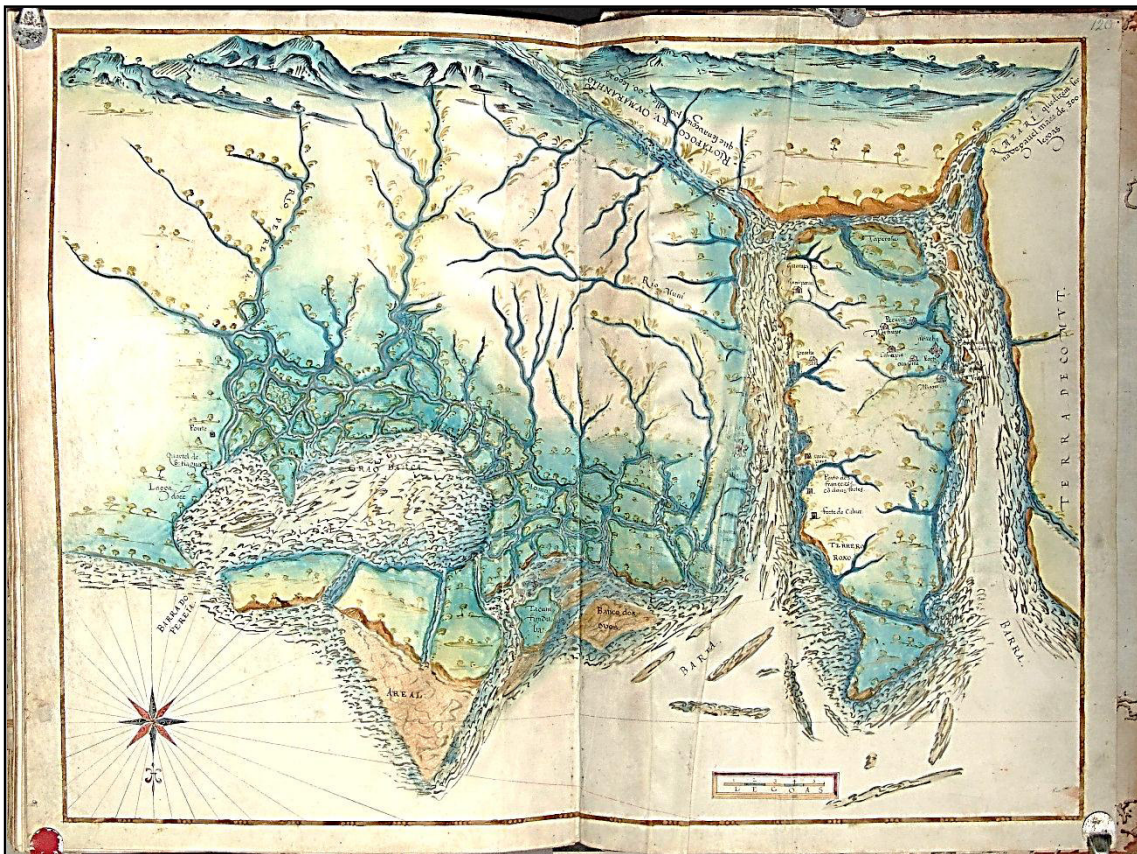
Eis o Moisés Egípcio: apesar da inversão das relações de poder que o sistema colonial buscou implantar na Ilha no processo de formação da cidade de São Luís, elementos da lógica tupinambá teriam permanecido ao longo do tempo.

Apresentar São Luís surgindo espalhada a partir da disposição das aldeias tupinambá na Ilha não só atua para repor os tupinambá na história como também restitui suas características humanas retiradas ou negadas pela historiografia da fundação. Aliás, oferece ainda maior complexidade ao processo histórico, considerando a expansão de São Luís para além da expansão a partir do centro histórico, ou Praia Grande.

Mas não só isso. A ideia de uma São Luís surgindo a partir da transformação das tabas em aldeias e, depois, em vilas e bairros, oferece crítica à maneira como São Luís vem sendo planejada pelo poder público, pois, por um lado, a horizontalização deixa de ser compreendida apenas como um problema iniciado nas últimas décadas e passa a ser também uma característica histórica. Por outro lado, considerar que a cidade se formou a partir de uma configuração de aldeias cuja disposição possibilitava contato contínuo e intenso sugere que, assim como uma aldeia tupinambá não era uma aldeia sozinha e sim parte de um corpo de aldeias, não se pode planejar a organização da Ilha de maneira fragmentada.

Por fim, cabe informar que a possibilidade de compreender a formação de São Luís a partir da configuração das aldeias tupinambá, na medida em que íamos catalogando e cruzando os dados, fazíamos o seguinte questionamento: se em relação à rigidez da estrutura de uma cidade, que é a conformação dos bairros e lugarejos, mesmo com todo processo de urbanização ocorrido ao longo do século XX, ainda guarda possíveis elementos da configuração das aldeias tupinambá do século XVII, o que pensar então dos elementos flexíveis do imaginário? Retornaremos a esse tema em tópico posterior.

Figura 4: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam aldeias tupinambá de 1612



Nos destaques: Yebirehe, Pecuriu, Guarapiranga, Taperussu, Uçagaba (Migam Ville)



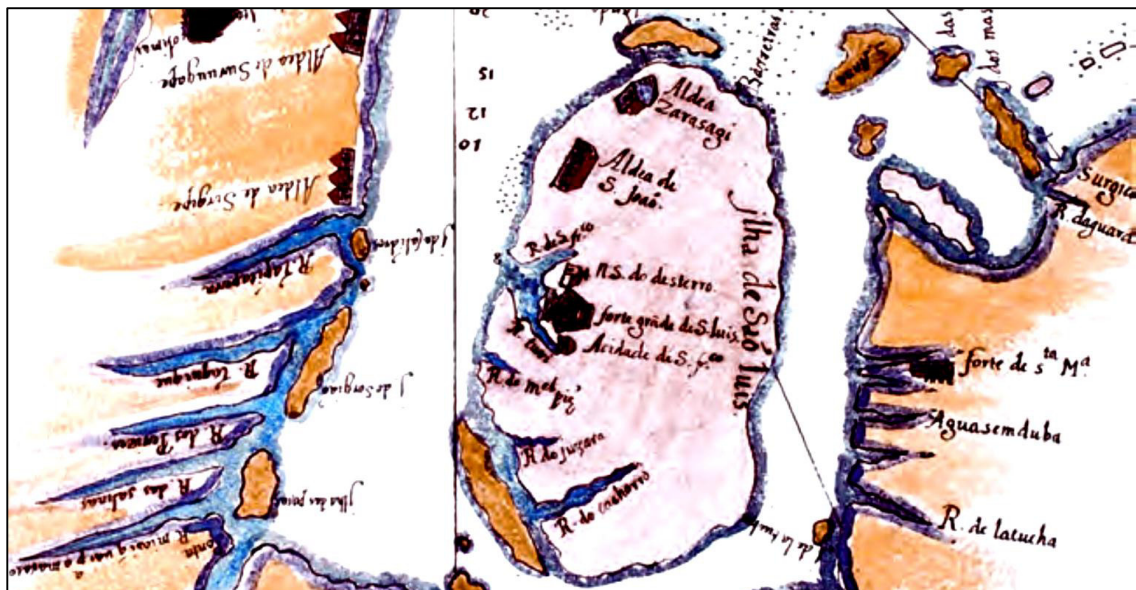
Fonte: *Rezão do Estado do Brasil no Governo do Norte somete asi como o teve dō Diogo de Meneses até o anno de 1612*. Biblioteca do Porto.

Figura 5: Reprodução de João Teixeira Albernaz de mapa elaborado em torno de 1613



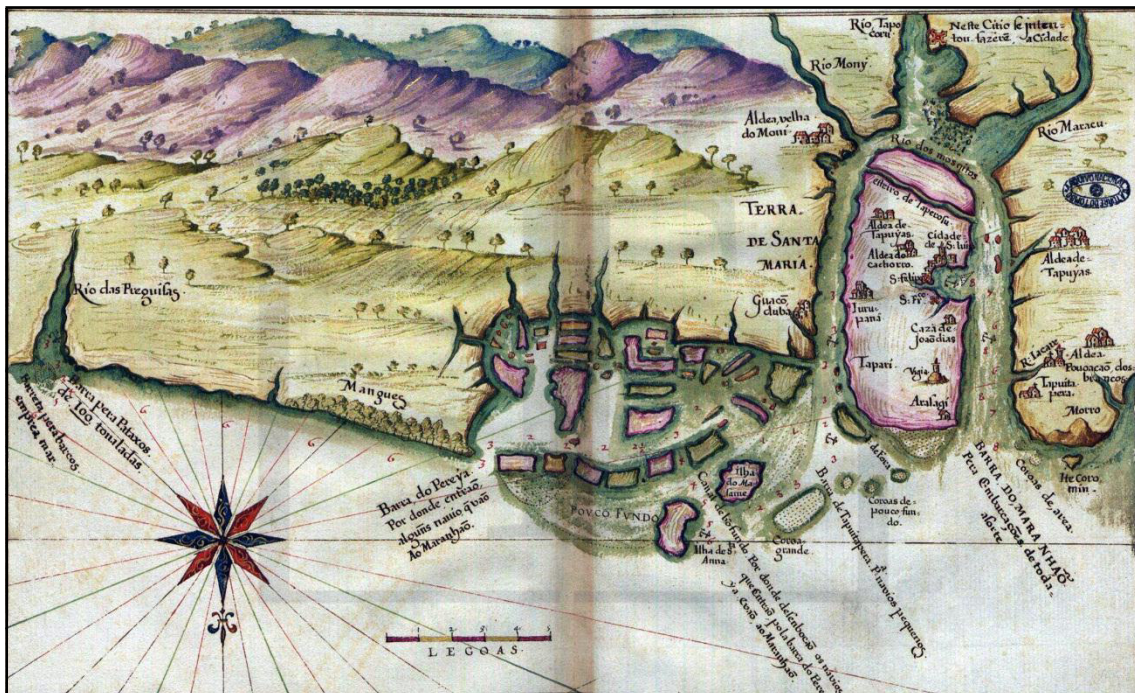
Fonte: *Livro que da razão do estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968

Figura 6: Mapa em que contam aldeias tupinambá do início do século XVII



Fonte: Alírio Carvalho Cardoso (2012)

Figura 9: Mapa de João Teixeira Albernaz em que constam as aldeias da Ilha do Maranhão, em 1640

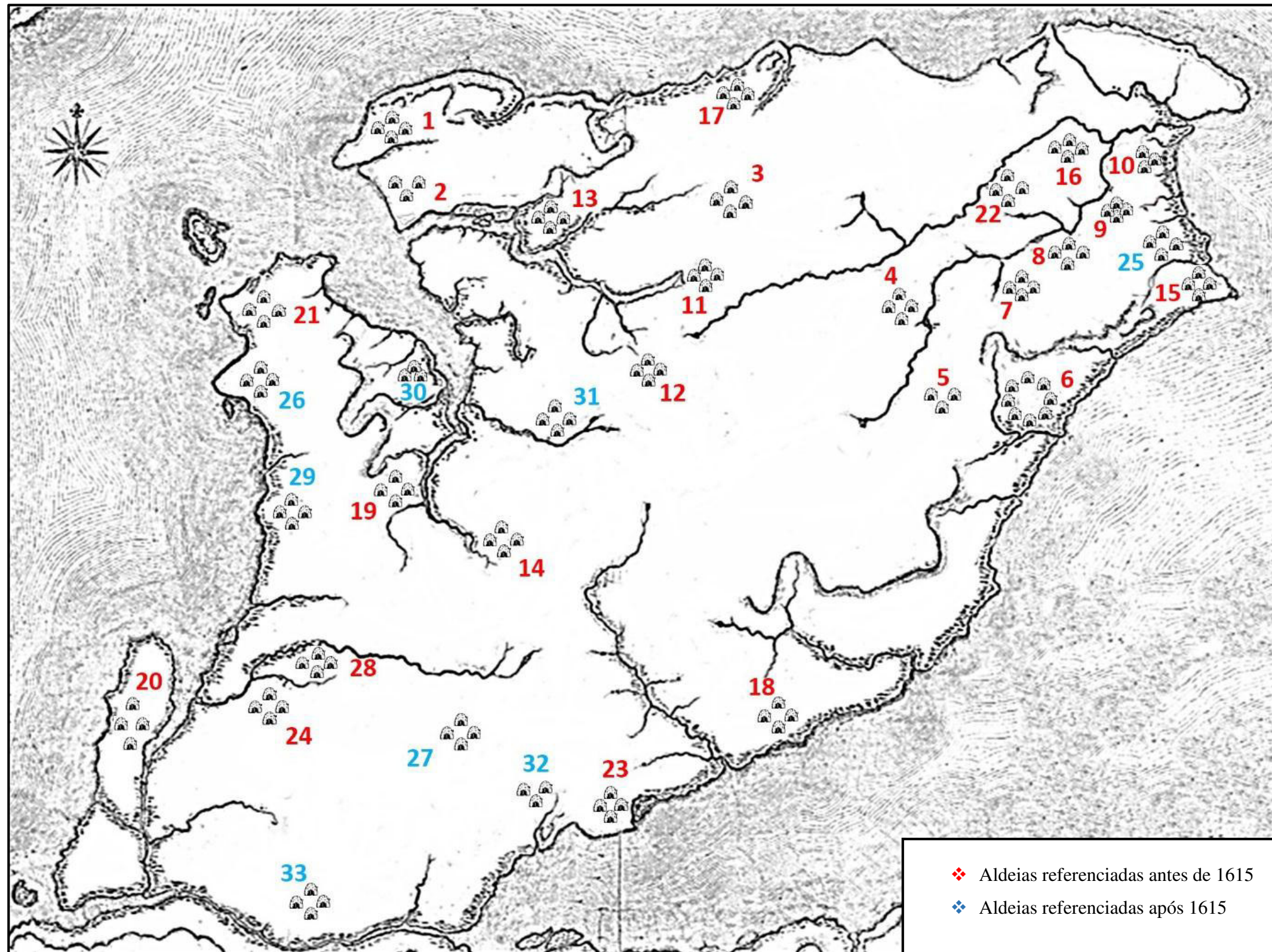


Nos destaques: Teperossu, Aldeia de Tapuias, Aldeia do Cachorro, Jeniparana, Tapari



Fonte: Descrição de todo o marítimo da Terra de S. Crvz. Chamado vvgarmente o Brazil (1640).

Figura 10 Aldeias tupinambá da Ilha Grande no Século XVII



Fonte: o próprio autor (2017). Imagem criada a partir de destaque em Antonio Bernardino Pereira do Lago (1820).

Tabela 1 Aldeias tupinambá da Ilha Grande no século XVII

Nº	LOCALIDADE	NOMES ATUAIS
1	Jeviree	Ponta da Areia
2	Jeviree-a-pequena	São Francisco
3	Toroup	Turu
4	Januarem	Jaguarema
5	Junipará Pequeno	Jeniparana
6	Junipará	Jeniparana
7	Uatimbou	Timbuba
8	Carnaupió	Cajapió
9	Itapari	Itapari
10	Timboí	Panaquatira
11	Maioba	Maioba
12	Coieup	Cutim
13	Eussauap	Vinhais
14	Maracana-pisip	Maracanã
15	Meurutieue	Mirititua
16	Euaive	Iguaíba
17	Araçui Jevue	Araçagi
18	Uarapirã	Guarapiranga
19	Euapar	Gapara
20	Taperoussou	Tauá-Mirim
21	Pacuri-Euve	Praia do Boqueirão
22	Pindotube	Pindoba
23	Jiroparieta	Arraial
24	Eucatu	Rio dos Cachorros
25	Mocajituba	Mocajituba
26	Itaqui	Itaqui
27	Anandiba	Tanandiba
28	Carnaúba	Carnaúba
29	Paranaçú	Parnauaçú
30	Ibacanga	Bacanga
31	Ibatatã	Batatam
32	Taiaçú-Quarantim	Arraial
33	Garaú	Igaraú

Fonte: o próprio autor (2017)

1.2 As lentes do encontro

No tópico anterior, apresentamos o caminho que a historiografia percorreu durante o século XX, ao fim do qual foi possível falar em uma *historiografia do encontro*. A partir de agora discutiremos a respeito de nossa própria maneira de compreender o *encontro*, início do processo histórico que estamos chamando de *tempo do contato*.

De fato, sair da linha interpretativa do *descobrimento* não só possibilitou que os historiadores modificassem a forma de considerar os tupinambá no processo histórico – e esses, ao longo do percurso, foram de “povos sem história” para “senhores de sua própria história” –, como também, de maneira mais ampla, ocasionou uma transformação na maneira de compreender o processo. Termos como *aculturação* e *assimilação*, que antes descreviam a transferência de cultura de modo reducionista e etnocêntrico, foram perdendo espaço para conceitos como *aculturação às avessas*, *transculturação*, *hibridismo*, *mistura* e *mestiçagem* que oferecem possibilidades de mão-dupla para compreender a relação entre europeus e tupinambá (ORTIZ, 1978; SCHWARTZ, 1988; VAINFAS, 1995; PRATT, 1999; BURKE, 2003; GRUZINSKI, 2001a; 2003).

O uso dessa conceituação tem o ponto positivo de não deixar que o discurso adquira tons de etnocentrismo, porém, ainda permanece o risco de analisar um processo histórico a partir de seus supostos resultados, quando seria mais interessante, ao menos para uma pesquisa em História, perceber o processo dentro de sua própria dinâmica. Para evitar o problema, há outros conceitos já bastante utilizados na historiografia, como *circularidade cultural* e *apropriação*. É o caso também da expressão *Tradução Cultural*. Metáfora linguística utilizada inicialmente pelos antropólogos, por essa expressão, entende-se que no contexto de encontro entre duas sociedades diferentes, uma traduz a outra a partir de termos familiares (BURKE, 2003). Em um templo indiano, a imagem das três cabeças unidas de Brahma, Vishnu e Shiva seria, para Vasco da Gama, a representação da Santíssima Trindade. E *Guajupirá*, terra para onde iriam os ancestrais dos tupinambá, seria o *Paraíso Cristão*.

Devemos acrescentar que a tradução, para efetivar-se, deve conter elementos que comunicam sentidos às duas culturas. Dessa forma, acompanhando os argumentos de Cristina Pompa (2003: 26), seria limitante e ingênuo considerar que os textos de missionários e viajantes não possam devolver nada além de sua própria imagem, como se as representações que os cronistas fizeram dos tupinambá fossem apenas reflexo da cultura ocidental que os produziu. Exagerando-se na perspectiva das representações como simples espelhos, corre-se o risco de ver a guerra, a antropofagia e a lógica da vingança que até hoje influenciam os povos Tupi⁷⁶ transformando-se em meros produtos europeus. E no melhor dos casos, como um Narciso que

⁷⁶ Aqui nosso trabalho diferencia-se do de Cristina Pompa (2001) por entender que não dá para buscar o tupinambá nas representações dos europeus sem levar em consideração os trabalhos de etnografia de povos ameríndios.

não consegue ver nada além do que a própria imagem refletida no espelho, apenas a dimensão europeia será passível de análise.

Acreditamos, pelo contrário, que nas representações que os cronistas fizeram dos tupinambá não existem apenas os elementos europeus. Por trás de um denso cipoal de filtros, apropriações e *não-ditos*, chega-se ao tupinambá. Mas como encontrá-lo, se o que surge na documentação são apenas as *representações* que os europeus fizeram dos tupinambá em dado período? Questão que fomenta um debate de difícil solução.

Na impossibilidade do acúmulo de conhecimento contemporâneo oferecer uma resposta pronta, talvez seja necessário mudar os termos da questão e ter o tupinambá como um horizonte a ser buscado – a *contrapelo* e no *não-dito* – pois assim, mesmo sem alcançá-lo de fato, avançamos com o que nos parece mais urgente: a construção de conhecimento a respeito do processo de formação da sociedade maranhense. Passemos então a discutir o método a partir do qual construímos o chefe tupinambá em nossa pesquisa.

Para caracterizar os chefes e assim constituir um solo para efetivação dos demais objetivos, temos duas formas de trabalhar com as narrativas que nos servem de fontes: uma mais próxima da análise qualitativa, outra mais próxima da análise quantitativa. A primeira constitui em buscar nas crônicas as passagens ou os capítulos que se referem diretamente aos chefes tupinambá, ou a temas afins, como o poder político e a hierarquização social. A partir desse método é possível, por um lado, constituir uma caracterização dos chefes tupinambá a partir de elementos convergentes nas narrativas. Foi dessa forma, por exemplo, que Ribamar Caldeira (2000)⁷⁷ analisou as mulheres e as crianças tupinambá.

Por outro lado, seria possível, ao fixar a observação na divergência entre as diversas representações, perceber como a caracterização dos tupinambá sofria influência, em larga medida, do contexto e do lugar social nos quais os cronistas e tupinambá estavam inseridos. O trabalho sobre tradução cultural de Cristina Pompa (2003) nos fornece exemplo dessa forma de trabalhar com as fontes.

Algo comum, perceptível nessa escolha metodológica, está na transcrição de extensas citações. Mesmo sob o risco de tornar a leitura pesada ou de dar a impressão de que os documentos possam falar por si, esse método constitui uma forma útil de evidenciar a dinâmica do processo histórico a partir da polifonia das narrativas (POMPA, 2003). Mas também tem

⁷⁷ CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. **A mulher e a criança tupinambá**. São Paulo: Scortecci, 2000.

seus pontos negativos, que ficam mais evidentes ao comparar com a outra metodologia. Vejamos.

A forma quantitativa de trabalhar com os documentos coloniais está em construir o objeto a partir de regularidades que surgem nas narrativas. Esse método de análise do discurso passou a ser operado, inicialmente, a partir da observação da proporção com que determinado termo surgia em um texto. Depois, passaram-se a considerar frases e enunciados que pudessem representar a regularidade de ações. Um exemplo da aplicação desse método está nos trabalhos de Florestan Fernandes (1989; 2006; 2009)⁷⁸.

A nosso ver, um dos problemas dessa forma de análise está no risco de alterar o sentido de um enunciado ao retirá-lo de seu contexto (POMPA, 2003; MAINGUENEAU, 2004). E um ponto positivo está em buscar a informação em todo o conteúdo dos documentos, e não apenas em capítulos ou passagens que tratam diretamente do tema. Se fôssemos reconstituir, por exemplo, uma representação de como estavam configuradas as aldeias de Upaon-açu no início do século XVII e nos fiássemos, como tem sido feito por autores que pesquisam essa temática⁷⁹, apenas no capítulo em que Claude d'Abbeville (2008) as descreve, perderíamos ricas informações sobre outras aldeias que surgem tanto no interior da mesma obra, quanto nas obras de Yves d'Évreux (2007) e de João Filipe Bettendorff (2010).

Em nossa pesquisa, embora não tenhamos abandonado o primeiro método de análise, utilizamos amplamente o segundo, pois o consideramos eficaz em períodos cuja documentação é mais escassa, como é o caso do Maranhão do início do século XVII. Para chegar a sua caracterização, o chefe tupinambá foi, primeiramente, reduzido à escala do indivíduo, mesmo quando não era acompanhado pelo nome. Em muitas ocasiões, o chefe surge na narrativa sem que haja uma descrição mais explícita. Um cronista não nos diz, por exemplo, que uma das características dos chefes tupinambá é ter *vários nomes*, mas ao visitar uma aldeia da Ilha do Maranhão, Claude d'Abbeville (2008: 192) mencionava que o nome de um dos quatro chefes era Corá-Uaçu, acrescentando que ele podia ser chamado ainda de Solá-Uaçu ou Maari-Uaçu⁸⁰. E outro cronista, também em visita a uma aldeia tupinambá, desta vez no Mearim, não deixava

⁷⁸ Sobre a aplicação dessa metodologia na História, ver Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997: 534-565).

⁷⁹ Entre os pesquisadores, a título de exemplo, podemos referenciar as obras de César Marques (2008) Florestan Fernandes (1989), Jose de Ribamar Caldeira (2000), Renato Sztutman (2012) e Lília Guedes (2014).

⁸⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 79.

explícito que os chefes se caracterizavam pela *pluralidade de esposas*, mas informava que havia sido conduzido até o chefe por “uma de suas esposas” (ÉVREUX, 2007: 63).

A partir das regularidades com que determinados enunciados vão surgindo na narrativa, criamos categorias de análise, como *vários nomes* e *pluralidade de esposas*. Esse procedimento nos permitiu lançar luz sobre determinadas características dos chefes tupinambá e extrair um *tipo ideal* de chefe, um tipo weberiano (LALLEMENT, 2003; WEBER, 2012).

Nesse sentido, é necessário assinalar que as características não podem ser visualizadas a partir de representações de um único cronista ou referentes a um único chefe. Porém, esse *chefe ideal* foi caracterizado a partir de passagens em que os diversos cronistas referiam-se, necessariamente, a chefes tupinambá. O trabalho consistiu em converter fenômenos narrados pelos cronistas em dados para a pesquisa, categorizando eventos históricos de maneira a criar unidades não-históricas a respeito das quais as predições e explicações podem estar baseadas⁸¹.

Acrescenta-se que esse procedimento não consistiu em criar um *todo*, como o *chefe tupinambá*, para simplesmente comparar ou opor a outro *todo*, como o *europeu*, o *francês*, o *jesuíta* ou o *cristão* em geral. Esse procedimento foi efetuado, com importantes resultados, nos já referidos clássicos de Sérgio Buarque de Holanda (1975; 2000). Esse historiador utilizou o método weberiano para criar e comparar o *tipo português* e o *tipo espanhol*. Em nossos estudos, optamos por não seguir esse caminho, por um lado, porque corre-se o risco de excluir arbitrariamente outros *todos* – o tipo ideal tupinambá, por exemplo. Por outro lado, porque embora tal método consiga demonstrar com muita consistência as diferenças entre estes tipos ideais, não é a melhor maneira de perceber as *conexões* existentes entre dois *todos* que, ao longo do processo histórico, muitas vezes se constituem mutuamente, fazendo das distinções apenas discursos historiográficos (SUBRAHMANYAM, 1997; GRUZINSKI, 2001b).

Assim, apesar de termos utilizado o *tipo ideal*, inspirando-nos inicialmente nos trabalhos de Sérgio Buarque de Holanda (1975; 2000), não o fizemos para comparar o tipo tupinambá com o tipo europeu, mas sim para destacar características dispersas ao longo das narrativas e lançar luz sobre as relações sociais que lhes davam sustentação. Deste modo, acreditamos que essas relações sociais, desenvolvidas a partir de diferenças oceânicas em relação ao modo de produção e de representação europeu, mesmo com todo processo violento

⁸¹ Como veremos no capítulo 3, as unidades nem sempre foram *não-históricas*. Quando se tratam de características diretamente referenciadas pelos cronistas, como a relativa à oratória ou aos dotes guerreiros ou à idade do chefe, utilizamos termos retirados dos próprios cronistas, muitas vezes escritos em tupi.

do encontro, mesmo com o grande abalo que lhes propiciou a inserção do Cristianismo e, de maneira geral, mesmo diante do que significou para os povos tupinambá a implantação do sistema agroexportador e escravista colonial, ainda assim, elas, além de se repelirem, se conectaram.

A seguir, faremos a exposição do conceito de *imaginário comum*, utilizado para pensar na bagagem cultural que europeus e tupinambá traziam consigo no momento de encontro, e, posteriormente, do modelo explicativo que denominamos de *espaço intermediário* utilizado para pensar as contradições engendradas a partir do contato entre essas duas sociedades.

1.3 Cruz fixa, aldeia móvel: *dolly in* no terreno do imaginário

03 de outubro de 1612. Estamos em Junipará⁸², principal aldeia tupinambá de Upaon-açu. O momento é bem propício. É a véspera da festa de São Francisco, e o dia já amanhece movimentado e cheio de animação. A praça central está tomada por habitantes de toda a ilha, pois quando souberam da prestigiosa novidade, vieram sem demora para participar desse evento tão glorioso. Será fixada a primeira cruz em uma aldeia da Ilha Grande do Maranhão.

Carregado de simbologia, esse ato é fundamental para confirmar a aliança entre tupinambás e franceses. Japiáçu, principal chefe da aldeia e maior morubixaba⁸³ da região⁸⁴, está vestido apropriadamente com seu casaco azul ornamentado com cruzeiras brancas. Diante de si, reunidos no centro da praça, posicionam-se os outros chefes e anciãos da Ilha, observados de perto pelos olhares atentos dos habitantes de Junipará e das aldeias vizinhas.

Depois de fixada, seguindo o exemplo que os padres franciscanos e os generais franceses acabam de oferecer, esse grande chefe ajoelha-se ao pé da cruz e, de mãos postas, põe-se a abraçá-la e a beijá-la com grande devoção. E assim seguem todos os outros, com tal comoção e fervor que os aliados europeus se impressionam a ponto de não conseguir reter as lágrimas diante dessa “tão santa ação”⁸⁵.

⁸² Região do atual município de São José de Ribamar, Maranhão.

⁸³ Termo tupi aportuguesado que significava chefe, principal.

⁸⁴ Tratava-se da grande parcela de terra chamada pelos franceses de Maranhão e terras circunvizinhas, que abrangia os territórios tupinambá da Ilha Grande, de *Tapuitapera* (atual Alcântara), de *Cumã* (atual Guimarães), e da região do rio Mearim, além dos arredores do rio Amazonas.

⁸⁵ As referências dos parágrafos anteriores estão em ABBEVILLE, Claude d. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008: 128.

E a cruz de Juniparã não foi a única. Naquele início de século, tão logo a expedição francesa desembarcou em Upaon-açu, os tupinambá começaram a construir capelas e fixar cruzes no centro das aldeias. O pedido era efetuado pelos novos aliados, sendo prontamente atendido.

Mas entre a prática e o discurso, o caminho, por vezes, é bem tortuoso. E mesmo que no final do trajeto entre um ponto (a prática) e outro (sua representação) o leitor encontre o chão já bem nivelado pela escrita colonizadora, em certas ocasiões não se percorre o caminho sem invertê-lo⁸⁶. E o caso da cruz em Juniparã nos oferece bom exemplo. Voltemos à narrativa para observar essa questão.

Tão logo a cruz é fixada, *Japiaçu* sente enorme pesar, pois teriam que abandonar *Juniparã* dentro de “cinco ou seis luas”, como era de costume⁸⁷. Mudar-se-iam para cerca de meia légua de sua atual localização. Por isso, todo mundo lamentava “deixar a cruz ali erguida”. Mas o grande morubixaba, para o desespero dos clérigos franceses, oferece uma boa saída: “prometo que ao partimos levaremos conosco a cruz a fim de transplantá-la para onde nos fixarmos”. Para os padres, é claro, aquilo era um disparate. Por isso recusaram logo a ideia, dizendo que não deveriam de forma alguma transplantá-la. “Melhor era deixá-la ali como eterna recordação” daquele evento tão glorioso. Para consolar os tupinambá, lembrava o cronista, podiam fazer outra cruz que seria igualmente benzida e fixada no centro de sua nova aldeia. E a narrativa oferece ao evento um final feliz. Todos teriam se agradoado muito com aquela oportuna sugestão (ABBEVILLE, 2008: 128-129).

⁸⁶ Aqui, a relação entre os conceitos de ideologia e de representação é bem promissora. Quando entendido apenas como falsa aparência ou inversão do real – embora, neste último caso, não destitua o “real” de seus termos – o conceito de ideologia foi alvo de muitas críticas, pois considerava-se, a partir dele, que era preciso se libertar das aparências para apreender o real, como se por trás das roupagens ideológicas ou imaginárias fosse possível encontrar ainda um homem nu, real (BACZKO, 1985: 321). Com o conceito de representação, de outro modo, passou-se a defender a possibilidade de liberar-se das amarras do conceito de ideologia proposto no marxismo estruturalista, propondo que o real – ou a prática – só é dado a ver por sua representação, importando assim menos em perguntar “como era o mundo?”, do que indagar “como os indivíduos, um grupo ou uma sociedade, em dado contexto, viam o mundo?”. Neste caso, as roupagens imaginárias passam a ser partes constituintes dos homens reais. Contudo, o conceito marxiano de ideologia (MARX; ENGELS, 2007) continua importante – ao menos no sentido de “inversão” –, pois nas lutas por representações em que dada classe social tenta modificar o mundo ao modificar a sua representação do mundo, tal conceito serve para lembrar ao pesquisador que a representação do real não deve ser confundida com o real em si, que muitas vezes pode estar invertido ou conscientemente negado por ela.

⁸⁷ As aldeias tupinambá migravam a cada cinco ou seis anos dentro dos limites, sempre flexíveis, de uma macrorregião.

Façamos aqui um corte na narrativa. Encerremos, por um momento, a visita à Ilha Grande do Maranhão do século XVII e voltemos para nossa contemporaneidade. Por ora, basta asseverar que em torno da implantação da cruz em *Juniparã* havia uma contradição que pode passar despercebida diante da harmonização operada no discurso dos agentes da conquista.

Nesse tópico será sugerido que os sentimentos comuns que atuavam para manter a coesão na sociedade tupinambá eram bem outros do que aqueles que vinham se consolidando no imaginário cristão europeu durante um tempo de longa duração. No caso, os sentimentos que os europeus em geral nutriam pelo símbolo da cruz poderiam até ser difundidos entre os tupinambá como uma novidade diante de tantas outras que lhes chegavam do além mar. Entretanto, uma cruz – esse signo da salvação no imaginário cristão – fixada em uma aldeia abandonada, era prenúncio de forte contradição no imaginário comum tupinambá. Voltaremos a essa contradição em momento posterior. A seguir, iniciaremos a discussão a respeito do imaginário e conceituaremos o que estamos chamando de *imaginário comum*.

1.3.1 Caminhando pelo conceito de imaginário

Nas últimas décadas, o tema do imaginário entrou na moda dos trabalhos acadêmicos (PESAVENTO, 1995), ao deixar de ocupar a desvalorizada posição de “simples louça da casa” para se tornar a chave de acesso ao aposento mais secreto do pensamento humano (DURAND, 2001:36). De falsa aparência, o imaginário passou a ser o intermediário direto da nossa ideia de real (CASTORIADIS, 1982). Porém, para conceituá-lo, no decorrer da caminhada, logo após os primeiros passos, nos vemos forçados a atravessar um terreno nebuloso e escorregadio. Vejamos o percurso.

O ponto de partida parece razoavelmente seguro e convidativo. Em linhas gerais, e parece opinião unânime, o imaginário é uma força reguladora da vida coletiva, é um sistema simbólico por onde passam todas as representações humanas. Pode-se acrescentar que o imaginário é também um campo de representações estruturado e estruturante (BOURDIEU, 2001; 2007)⁸⁸.

⁸⁸ Os termos são utilizados por Pierre Bourdieu nos estudos a respeito do *habitus* (BOURDIEU, 2007) e do senso comum (BOURDIEU, 2001).

Em outras palavras, o imaginário é condicionado pelas práticas ao mesmo tempo em que condiciona as ações dos indivíduos em sociedade. E isso, porque ele se constitui a partir da incorporação das relações sociais que os homens desenvolvem na busca por sua existência e, no mesmo processo, produz efeito sobre o mundo social ao organizar as práticas e a própria percepção dessas práticas. Dessa forma, podemos dizer que o imaginário possui uma relação de interdependência com o que, a partir dos estudos de Karl Marx (2009), se convencionou chamar de *infraestrutura*.

E mais: imaginário, além de coletivo, é sempre contextualizado, pois circunscrito a determinado recorte espacial e temporal. E esse talvez seja o principal fator da relevância que o conceito e os estudos a respeito do imaginário vem ganhando na historiografia (CASTORIADIS, 1982; BACZKO, 1985; PESAVENTO, 1995; MACIEL, 1998; ESPIG, 1998; DURAND, 2001; FRANCO JR., 2010b).

Mas se o início da caminhada é um tanto seguro para quem se envereda nessa temática, o trajeto até o ponto de chegada, dependendo do lugar de onde se fala, pode situar o imaginário em direções distintas e, em alguns casos, até opostas. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar: o imaginário é algo passível de ser controlado ou manipulado (BACZKO, 1985; PESAVENTO, 1995; ESPIG, 1998; DURAND, 2001⁸⁹), ou, de maneira bem diferente, como defende Hilário Franco Júnior (2010: 87), não se pode manipular ou controlar o imaginário?

E as dificuldades continuam. O imaginário, para alguns, surge como superação do conceito de mentalidade (CHARTIER, 2002; PESAVENTO, 1995; ESPIG, 1998). Nessa linha de pensamento, talvez fosse mais apropriado abandonar tal conceito, porque, dentre seus principais problemas, ele não tem teorização própria, precisando empregar as teorias e os métodos da história econômica ou quantitativa. Além do mais, o conceito de mentalidade é muito abrangente e generalizante. Por um lado, engessa o tempo em uma inércia de longuíssima duração que não observa mudanças. Por outro lado, faz valer para toda a Europa a análise de uma pequena região, por exemplo, da França. Outro problema é que o conceito de mentalidade desconsidera as diferenças entre os mais distintos estratos da sociedade, fazendo-se valer da mesma forma para bispos e camponeses, para os homens e mulheres, para os adultos e crianças.

⁸⁹ Não se pode incluir Gilbert Durand (2001) entre os autores que defendem que o imaginário é passível de manipulação e controle sem uma observação importante. Ao propor a noção de *Bacia Semântica*, esse autor descreve a passagem que o imaginário faria do inconsciente (chamado de “Isso”) ao consciente (dividido entre “ego” e “superego”). O imaginário só seria passível de controle depois que saísse da luta por representações observada no “ego” e se institucionalizasse na dimensão do “superego” (DURAND, 2001).

É daí que surge a famosa e criticada assertiva de Jacques Le Goff (1995: 71): o que é comum a César e ao último soldado de suas legiões⁹⁰.

Mas pode ocorrer o oposto e o conceito de mentalidade continuar válido. Nessa perspectiva, o imaginário é considerado como ponte de acesso, um elo de ligação para a mentalidade. Acrescenta-se: um intermediário que lhe oferece contextualização temporal e espacial, mas sem anulá-la. Assim, mesmo que a mentalidade – sempre no singular – não seja passível de verificação histórica, não deve ser excluída, e tampouco confundida com o conceito de imaginário (FRANCO JR., 2010b).

As divergências se prolongam. Se para uma linha de pensamento não se deve igualar em um mesmo imaginário o imperador e o soldado, para outra, o fato de observar as semelhanças entre César e o soldado romano não exclui as suas óbvias diferenças (FRANCO JR., 2010b).

O que podemos pontuar a partir dessas divergências em relação ao conceito é que o imaginário parece ganhar duas denominações diferentes. Uma delas, mais próxima de autores como Roger Chartier (e o conceito de representação) e Bronislaw Baczko, estabelece maior diálogo, mesmo que de forma crítica, ao conceito de ideologia, tal como esse é lido na terminologia marxista⁹¹, e também ao conceito de representações coletivas, tal como aparece na obra de Durkheim. A outra, mais próxima de Hilário Franco Júnior, estabelece diálogo, também de forma crítica, com a tradição francesa dos *Annales* e a história das mentalidades, influenciada, em grande medida, também pelos estudos de Durkheim.

Na primeira das conceituações, o imaginário, manifesto nas representações, aparece sujeito a transformações de médio e até curto prazo, e é também multifacetado, pois produto de uma sociedade dividida em classes sociais. Na outra, o imaginário surge perpassando temporalidades mais longas, sujeitas a permanências, e ligando, por intermédio de elementos comuns, diferentes classes sociais. Cultura popular, por exemplo, nessa perspectiva, não seria aquela das chamadas classes subalternas, mas aquela que se popularizou entre os diversos seguimentos de determinada sociedade.

⁹⁰ A respeito da conceituação de imaginário depois proposta por esse historiador, ver Jacques Le Goff (2009).

⁹¹ Marx não chegou a conceituar devidamente a ideologia, sendo utilizado, às vezes, em sentido positivo, às vezes, em sentido negativo. Entre as obras utilizadas para conceituar ideologia, ver Karl Marx (2008, 2009, 2010, 2011) e Karl Marx e Friedrich Engels (2007). A respeito da crítica ao conceito de ideologia, bem como as diferenças entre o conceito em Marx, em Engels e entre os marxistas estruturalistas, ver também Paul Ricoeur (2015). A respeito do conceito de imaginário a partir da leitura de Marx, ver Marcus Baccaga (2008).

A razão do conceito de imaginário ainda surgir como um campo em disputa⁹² deve-se, por um lado, à sua recente conceituação, que só começa a ganhar forma no final do século XX (BACZKO, 1985; PESAVENTO, 1995; MACIEL, 1998; ESPIG, 1998; DURAND, 2001; FRANCO JR., 2010b)⁹³. Mas também, por outro lado, deve-se à influência que o chamado *giro linguístico* ocasionou na historiografia (ARÓSTEGUI, 2006)⁹⁴. Temorosos diante das meta-teorias e das meta-narrativas, muitos historiadores têm preferido optar por conceitos mais flexíveis, menos fechados. E o fazem por compreender que a vida prática tende a escapar à generalização dos conceitos (REIS, 2006)⁹⁵.

O receio não é vão. Mas não se deve tomá-lo como impedimento à teorização do objeto de pesquisa. Conceitos, assim como modelos explicativos, são sempre generalizantes (BURKE, 2002; BARROS, 2013) e realmente se tornam tanto mais falíveis quanto mais transformado se tornar o contexto teorizado (REIS, 2006; GEERTZ, 2014)⁹⁶. Entretanto, ainda podem ser considerados um dos maiores diferenciadores entre a História, enquanto um discurso científico ou disciplina, e a ficção (VEYNE, 1988).

O objetivo é bem pontual: conceituar o que estamos chamando de *imaginário comum*. O contexto a ser estudado é o das relações que se estabeleceram entre tupinambá e europeus no início do processo de formação da sociedade maranhense. Muito embora esse tipo de contexto não tenha exclusividade sobre o conceito, acreditamos que a noção de *imaginário comum* é melhor aplicável às análises sobre o processo de contato entre sociedades que se formaram apartadas. Será argumentado que a fragmentação de dada sociedade é sempre mais aparente

⁹² E o conceito de campo de Pierre Bourdieu pode ser ressaltado nesta questão, pois a disputa em torno do significado do conceito de imaginário consiste em defender uma perspectiva teórica em detrimento de outra que, quanto mais anulada melhor para fortalecer o próprio campo.

⁹³ Deve se atribuir uma importante exceção aos estudos de Johann Gustav Droysen. Para esse historiador, o espírito humano – ou o imaginário – receberia do mundo exterior não apenas cópias, mas signos. “Assim, o espírito humano desenvolve *sistemas de signos* que, por efeito de correspondência externa, apresentam os objetos, constituindo o *mundo das ideias*. Um mundo de representações, através das quais a mente, corrigindo-as, ampliando-as e aumentando-as por meio de novas percepções toma posse do mundo exterior, tanto quanto pode possuí-lo, precisa possuí-lo, de sorte a concebê-lo e domá-lo em função de seu saber, de sua vontade e de seu poder de transformação” (DROYSEN, 2009: 36-37 – grifos nossos).

⁹⁴ Para Bronislaw Baczko (1985: 308-309) a polissemia nesse conceito pode ser inevitável, visto que a definição de imaginário muda de geração para geração.

⁹⁵ E isso não é exclusividade do atual contexto. O próprio Marc Bloch (1993), em um tempo de reformulação das bases da historiografia, evitava conceituações muito fechadas. Na obra a respeito dos reis taumaturgos, podemos observar noções como “hábitos de pensamento”, “psicologia coletiva”, “representação mental” e “imaginação comum” quase como sinônimas e, em algumas ocasiões, aproximando-se mais do atual conceito de imaginário e, em outras, do conceito de mentalidade. Sobre essa questão ver também Hilário Franco Júnior (2010).

⁹⁶ Embora tenhamos aproximado estes dois autores, Clifford Geertz parecia ter uma desconfiança do discurso dito científico, o que não ocorre em José Carlos Reis.

quando considerada em si mesma. Tão logo se imponha a imagem do outro, os traços comuns ganham relevo a fim de definir o *eu* e o *outro* (SOUZA, 2004; DURKHEIM, 2010). São estes traços, estes sentimentos comuns que definem o que estamos chamando de imaginário comum.

1.3.2 Conceituando o imaginário comum

Émile Durkheim (2010), em estudo sobre a solidariedade social, argumentava que a moral de uma sociedade não podia ser observada diretamente⁹⁷. Era necessário que se encontrasse um fato externo que a representasse, para que se pudesse, a partir dele, torná-la objeto de estudo. Esse fato externo seriam os códigos jurídicos. Para esse sociólogo, o direito penal e o direito civil simbolizariam duas formas distintas de solidariedade social. Este último representaria a solidariedade orgânica – ou os laços de interdependência orgânicos – e estaria relacionado à divisão do trabalho social e à consciência individual de cada membro da sociedade. Simplificando: o direito civil e os demais direitos não repressivos estariam relacionados a sentimentos individuais que, em determinado contexto histórico, dividem a coletividade em seguimentos distintos ou classes.

Já aquele primeiro, o direito penal, representaria a solidariedade mecânica – ou os laços de interdependência mecânicos – e estaria relacionado à consciência coletiva de uma sociedade. Ou, por assim dizer, diria respeito a sentimentos comuns que estariam igualmente inculcados em todas as consciências, ou na maior parte delas, em determinado contexto histórico e social. Esses laços de interdependência são os que nos interessam mais, por isso, observaremos com mais vagar.

O vínculo de interdependência social que corresponderia ao direito repressivo – e aos sentimentos coletivos que ele representa – seria aquele cuja ruptura se constitui em *crime*: todo o ato humano que determina contra o seu autor uma reação característica chamada de *pena*⁹⁸. Para Durkheim, os crimes seriam caracterizados por todos os atos reprimidos por castigos

⁹⁷ A análise da obra de Durkheim tem como referência artigo apresentado no “XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social” (SBRANA; SANTOS: 2013).

⁹⁸ A pena não serviria só para que a sociedade se vingasse de um criminoso. Tampouco serviria apenas como um mecanismo de defesa para evitar que ocorressem novos atos criminosos. A pena serviria, fundamentalmente, para restituir os sentimentos coletivos afetados por um ato criminoso, pois se tais sentimentos não fossem restabelecidos, a sociedade poderia desfazer-se. A pena seria, na análise funcionalista de Durkheim, um mecanismo de coesão social, serviria para ajudar a manter a sociedade unida (DURKHEIM, 2010: 81).

definidos. Para que fosse considerado crime, um ato precisaria, acima de tudo, macular sentimentos bem definidos e fortemente gravados nas consciências de um mesmo meio social. E por estarem gravados na maior parte das consciências, esses sentimentos seriam de conhecimento de todos (DURKHEIM, 2010: 40).

E isso explicaria, por exemplo, uma especificidade do direito penal. Ao contrário das outras formas de direito, ele edita sanções, mas nunca as proibições a que elas se referem. Não se menciona, por exemplo, a obrigatoriedade de respeitar a vida alheia. Mas determina, de forma direta e precisa, a pena aplicada ao assassino. Assim, acrescenta Durkheim: “se as regras cuja violação é punida pela pena não precisam receber uma expressão jurídica é porque não são objeto de nenhuma contestação, é porque todo mundo sente sua autoridade” (DURKHEIM, 2010: 41-45).

Pois bem, não foi por arbitrariedade que iniciamos o tópico com Émile Durkheim, afinal, como nos referimos a pouco, esse autor pode ser relacionado às duas conceituações distintas de imaginário⁹⁹. É a partir dos conceitos de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica* que definiremos o que estamos chamando de *imaginário comum*, em complementariedade com o que vamos chamar de *imaginário específico*. Dessa forma, para orientar a exposição, dividiremos o imaginário em duas dimensões, a fim de demonstrar um de seus aspectos que mais nos interessa nesse estudo.

Os laços de interdependência orgânicos que, para Durkheim (2010), ligam os indivíduos aos segmentos distintos de determinada sociedade, estão relacionados ao que chamaremos de **imaginário específico**. É a partir desse imaginário que podemos vislumbrar as lutas por representações, as tentativas de controle e manipulação dos imaginários, bem como as transformações de médio e curto prazo que daí decorrem. Estaria relacionado, no modelo proposto por Gilbert Durand (2001), à passagem do imaginário para a dimensão do consciente, onde estaria sujeito às divisões sociais e aos interesses de classe, bem como à sua posterior institucionalização¹⁰⁰.

⁹⁹ Serviria também para demarcar as diferenças entre o conceito de *habitus* utilizado por Norbert Elias – sujeito à longa duração e abarcando distintas classes sociais –, e *habitus* utilizado por Pierre Bourdieu – mais contextualizado no tempo e recortado pela divisão social. Colocando os conceitos nos termos de Durkheim, o primeiro estaria associado à *solidariedade mecânica*, o segundo, à *solidariedade orgânica*. Fico preocupada em vc utilizar esses autores sem referenciar as obras, mas entendo que já são uma espécie de senso comum acadêmico.

¹⁰⁰ Mas vale acrescentar que, ao contrário do que se poderia supor a partir de uma relação mais direta com a conceituação de Durand, os laços de interdependência que ligam os indivíduos entre si em classes sociais, talvez não devessem ficar restritos à esfera do consciente e do tipo de racionalidade que esse supõe.

Assim, o imaginário específico, multifacetado pela divisão social, ganha maior relevo em análises de uma sociedade em relação consigo mesma, como nos estudos de Bronislaw Baczko (1985) sobre a Revolução Francesa, ou de Roger Chartier (2002) sobre as práticas de leitura. Mas quando uma sociedade fica diante de outra que lhe é estranha, qual dimensão do imaginário se sobrepõe?

Os laços de interdependência que, para Durkheim (2010), ligam os indivíduos à sociedade em que eles estão inseridos, estão relacionados ao que chamamos de **imaginário comum**. Nessa dimensão do imaginário se sobressaem os sentimentos coletivos que conectam os mais distintos segmentos sociais a partir de seus *elementos comuns*. Essa dimensão está sujeita a um tempo mais longo, verificando – ao menos quando o foco está em uma única sociedade – mais permanências do que rupturas.

Consideramos ainda que o imaginário comum, tal como o fato social em Durkheim, está ligado a elementos anteriores aos indivíduos de uma sociedade, exercendo neles um poder coercitivo e atuando para manter a coesão social. Ele está ligado aos traços identitários de um povo. E mais. Devemos considerar que esses elementos do imaginário comum estão bem gravados na maior parte das consciências, de maneira que não se pode afetá-los sem que melindre, ao mesmo tempo, os sentimentos coletivos que atuam para manter a coesão social. Assim, se o imaginário específico é mais afeito às transformações sociais, a dimensão que estamos chamando de imaginário comum é talhada para a conservação do meio social.

Mas mesmo tratando-se de algo talhado à conservação, não se pode confundir essa dimensão do imaginário com mentalidade, pois ao contrário desse conceito, o imaginário comum é sempre datado e sujeito às circunstâncias do meio social e do contexto histórico. Assim, embora quando se trate da relação de uma sociedade consigo mesma, o imaginário comum seja dado à conservação, ao considerar o início da relação entre duas sociedades que se formaram apartadas – como é o caso dos europeus e dos tupinambá – verificam-se transformações a partir de *elementos semelhantes* às duas sociedades¹⁰¹.

Ao considerar o contexto da aliança entre tupinambá e franceses, devemos chamar a atenção para o fato de que, na disputa entre projetos coloniais e entre a maneira mais eficiente de cristianizar os tupinambá, da mesma forma que os cronistas franceses se consideravam mais

¹⁰¹ Como veremos posteriormente, tais transformações serão consideradas a partir do que chamamos de *espaço intermediário*: um espaço imaginário a ser preenchido pela conexão de elementos semelhantes a dois imaginários, a partir do processo de contato entre duas sociedades que se formaram apartadas.

aptos do que os portugueses porque a França seria a “filha primeira da igreja” (ABBEVILLE, 2008), os cronistas portugueses se diziam mais aptos por considerarem que os franceses eram hereges¹⁰².

Aliás, o cenário era ainda mais complexo. Mesmo dentro do próprio território francês havia fortes distinções nas representações cristãs, não só entre clérigos e generais ou entre clérigos e camponeses, mas também entre as diversas ordens religiosas. Aqui o imaginário específico não pode ser desconsiderado das análises acerca dos projetos coloniais que os povos europeus colocaram em prática no chamado *Novo Mundo*.

Porém, ao tratar diretamente da relação com os tupinambá, o discurso dos cronistas – exprimido de maneira idílica ou não – era unívoco em diferenciar o *cristão* do *selvagem*, aproximando o primeiro da cultura e do Deus cristão e o segundo da natureza e do Diabo cristão (TODOROV, 2010; DELUMEAU, 2009)¹⁰³. A partir dessa generalização operada no discurso, estamos utilizando, por um lado, imaginário comum europeu, para assinalar, de maneira genérica, os sentimentos comuns dos europeus que agora serviam de traços identitários e que, quando acionados, os diferenciavam do outro, considerado *selvagem*. Por outro lado, em contraposição, utilizaremos “imaginário comum tupinambá” para melhor demarcar a contradição entre os dois povos e, em suma, entre os dois imaginários comuns.

Neste sentido, por se tratar de um conceito tão flexível e fugidio e, acima de tudo, historicizado, consideramos, de maneira mais incisiva, por *imaginário comum* aquele que em determinado contexto histórico, mesmo em uma sociedade recortada por divisões sociais, consegue alcançar os mais distintos segmentos sociais, embora não se deva, de modo algum, anular os filtros e as apropriações que se faziam desse imaginário.

Em aproximação aos exemplos fornecidos por Durkheim (2010), o que estamos chamando de imaginário comum europeu estaria ligado aos sentimentos comuns relacionados ao “não matar” e ao “não roubar” de seus códigos penais. Mas podemos aprofundar mais a questão, primeiramente, em relação aos europeus e os povos ameríndios em geral. Neste caso, outros elementos do imaginário comum europeu que se sobressaíam estavam relacionados à

¹⁰² Trata-se do relatório de Alexandre de Moura ao Rei Felipe II sobre a conquista do Maranhão. **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**. Vol. XXVI. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904.

¹⁰³ A Cristandade se constituiu em um processo de longa duração, no qual o *cristão*, dotado de cultura, se constituiu em oposição ao *pagão* e às forças da natureza, que deveria ser domada (BASCHET, 2006). Os próprios tupinambá, de maneira semelhante, se constituíram em um processo de longa duração no qual se diferenciavam do *tapuia*.

ideia de um Deus de características positivas cuja morada era o Céu, em contraposição a um Diabo, divindade de características negativas cuja morada era o Inferno. E mais. No imaginário comum europeu, tais dimensões – o Céu e o Inferno – estariam separadas pelo mundo dos homens e sem comunicação entre si.

Assim, por mais que tentassem, aos poucos, difundir este imaginário entre os povos da América, como ocorria na tradução, sem ruídos, de *Tupã* para Deus e de *Jurupari* para Diabo, o imaginário comum dos povos americanos era bem distinto. As divindades não possuíam atributos fixos e transitavam livremente entre o infra mundo, o mundo terreno, e o mundo celestial, sendo que estes, por sua vez, não tinham fronteiras rígidas e impermeáveis (AUSTIN, 2001; TAUBE, 2001). Por isso, uma divindade poderia conter elementos dos humanos (mundo terreno), de uma cobra (inframundo) e de um pássaro (mundo celestial). Mas, em relação aos tupinambá, quais contradições podemos encontrar a partir do discurso apresentado nas crônicas coloniais?

Uma dessas contradições estava no “amar o próximo como a si mesmo”. Tal mandamento respondia, no imaginário comum dos europeus, a sentimentos comuns gravados na consciência coletiva desde um tempo de longa duração. Já os sentimentos coletivos do imaginário comum tupinambá, também engendrados em um longo processo temporal, respondiam a outros estímulos emocionais que, se melindrados, colocavam em risco a coesão daquela sociedade. Nesse caso, os sentimentos coletivos fundados na “vingança” preconizavam que, ao contrário da pregação cristã, era importante que o próximo também pudesse ser odiado (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985; SZTUTMAN, 2012).

Assim, se entre os europeus o amar o *próximo* permitia que se pudesse odiar o *distante*, entre os tupinambá, o maior inimigo sempre fora o próximo: outro tupinambá ou gente passível de ser tupinizada – tabajara, além de inimigo, também significava cunhado. A vingança, enfim, alicerçada no ódio ao próximo, atuava no imaginário comum tupinambá para manter a sociedade coesa, da mesma forma que o “amar o próximo” o fazia no imaginário comum europeu, ao menos, a partir da consolidação do cristianismo na Europa.

Agora que já conceituamos o imaginário comum, voltaremos ao evento da implantação da cruz em *Junipará*, a fim de adentrar nas contradições que foram excluídas ou harmonizadas no discurso do padre capuchinho Claude d’Abbeville (2008).

1.3.3 Aplicação do conceito de imaginário comum

Estamos novamente em *Juniparã*, naquela festejada manhã de 03 de outubro de 1612. Os tupinambá acabaram de fixar uma cruz na principal aldeia de Ilha Grande do Maranhão. Mas surgiu um problema de difícil resolução: a aldeia iria se mudar em pouco tempo. O que fazer então com a cruz? A solução sugerida por *Japiaçu*, ao menos para os tupinambá, era bem simples: levar a cruz para o novo local de residência.

Mas os padres capuchinhos o convencem de que essa não era uma boa alternativa. Melhor seria deixar a cruz na aldeia abandonada, com a condição de construírem outra, que seria igualmente benzida e chantada na nova aldeia, pois no imaginário comum europeu, a cruz deveria permanecer fixa, como um símbolo, um marco da salvação do território e das gentes que ali habitavam¹⁰⁴. O evento é narrado de maneira idílica, mas o que escapa ao discurso do padre franciscano é a enorme contradição que significava, no imaginário comum tupinambá, uma cruz erigida em uma aldeia abandonada. Vejamos com vagar.

Para os cristãos europeus, juntamente ao batismo e à comunhão, o marco estabelecido pelo implante da cruz asseguraria a salvação dos tupinambá depois de séculos de perdição, de pecado e de domínio do Diabo naquele território (ÉVREUX, 2007; ABBEVILLE, 2008). A cruz simbolizaria, assim, a passagem direta do Inferno para o Paraíso Cristão. Mas no imaginário comum tupinambá, uma aldeia abandonada significava algo completamente divergente, pois era considerada negativamente como morada de todos aqueles que, depois de mortos, não conseguiam acessar o Paraíso Tupi, o Guajupιά: o lugar para além das montanhas onde vivem os antepassados em eterno êxtase (ÉVREUX, 2007).

Assim, para destacar melhor a contradição que uma cruz fixa significava em uma aldeia abandonada, podemos dizer que era – no imaginário comum europeu – um símbolo da salvação, fixado em um local que – no imaginário comum tupinambá – significava o oposto da mesma salvação. Se o símbolo da cruz deveria ser acessado por todos, a aldeia abandonada deveria ser evitada.

¹⁰⁴ No imaginário europeu, era cada vez mais difundida a ideia de que com a expansão da religião cristã no Velho Mundo, Satã teria se refugiado nas Índias, da qual fez um de seus baluartes. Agora trata-se de tomar novamente o território dominado pelo Diabo (DELUMEAU, 2008; MELLO E SOUZA, 1987; 1992; VAINFAS, 1995; POMPA, 2003).

Essa contradição ganha mais complexidade ao pontuar que o imaginário comum tupinambá articulava-se, de modo interdependente, ao meio de vida pelo qual esse povo vinha se reproduzindo socialmente desde um tempo de longuíssima duração. Esse vínculo entre o que se convencionou chamar, entre os marxistas, de infraestrutura e superestrutura nos permite perceber o porquê da gestação de tal imaginário¹⁰⁵. Se formos pontuar a sua dimensão funcional, podemos argumentar que a mudança periódica, além de ocasionar a fertilização dos territórios¹⁰⁶, propiciava, aos antigos locais de moradia e de plantio, o tempo necessário à recuperação. Antes disso, deveria ser esquecido. Daí considerá-lo como um tabu, um lugar negativo a ser evitado, pois habitado pelos mortos que não alcançaram o paraíso tupi.

Provavelmente, acrescenta-se, o tempo necessário para que tais mortos saíssem da memória coletiva e fossem transformados na categoria anônima e despersonificada de antepassados era correlativo ao tempo necessário para que o ambiente social da antiga morada adquirisse novamente a configuração de natureza (voltasse a ser mato) e ficasse, assim, pronto para uma nova ocupação.

Mas não é só isso. Voltemos para a dimensão do imaginário comum para pontuar o que pode ter sido um verdadeiro abalo naqueles sentimentos talhados à conservação da sociedade tupinambá. Pierre Clastres (2011; 2013), ao propor os mecanismos que atuavam para não deixar que o Estado se originasse entre os tupinambá, asseverava a importância dessa lógica de esquecer a existência dos mortos os transformando na categoria neutra de antepassados. Podemos acrescentar, a partir desse raciocínio, que essa lógica inviabilizava a memorização material (sepultura) e imaterial (nome) dos chefes mortos, impossibilitando a ligação de chefes a heróis fundadores do mesmo tronco familiar e dificultando, com isso, o surgimento da sucessão hereditária da chefia. Mas se tal lógica só era possível quando associada às aldeias móveis, o que aconteceria se as aldeias se fixassem juntamente com as cruzes?

Antes de passar para o próximo tópico – no qual a abordagem irá do *comum* ao *semelhante* – e melhor do que oferecer julgamento para esta questão é deixar no ar a incerteza

¹⁰⁵ Pode-se associar também à ideia de estrutura estruturante e estruturada, como referido em tópico anterior, ou ao que Cornelius Castoriadis (1982; 2007) referia-se como esfera do “social-histórico”. Para esse autor, até a dimensão do imaginário que escapa ao que é conídico, conjuntificável, funcional, está relacionada ao social-histórico.

¹⁰⁶ Ao contrário do que prega o senso comum que muitas vezes ganha ares doutos, quando os tupinambá – e os povos americanos em geral – mudavam seus locais de habitação e plantio, levavam as sementes e iam fertilizando o território. A ação humana pode ter sido uma das maiores responsáveis pela diversidade dos recursos alimentares e farmacológicos da flora brasileira.

a respeito de como tais fatores deveriam ser sentidos e vivenciados pelos tupinambá daquele período. Deixaremos a resposta ao encargo do leitor, mas não sem antes mencionar algo da fala de *Japiáçu* que havíamos suprimido arbitrariamente da escrita do cronista. Talvez por perceber a contradição que significava uma cruz fixada em uma aldeia abandonada, o velho chefe teria dito: “prometo que ao partirmos, levaremos conosco a cruz a fim de transplantá-la para onde nos fixarmos *e isso com o firme propósito de não mais mudar de residência como temos feito até agora*” (ABBEVILLE, 2008: 128-129 – grifos nossos).

1.4 Espaço intermediário

Voltemos ao início do século XVII, na larga faixa territorial chamada de Maranhão e terras circunvizinhas. Como vimos, era o tempo da aliança entre tupinambás e franceses. Os inimigos luso-castelhanos se aproximavam cada vez mais, e o objetivo era o mais óbvio: conquistar o território que já consideravam seu por direito. O combate era quase inevitável. Por isso, o interesse que partia de Upaon-açu em reforçar os laços entre os novos aliados era forte. Yves d'Évreux conta-nos que, nesse tempo, “havia na Ilha um louco da raça dos Tupinambás que quis ir ao Mearim, na frente dos Tabajaras”, seus tradicionais inimigos, mas que agora iriam compor a mesma aliança. No meio do caminho, esse “louco” encontrou uma velha carcaça de cabeça de homem e voltou correndo em direção aos seus. “Ali começa a se aquecer, pega sua espada de madeira, bate nas nádegas e no peito”, vai e vem de um lado a outro e diz a todos que estão assistindo: “Eu sou valente e grande guerreiro, quero mostrar agora, vou destruir a cabeça do nosso inimigo”.

Após essas palavras, o “louco” aproxima-se novamente da velha carcaça, “avançando e recuando”. Ele dá ainda uma volta em torno de si mesmo e começa a repetir incessantemente: “*ché aiuca, ché aiuca*, eu vou matá-lo, eu vou matá-lo”. Em seguida, começa a bater forte e firmemente naquela “cabeça seca como linho”, deixando-a em pedaços. E bate novamente, quebrando os pedaços e reduzindo o todo a pedacinhos.

Depois disso, o “louco” volta-se para o grupo já sem forças e com o suor escorrendo copiosamente pelo corpo. E então se deita, esperando que venham os “principais” que, segundo o costume, deveriam honrá-lo com um novo nome. Como percebe, porém, que ninguém aparece, o “louco” levanta-se e vai encontrá-los, pedindo a honra do triunfo e a aposição de um

novo nome. É quando todos começam a rir e a zombar disso tudo. Percebendo a zombaria que lhe faziam, o “louco” diz: “Já que vocês não querem me dar um, eu tomo um nome”, e não deixou de tomar ele próprio um novo nome¹⁰⁷.

A passagem é narrada por Yves d’Évreux em tom de escárnio. Mas o personagem anônimo tratado por louco nos põe diante de uma forte contradição entre os imaginários comuns daqueles dois povos, da qual o adjetivo oferecido pelo padre capuchinho nos oferece indícios. Analisaremos, com mais vagar, a narrativa do “louco” em capítulo posterior, para enquadrá-la na configuração do que vamos chamar de *espaço intermediário*, conceituado a seguir.

1.4.1 Construção do conceito

Ao tratar do que se está chamando de *espaço intermediário* e, mais especificamente, de sua configuração a partir do contato entre sociedades que se formaram em processos históricos distintos, deve-se considerar, a princípio, essa configuração em dois sentidos complementares e interdependentes. O primeiro, relativo a sua aplicabilidade na contextualização de um processo histórico. Em nosso caso, devemos procurá-lo no início do século XVII, nas vésperas da formação da sociedade colonial no Maranhão, constituída a partir do processo histórico marcado pela difícil relação entre tupinambá e europeus.

Nesse mesmo sentido, também podemos generalizá-lo para outras situações históricas, desde que se tratem do início de um processo de contato entre sociedades que se formaram apartadas. É possível observá-lo, por exemplo, no período que se convencionou chamar de *grandes navegações*, quando os europeus expandiram e intensificaram seus contatos até as regiões longínquas da África, da Ásia e, depois, da América, cujos povos lhes eram ainda desconhecidos.

O segundo sentido, esse mais diretamente tratado aqui, é de ordem teórica. O *espaço intermediário* deve também ser construído enquanto conceito: uma abstração utilizada na análise de dadas representações (neste caso, tratam-se daquelas que os conquistadores europeus, sejam clérigos ou sejam leigos, fizeram dos chefes tupinambá) e das práticas a elas associadas. Assim, a conceituação de espaço intermediário está associada à necessidade de compreensão

¹⁰⁷ ÉVREUX, Yves d. **Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2007. Pg. 111-112. Retornaremos a esta passagem em capítulo posterior.

das tensões ocasionadas a partir do contato entre sociedades cujos imaginários, embora com diferenças antagônicas, ao mesmo tempo em que se repeliam, também se conectavam.

O tema do encontro entre tupinambá e europeus já foi amplamente estudado e sob diferentes perspectivas, inclusive desde a tradição que nomeamos de historiografia do *descobrimento*. Gilberto Freyre, por exemplo, partindo da problemática da *miscigenação*, centrou a sua observação nos corpos. E os portugueses teriam sido moldados desde longa data de contatos com povos africanos e árabes, facilitando o contato posterior com povos indígenas cujas tendências culturais eram muitas vezes estranhas e até antagônicas (2006: 116).

Já Sergio Buarque de Holanda se enveredou por um caminho distinto, partindo da *cultura material*. Para esse historiador, ao estudar as influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade, seria necessário se atentar para a presença de “fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura”. As sociedades teriam, em seus elementos constituintes, formas de se defender de sugestões ou imposições externas, que agiriam em benefício da preservação de sua unidade, muitas vezes, *modificando novas aquisições até ao ponto em que se integrassem em sua estrutura tradicional* (1994: 55).

E o autor acrescenta ainda que, em uma análise histórica, caberia discriminar os elementos europeus e os que procedem dos indígenas, pois variedade de elementos desses povos foram parte constituinte da formação da sociedade brasileira, até que fossem de fato assimilados ou até que, no decurso temporal de longa duração, fossem substituídos pragmaticamente por elementos advindos da Europa. Fundamentando a dialética que entendia ocorrer na articulação de elementos em contato, Sergio Buarque de Holanda argumenta que *traços comuns* a duas sociedades preparariam e antecipariam a síntese desses diversos elementos (1994: 78)¹⁰⁸.

Ademais, o espaço intermediário, enquanto conceito utilizado para compreender a articulação entre duas sociedades distintas também surge na bibliografia consultada. Analisando o discurso sobre o *outro* em obras do século XVI, Frank Lestringant pontua a existência de um espaço intermediário, que seria um palco reversível “em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso e em que a crítica não poupa o enunciante, ele próprio atingido por ricochete”. Local de experimentação, o espaço

¹⁰⁸ Será argumentado que, como a dialética será pensada a partir de sociedades distintas, faremos uma diferenciação entre o *comum* e o *semelhante*, para não correr o risco de pressupor elementos estruturalmente iguais entre os tupinambá e os europeus.

intermediário evidenciaria o risco da palavra posta em liberdade e do efeito bumerangue que dela resulta (LESTRINGANT *apud* DAHER, 2012: 18).

À essa teorização, Andrea Daher acrescenta que no espaço intermediário constituído entre dois discursos não haveria precisamente *diferença* cultural que pudesse separá-los de modo a autorizar a crítica, pois antes do século XVIII, a sociedade europeia era governada pelo raciocínio analógico, segundo o qual “a alteridade se define por graus de semelhança e não como *diferença*” (2012: 18-19).

De certa forma, e talvez por buscarmos o imaginário e as práticas por trás dos discursos, faz-se necessário inverter o argumento e considerar que no espaço intermediário as óbvias diferenças culturais entre europeus e tupinambá eram articuladas a partir do raciocínio analógico comum às duas sociedades, que definia as diferenças por graus de semelhança e não como *exatidão*¹⁰⁹.

Mais próximo de nossa conceituação, Helidacy Maria Muniz Corrêa define o próprio território do Maranhão, não como um espaço de coesão dos domínios luso-espanhóis, mas como *espaço intermediário* entre dois impérios, um “lugar do meio entre a vasta e indefinida região do Vice-Reinado do Peru e o Estado do Brasil” (2011: 14), o que caracterizava o território como uma região de fronteira e de tensões¹¹⁰.

Acompanhando essa formulação, ressaltamos que as tensões perceptíveis nesse espaço territorial intermediário, disputado no início do século XVII por diferentes projetos de vida (tupinambá, luso-espanhol, francês) condicionavam e eram condicionadas por um *espaço do meio* simbólico que articulava elementos de imaginários distintos, como conceituaremos a seguir.

Para compreender as contradições surgidas a partir da conexão entre os imaginários europeu e tupinambá, consideramos, por um lado, o conceito de *circularidade cultural*, em Carlo Ginzburg (2006). Na referida obra, esse historiador partiu de processo inquisitorial contra o moleiro Menocchio para perceber a circularidade entre a *cultura letrada* e a *cultura popular*. Partiremos, de outro modo, das representações que cronistas europeus fizeram dos chefes tupinambá a fim de compreender a circularidade entre caracteres dessas duas culturas, observáveis nas resistências, nas ressignificações, nas conexões e nos apagamentos ocorridos

¹⁰⁹ A respeito das especificidades do raciocínio analógico, ver Hilário Franco Júnior (2010b: 93-128).

¹¹⁰ A respeito da caracterização do Maranhão como um espaço de fronteira ver também Alírio Carvalho Cardoso (2002; 2012) e Almir Diniz Carvalho Júnior (2005).

ao longo do processo temporal que estamos chamando de *tempo do contato*. Nesse sentido, acrescenta-se que ao contrário do que ocorre com a distinção entre as culturas popular e letrada, difícil de estabelecer de antemão, a articulação entre cultura tupinambá e europeia pode ser efetuada a partir de matizes bem definidas¹¹¹.

Por outro lado, outro conceito importante, que serve de crítica à noção de circularidade cultural, é o de *cultura intermediária*, proposto por Hilário Franco Jr. (2010a; 2010b). Ao tratar da articulação entre a *cultura clerical* e a *cultura vulgar* na Europa Medieval, esse historiador defendeu que a cultura intermediária era um conjunto coerente de *elementos comuns* presentes tanto na cultura clerical quanto na cultura vulgar, “na qual clérigos e leigos encontravam e criavam elementos compreensíveis aos dois grupos, apesar de todas suas diferenças sociais, econômicas, políticas e funcionais”¹¹². Tais elementos, como se disse, seriam *comuns* às duas culturas e estariam fundamentados pela visão analógica do mundo (FRANCO JR., 2010a: 96).

Na articulação desses dois conceitos, propomos a noção de *espaço intermediário*. Decidir pela criação de um novo conceito ao invés de manter aqueles dois, deve-se ao fato de que, tanto no caso de Carlo Ginzburg, quanto no de Hilário Franco Júnior, a problemática está centrada na relação de uma sociedade consigo mesma desde sua formação. Trata-se, melhor dizendo, de relações estabelecidas em um processo de longa duração entre segmentos sociais pertencentes a uma mesma sociedade. Para pensar o *encontro* entre duas sociedades distintas, julgamos necessário adequar os conceitos.

Com a utilização da ideia de *espaço intermediário*, considera-se que, ao contrário de leigos e clérigos que já estavam em intenso contato antes mesmo de se reconhecerem enquanto europeus, tupinambá e europeus passariam a se relacionar sem que uma matriz cultural comum aos dois povos estivesse definida previamente. Aqui, de outro modo, constituiu-se um espaço simbólico vazio – o espaço intermediário – que, com a circularidade entre as duas culturas, seria preenchido com elementos que se não eram exatamente *comuns*, como na conceituação de cultura intermediária, eram *semelhantes*.

¹¹¹ Sobre a crítica a respeito da relação entre cultura popular e letrada em Carlo Ginzburg, ver Cardoso e Vainfas (1997: 225) e Franco Jr. (2010a: 29-30).

¹¹² Embora a conceituação de Hilário Franco Júnior não exclua as distinções sociais, faz-se necessário pontuar que se Ginzburg é criticado por manter, entre dois polos, uma diferenciação que nem sempre existiu, o conceito de cultura intermediária pode anular distinções que talvez fosse mais interessante destacá-las.

1.4.2 Do comum ao semelhante

Diferenciar o *comum* do *semelhante* nos é importante. Embora possam ser considerados até sinônimos – afinal, o comum aceita o semelhante em seus termos –, o semelhante, ao contrário do que ocorre com o termo comum, recusa o igual, o exato.

Essa diferenciação não é apenas uma forma de operar a passagem dos estudos a respeito do imaginário comum que perpassa uma sociedade em dado período histórico aos estudos a respeito das relações estabelecidas entre duas sociedades que se formaram em processos históricos distintos, ou uma metodologia que para além da polifonia dos discursos, busca aquilo que eles têm de semelhantes. Mais do que isso, é também fundamental para compreensão do período estudado, no qual o *pensamento analógico* deve ser considerado como chave de acesso para compreender tanto europeus quanto tupinambá. Podemos dizer que quanto mais recuamos no tempo, mais o discurso lógico vai dando lugar ao raciocínio analógico (BLOCH, 1999; FOUCAULT, 1999; POMPA 2003; GRUZINSKI, 2001a; DAHER, 2012; FRANCO JR., 2010a).

A conceituação do espaço intermediário nos serve também para debater passagens que estão dispersas em obras de autores que se referiram ao tema do encontro entre europeus e tupinambá, mas não aprofundaram ou tiveram interpretações diferentes. Entre eles, podemos referenciar Cristina Pompa (2003), Serge Gruzinski (2001a; 2003), Maria da Glória Kok (2001), John Monteiro (1994; 2001), Alfredo Bosi (1992), Ronaldo Vainfas (1995) e Stuart Schwartz (1988). O batismo, para ficar em nosso exemplo introdutório, não seria apenas o primeiro sinal superficial de *aculturação* (SCHWARTZ, 1988: 64). Era, *a fortiori*, sinal de que até no principal símbolo de expansão da Cristandade entre os tupinambá, para difundir-se, necessitava da conexão entre elementos semelhantes aos dois imaginários. A aquisição de um nome cristão possibilitada pelo batismo, guardava *semelhanças* com a troca de nome que ocorria após o esfacelamento do crânio de um inimigo. Temos, portanto, a *troca de nome* como elemento semelhante tanto no batismo quanto no ritual de esfacelamento do crânio dos inimigos, que, como veremos no capítulo 3, poderia ocorrer em uma guerra, em um ritual antropofágico, e até em casos como o desdenhado pelo padre Yves d'Évreux.

Somando mais elementos para a discussão, acrescenta-se que, em importante obra a respeito do *pensamento mestiço*, Serge Gruzinski (2001a) argumenta que a mestiçagem entre

os imaginários europeu e mexicano se dava, não por elementos semelhantes, mas a partir de um terceiro elemento perceptível nos modos de expressão ou de comunicação. Essas formas de expressão (como o Maneirismo europeu) atuavam como *atraidores* que, à maneira de ímãs, reuniriam, em um mesmo espaço, elementos *dísparos* dos dois imaginários.

Embora haja divergência com os argumentos de Gruzinski, a ideia de *atraidores* nos parece interessante. Consideramos que, na relação entre imaginários distintos, quando ocorre a conexão entre dois elementos semelhantes – embora não se trate exatamente de atração à maneira de ímã¹¹³ –, eles carregam consigo o que Cornelius Castoriadis (1992; 2007) entendia como *dimensão conídica* do imaginário, isto é, aquilo que é conjuntificável, ligado aos traços identitários e mais estáveis de uma sociedade. Com isso, a *troca de nome* proporcionada pelo batismo, para um tupinambá, poderia surgir como aquilo que o europeu tanto repudiava: a antropofagia.

Assim, para conceituação do espaço intermediário, consideramos:

- 1) Que os europeus, quando chegaram ao continente americano, traziam consigo elementos culturais que vinham se desenvolvendo de maneira dinâmica desde a implementação e expansão do Cristianismo na Europa Ocidental. Por outro lado, os povos tupinambá que os receberam também estavam consolidando relações que vinham se reproduzindo, também de maneira dinâmica, desde pelo menos o século I de nossa era, quando seus antepassados alcançaram e se fixaram nas áreas litorâneas das terras baixas do continente americano.
- 2) Que, desta forma, estas sociedades, apartadas pelo Oceano Atlântico, passaram por processos de formação distintos e consolidaram relações que vinham se reproduzindo de maneira dinâmica durante um tempo de longa duração;
- 3) Que no momento de encontro (*tempo do contato*), para além das diferenças antagônicas, do choque e das rupturas provocadas pelo contato, os dois imaginários, ainda assim, também se conectaram;
- 4) Que essa conexão ocorreu porque havia elementos que, embora fossem formados por estruturas diferentes, apresentavam formas *semelhantes*;

¹¹³ À característica do ímã que atrai o que é oposto, preferimos utilizar o conceito de *atrator* emprestado – e um tanto modificado – da astronomia, onde os elementos se movem a partir de um mesmo núcleo gravitacional – para nós –, o da analogia.

- 5) Que o chamado espaço intermediário deve ser entendido como um espaço simbólico posicionado entre os dois imaginários e servindo de palco para a conexão dos elementos semelhantes, possibilitada pelo raciocínio analógico, naquele período, comum às duas sociedades;
- 6) Que esses elementos, ao se conectarem, levaram consigo elementos antagônicos que, antes, se repeliam.

No próximo capítulo, seguindo nossa metodologia, tomaremos as crônicas como ponto de partida para contextualizar o que estamos chamando de europeu, de tupinambá e de Maranhão e terras circunvizinhas.

2 A GALHA DA FIGUEIRA

*Ché, Ché, Ché, aua-etê, Ché, Ché, Ché, Pagy Uaçu.
Ché, Ché, Ché, Aiuka païs*¹¹⁴

(Capitão)

*Um principal, perguntando eu como queria que o
chamassem, respondeu: padre, chama-me Cabo-de-
esquadra, porque me parece belo nome aquele, porém
dizendo-lhe eu que este nome não era daqueles que
usavam, desistiu logo e tomou o nome de Sebastião*

(João Fililpe Bettendorff)

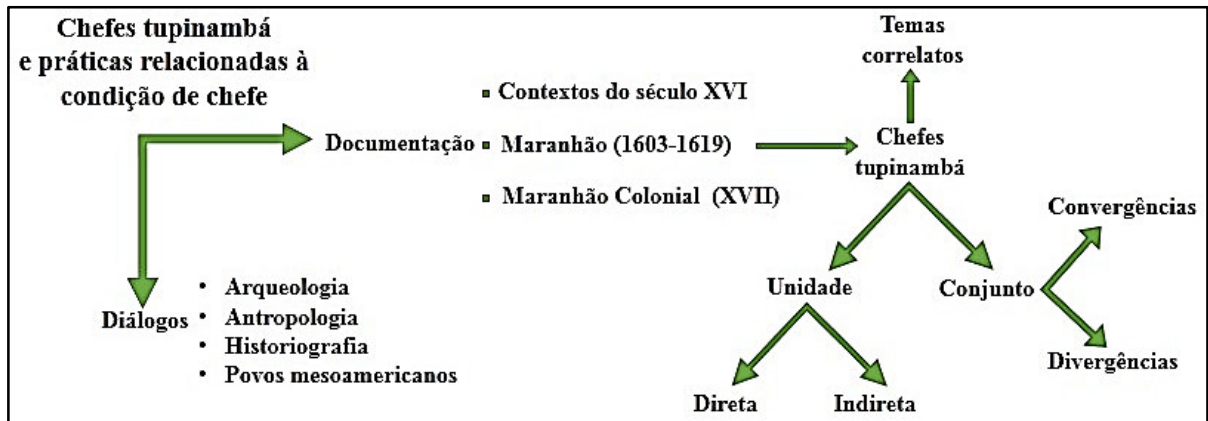
Antes de percorrermos os próximos capítulos, convém uma breve explanação do método aplicado, constituído no processo de aprofundamento de nossas pesquisas a respeito do tema e motivado tanto pela complexificação dos problemas propostos como pela experiência que fomos adquirindo no contato com as fontes. Neste sentido, o método se constituiu concomitantemente à pesquisa, se readequando quando necessário.

Para iniciar a análise, dividimos a documentação que nos serviu de fonte em diferentes contextos históricos: *Século XVI, Maranhão (1603-1619)* e *Maranhão Colonial (século XVII)*. Em relação aos documentos que constituíram o nosso recorte temporal – o tempo da narrativa – e o contexto do decorrer do século XVII – tempo do contato –, depois de levantadas as informações prévias concernentes à problemática da pesquisa, a análise foi efetuada em dois momentos. O primeiro, com a documentação analisada individualmente (Unidade). O segundo, com a documentação analisada conjuntamente (Conjunto).

Para tanto, destacamos e reunimos enunciados a respeito dos chefes tupinambá ou, de maneira mais ampla, do que chamamos de *temas correlatos* – como autoridade, mando, poder político, poder temporal das aldeias –, que foram utilizados em momento posterior da pesquisa. A experiência que adquirimos a partir da análise de relatos mais densos, como as chamadas crônicas coloniais, nos levou a dividir metodologicamente as referências em representações *diretas e indiretas*.

¹¹⁴ “Eu, eu, eu sou furioso e valente. Eu, eu, eu sou grande feiticeiro. Fui eu, fui eu, fui eu que matei os padres” (ÉVREUX, 2007: 33).

Figura 11: Quadro geral do procedimento metodológico



Fonte: o próprio autor (2017).

No primeiro caso, surgem quando o narrador explicita uma das características do chefe tupinambá: “o chefe é aquele que tem muitas esposas”. No segundo caso, as referências surgem quando o narrador relata um evento em que as características aparecem implícitas: “fui levado até o chefe por uma de suas mulheres” ou “contrariando os costumes da terra, o chefe foi o primeiro a nos receber”.

Ressalta-se que situações como essas, em que as características surgem de maneira indireta nos relatos são de suma importância para esse trabalho, pois não só enriquecem a caracterização dos chefes, que muitas vezes não foi descrita pelos cronistas no que chamamos de *temas correlatos*, como também nos permitem pensá-la em sua própria duração no tempo.

Continuando com a exposição do método, acrescenta-se que as referências destacadas foram reunidas em tabela a partir do nome dos indivíduos, das aldeias em que estavam inseridos, adicionando ainda informação sobre se eles eram chefes, filhos de chefes, esposas de chefes. Por fim, também foram acrescentadas informações a respeito do documento do qual a referência foi destacada (Tabela 1).

Tabela 2: chefes tupinambá do Maranhão

Num.	Nome	Aldeia	Qualidade	Referência
135.	Japiáçu ¹¹⁵	Junipará Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 85-89: Primeiros contatos, chefe como ancião, oratória; 91-92: Principal como ancião, poligamia 112: Principal como ancião; “Nunca empreendem coisa alguma importante sem consultá-lo” 128: Uso do casaco; primeiro a beijar a cruz; 180-182: Oratória, casaco como bem de distinção social, chefe como guerreiro experiente; 191: Maior morubixaba de toda a Ilha 315: Anciãos são iguais em poderes; poder coercitivo dos costumes dos antepassados; 334: “Discurso” 342: Após a morte de filho do principal Timboú, pajé pediu que todos se lavassem para não contrair o mesmo mal. Japiáçu foi um dos primeiros a se lavar.

Fonte: o próprio autor (2017).

Ao tratar do segundo momento da análise, com os documentos apreciados em conjunto, as representações a respeito dos chefes tupinambá foram analisadas a partir da relação entre as *convergências* e as *divergências* perceptíveis nas múltiplas vozes que se evidenciam nas fontes. A problemática da pesquisa, que parte de um recorte temporal relativamente curto, nos permitiu pensar as convergências com menos riscos de descontextualizar ou enrijecer elementos que tinham as suas próprias dinâmicas, ao mesmo tempo em que nos possibilitou aprofundar a contextualização das divergências. Nesse momento, os *temas correlatos* que antes haviam sido organizados à parte, o diálogo interdisciplinar que possibilitou o conhecimento prévio a respeito do tema, e os demais contextos históricos foram articulados criticamente com as passagens registradas na tabela, visando caracterizar os chefes tupinambá, bem como perceber as práticas sociais e imaginário que possibilitavam a reprodução da condição de chefe tupinambá.

A seguir, começaremos a apresentar a caracterização dos chefes tupinambá efetuada na pesquisa. Para orientar o leitor, primeiro, consideraremos os momentos iniciais de contato e a suposta inexistência de chefe entre os tupinambá, evidenciada sua propalada falta de “fé, de lei e de rei”. Depois, apresentaremos, a partir dos relatos de Claude d’Abbeville (2008) e Yves d’Évreux (2007), as referências diretas a respeito dos chefes, tal como eles eram compreendidos

¹¹⁵ Informação completa no Anexo 1.

no decorrer da experiência do contato. Em seguida, consideraremos o debate interdisciplinar a respeito dos chefes e, por fim, apresentaremos os dados da pesquisa, com a caracterização dos chefes tal como conseguimos apreender.

2.1 Os chefes

Muito se escreveu a respeito dos chefes tupinambá. No decorrer do século XVI a opinião dos observadores ficava entre os extremos da não existência de chefes de Pero Vaz de Caminha e dos *grandes reis tupinambá* de André Thevet. Porém, no decorrer do processo temporal que vai até o início do século XVII, de onde partimos, é possível notar o surgimento de uma tradição do olhar europeu acerca das representações dos chefes tupinambá – que depois serviria de base para densa construção de conhecimentos dos campos da Sociologia, Antropologia, Arqueologia, Filosofia Política e da História. Vejamos um pouco desse percurso.

2.1.1 Primeiros contatos: onde está o chefe?

A referida tradição a respeito dos chefes não se deve apenas ao fato de que as obras impressas naquele período podiam alcançar grande circulação, mas também a uma tradição oral que se difundia pela Europa a partir das cidades portuárias (OBERMAIER, 2005). E são os chefes que aparecem com maior frequência nos relatos, evidenciando a necessidade que tinham deles os europeus no processo de Conquista e Colonização da América.

De fato, mesmo antes da implantação do projeto colonial, os chefes eram de suma importância até para indicar como se dariam os primeiros contatos – se pacíficos ou belicosos. Por isso, mesmo um Caminha, que não evidenciou em seu relato a presença de chefes, o tempo em que não estava descrevendo a terra e as gentes que nela habitavam a partir da concepção europeia de tempo, espaço, natureza e cultura, quase que passou tentando identificá-los.

Para encontrar a figura do chefe, como os portugueses já vinham experimentados do longo período de contatos com as populações da costa africana (HOLANDA, 2010; THORNTON, 2004), acreditamos que eles utilizavam práticas e mecanismos já amplamente testados. Essas práticas indicam a necessidade de realizar alianças com os povos visitados, a fim de cumprir uma das razões mais imediatas das viagens oceânicas: adquirir lucros com o

comércio. Por isso – e a experiência já havia demonstrado –, era fundamental o reconhecimento da liderança local, para que se pudesse estabelecer as primeiras relações. Visando demonstrar dois desses mecanismos como exemplos – e não são gratuitos, pois voltaremos a eles em momento posterior – destacaremos duas passagens do relato de Caminha. Vejamos.

O primeiro deles, que nos oferece mais densidade, pode ser evidenciado a partir de uma aproximação com o relato de Camões, também ele um navegador. Quando Vasco da Gama dos decassílabos camonianos nota a presença de povos de Moçambique que ainda lhe eram desconhecidos, rapidamente ordena a criação de um cenário apropriado para o momento. Assim, é feito um arranjo com mesas fartas em alimentos e de muito vinho para que todos pudessem aproveitar. Então, o capitão da expedição recebe os moçambicanos em seu navio, e estes não recusam nada do que é oferecido. “Enchem vasos de vidro, e do que deitam os de Fáeton queimados nada enjeitam”. Depois do banquete, com o líder da armada já identificado, um representante moçambicano combina o encontro com seu chefe (CAMÕES, 2011: 32).

A Carta de Pero Vaz de Caminha oferece indícios de evento semelhante – com algumas variações –, ocorrido também logo nos primeiros contatos com os tupinambá da costa americana. Depois que a tentativa de estabelecer comunicação com os indígenas – excetuando uma primeira troca de bens – resultou infrutífera¹¹⁶, o Capitão da Armada, Pedro Álvares Cabral, ordenou que o piloto Alfonso Lopes, “por ser homem vivo e competente para isso” sequestrasse dois tupinambá e os trouxesse para o navio, o que se cumpriu habilmente. O referido piloto partiu com um esquife¹¹⁷ e começou a “sondar o porto por todas as partes”, até que “tomou, então, dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos que estavam numa almadia¹¹⁸”. Os tupinambá foram então levados “até o Capitão, em cuja nau foram recebidos com muita festa” (CAMINHA, 2010: 91)¹¹⁹.

A cena que se segue não difere muito da narrativa anterior realizada por Camões. Pedro Álvares Cabral havia preparado um minucioso cenário para receber os dois jovens tupinambá

¹¹⁶ No primeiro momento, Caminha apontava o “barulho das ondas batendo na costa” com impedimento para estabelecer comunicação. No segundo momento, acusava os povos indígenas de barbaria, pois para o escrivão da Coroa Portuguesa, os tupinambá não eram compreendidos por falarem todos ao mesmo tempo. Em momento posterior, percebe-se que os tradutores não compreendiam os indígenas por se tratar de um idioma desconhecido.

¹¹⁷ Embarcação de pequeno porte utilizada pelos portugueses.

¹¹⁸ Embarcação de pequeno porte, comprida e estreita.

¹¹⁹ Como as práticas diplomáticas estabelecidas entre portugueses e africanos ainda eram desconhecidas pelos tupinambá, estes tiveram que ser levados a força para o navio em que se encontrava Cabral, líder da Expedição e único tripulante que poderia estabelecer uma relação oficial em nome da Coroa Portuguesa.

que foram capturados exatamente com esse intuito. Quando eles vieram a bordo, o capitão, na tentativa de demonstrar uma diferenciação hierárquica em relação ao resto da tripulação, tal como um rei em seu trono, estava “sentado em uma cadeira, com um colar muito grande no pescoço, e tendo aos pés, por estrado, um tapete”. Também havia a representação de uma espécie de Corte. “Sancho de Tovar, Simão Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correa e todos nós outros que nesta nau vamos com ele, ficamos *sentados no chão* pelo grande tapete” (CAMINHA, 2010: 92). O sentar-se ao chão é uma representação importante, pois demarca bem a diferenciação entre o capitão, sentado na cadeira, e os outros tripulantes.

Contudo, se a narrativa de Camões mostra que Vasco da Gama, depois de reconhecida a sua liderança, recebe os convidados e lhes oferece um extraordinário banquete, em relação a Cabral, mesmo com o impressionante cenário elaborado para indicar a sua liderança – um cenário com direito a *trono*, tapete, tochas acesas, fartura de alimentos e vinho –, a mesma diplomacia não traria resultado algum. Escreve Caminha que os dois tupinambá “entraram sem qualquer sinal de cortesia ou de desejo de dirigir-se ao Capitão ou a qualquer pessoa presente em especial” (CAMINHA, 2010: 92). Não reconheciam, neste primeiro momento, a hierarquização social e a centralização de poder como eram compreendidos no Velho Mundo.

E as práticas que regiam os dois povos se mostram ainda mais conflitantes em relação ao banquete. Se no caso dos povos de Moçambique, pareciam comer e beber alegremente, no relato deixado por Caminha a situação era outra. “Deram-lhes de comer: pão e peixe cozido, confeitos, bolos, mel e figos passados”. Porém, os tupinambá recusavam quase tudo e “se provavam alguma coisa, logo a cuspiam com nojo”. Ofereceram-lhe uma taça de vinho, mas depois de provar o sabor, “imediatamente demonstraram não gostar e não mais quiseram”. Até em relação à água – a bebida universal –, quando lhes trouxeram em um jarro, “não beberam, apenas bochechavam, lavando as bocas, e logo lançavam fora” (CAMINHA, 2010: 93).

E houve ainda outro momento – menos denso mas não menos importante – cuja tentativa de demonstrar a liderança de Cabral fica evidente. Os portugueses, já em terra firme, começaram a atravessar um rio. “O Capitão fez que dois homens o tomassem no colo, passou o rio e fez tornar a todos”. Ser carregado no colo, no Velho Mundo, também deveria ser sinal facilmente perceptível de que se tratava da figura de um líder, ou de alguém com status social diferenciado, pelo menos é o que fica evidenciado na continuidade do relato. Porém, Caminha é categórico em afirmar que novamente a tentativa de mostrar a liderança de Cabral fracassara.

Demonstrando certo descontentamento, escreve que quando o capitão se aproximou dos demais portugueses, chegaram-se alguns indígenas junto de si, “não porque *o conhecessem por senhor, pois me parece que de uma tal posição não tenham entendimento, nem disso tomavam conhecimento*, mas porque a nossa gente já passava para aquém do rio” (CAMINHA, 2010: 101 – grifos nossos).

2.2 Os chefes dos cronistas: referências diretas

Quando chegamos ao século XVII, já não encontramos as mesmas evidências da necessidade de reconhecer os chefes, pois a experiência do contato – tanto por parte dos europeus quanto por parte dos tupinambá –, bem como os seus resultados práticos, já os faziam facilmente reconhecíveis de modo que podemos adentrar no *tempo da narrativa* e nos perguntar a respeito do Chefe dos cronistas. Vejamos o que diz Claude d’Abbeville:

Cada aldeia tem um chefe ou principal. É, em geral, o mais *valente capitão*, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, *o que massacrrou maior número de inimigos*, o que *possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos*, adquiridos graças ao seu valor próprio, é o chefe de todos; o principal; não eleito publicamente, mas em virtude da fama conquistada e da confiança que nele depositam (ABBEVILLE, 2008: 345 – grifos nossos).

Guardemos as partes grifadas, pois voltaremos a elas em momento oportuno. Por ora, destaca-se que aquele chefe “não eleito publicamente” e que precisava conquistar a confiança dos demais para legitimar a sua condição, segundo a concepção do imaginário comum europeu da época, tinha uma autoridade limitada. Vejamos o que diz novamente o padre d’Abbeville:

Limita-se o poder do chefe à orientação dos demais por meio de conselhos, principalmente nas reuniões que fazem todas as noites na Casa Grande do centro da aldeia. Depois de aceso um grande fogo, utilizando à guisa de candeia para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acordo com as instruções do principal em geral seguidas à risca (ABBEVILLE, 2008: 346).

Em mais dois momentos da narrativa, Claude d’Abbeville refere-se diretamente aos chefes tupinambá. No primeiro, ao tratar da poligamia, vejamos o que diz o referido cronista:

A pluralidade de mulheres lhes é permitida; podem ter quantas desejam [...]. Entretanto, embora a poligamia seja permitida, os homens, satisfazem-se eles,

em sua maioria, com uma só mulher. *Somente a fim de ganhar certo prestígio tomam muitas mulheres; são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais das aldeias* (ABBEVILLE, 2008: 300 – grifos nossos).

Assim, percebe-se novamente que para Claude d’Abbeville, uma das características ou privilégios dos chefes era ter várias mulheres. E o faziam para adquirir prestígio.

No segundo momento, o cronista refere-se à guerra. Vejamos o que ele diz:

Escolhem para chefe o que julgam mais hábil e valente, e este vai de cabana a cabana exortando os homens e, com grandes gritos, dizendo-lhes como se devem preparar para a guerra. Mostra-lhes também que é importante se apresentar com coragem, pois pela covardia perderiam, para sua desonra, a reputação guerreira da nação conquistada pelos antepassados na matança e esquartejamento dos inimigos. Tais discursos e encorajamento, que duram não raro três a quatro horas, os animam de logo se meterem a preparar as armas, a farinha e demais provisões necessárias à guerra (ABBEVILLE, 2008: 309).

Tal passagem nos permite reforçar outra especificidade dos chefes tupinambá sugerida por d’Abbeville: a forte relação que eles tinham não apenas com comando ou com preparação, mas com todas as questões relativas à guerra.

Yves d’Évreux (2007) também refere-se com frequência aos chefes tupinambá, e de maneira explícita. Vejamos:

As aldeias são divididas em quatro habitações, sob o governo de um *muruuichaué*, para o temporal, e um *pagy-uaçu*, isto é, um feiticeiro para as moléstias e bruxarias. Cada habitação tem o seu Principal: estes quatro principais estão sob as ordens do maioral da aldeia, o qual conjuntamente com outros de várias aldeias, obedecem ao principal soberano da província (ÉVREUX, 2007: 104 -105).

D’Évreux acrescenta que nas habitações moravam cada família sob o comando de um pai de família, “e todos os pais de família de cada cabana reconhecem o Principal da mesma cabana”. A família era dividida em três: “mulher, filhos e escravos”. E todos reconheciam o pai de família como chefe, “e é ele que dá as ordens em suas diversas ações”. Se algo de novo acontecia, argumenta o padre, “o Soberano Principal de toda a província avisa os Principais das aldeias sobre o ocorrido, e estes comunicam aos Principais das cabanas, e estes aos outros”. Se não havia nada além do corriqueiro, “o Principal da aldeia ordena, à noite, no *Carbet*¹²⁰, aquilo que deve ser feito no dia seguinte”. Assim, os chefes “principais das cabanas” levantavam-se

¹²⁰ No tempo do contato com os franceses, os tupinambá erguiam casas grandes, também chamada de *Carbet*, no centro das aldeias, locais em que ocorriam as reuniões de anciãos, cauinagens, rituais antropofágicos. Era o local dos eventos políticos e públicos.

pela manhã antes de todos e percorriam sua cabana de uma ponta a outra, duas ou três vezes, declarando em voz alta o que os demais deveriam fazer durante o dia (ÉVREUX, 2007: 105)¹²¹.

O padre capuchinho destaca qual era a hierarquia entre os tupinambá. Em primeiro lugar vinha o “*morubixaba* da província”. Depois, o “*morubixaba* de cada aldeia”. Em seguida, o “*morubixaba* de cada cabana”. Estes eram seguidos pelo “chefe de cada família” e pelas “mulheres”, “crianças” e “escravos”, nessa ordem (ÉVREUX, 2007: 105).

Em outro momento, esse cronista, influenciado também pelo imaginário comum de sua época, quando o poder coercitivo dos reis era evidente, descreve quais eram as características da autoridade dos *morubixabas* e como o poder do chefe funcionava na prática. Vejamos:

Os *mourouichaues*, isto é, os principais destes selvagens, conduzidos somente pela natureza, não se valem de qualquer gravidade, palavra arrogante ou de comando. Não desprezam nenhum de seus inferiores, escutam o conselho de todos aqueles que chegaram ao grau de idade dos anciãos, e não tapam os ouvidos a ninguém (ÉVREUX, 2007: 94).

Em seu entendimento era natureza, e não a cultura, que conduzia o poder político dos tupinambá. E percebe-se, tal como fora com d’Abbeville, a presença dos anciãos como limitadora do poder de um chefe. E d’Évreux acrescenta que mesmo quando a Ilha do Maranhão estava sob cerco dos portugueses e eram necessárias medidas mais urgentes, antes que algo fosse executado, *Japiáçu*, principal *morubixaba* da Ilha, precisava propor aos anciãos, nas casas grandes, aquilo que se desejava fazer. Assim, ele e os outros principais tinham que ir de aldeia em aldeia a convocar reuniões com os anciãos a fim de expor as decisões. E continua d’Évreux: “não há nada que eles desprezem mais do que quando um dos seus principais toma uma decisão sem comunicar a questão aos anciãos da nação em pleno *Carbet* e diante de todos aqueles que ali se encontram” (ÉVREUX, 2007: 94).

Em outro momento, o padre também tece considerações a respeito do poder e da autoridade que um chefe poderia atingir. Vejamos:

Os principais não se vestem melhor que os outros, nem são mais ricos, e não são como nós que prezamos e respeitamos, não o valor nem a virtude, mas somente os bens e as riquezas [...]. Vocês ouviram falar e leram várias vezes sobre *Japiáçu*, o primeiro do Maranhão e principal dos principais. Porém, se vocês o vissem com seus próprios olhos, nu e franzino como os outros, indagariam: “É este o grande de quem tanto se falou?” Entretanto, este

¹²¹ Embora destacamos os relatos dos capuchinhos franceses, eles não diferem, por exemplo, do relato de Luiz Figueira (1608), padre jesuíta português.

selvagem, pobre quanto aos bens exteriores, é tão rico de autoridade e de poder entre os seus, que é capaz de comover cinquenta mil almas da sua nação e aproximá-las do lado para o qual se incline, e isso sem dinheiro, sem soldo, sem recompensa ou salário (ÉVREUX, 2007: 95).

Ao final dessa passagem, d'Évreux compara os chefes tupinambá aos reis das demais partes do mundo:

Quem é o monarca das três velhas partes do mundo, Ásia, África e Europa, que pode fazer isso? [...] É que a natureza conservou muito dos seus traços e características intactos nestas nações solitárias, os quais foram corrompidos no Velho Mundo pela ambição e avareza. Deste modo, a inclinação natural de seguir um chefe pela proteção do que é público cria naqueles selvagens aquilo que, neste mundo corrompido, a autoridade dos príncipes soberanos não pode fazer com seus súditos, que se não fosse pela tendência natural a se conservar que têm, assim como os animais e os brutos, não se organizariam em tropas seguindo seu chefe (ÉVREUX, 2007: 95).

Por fim, o referido cronista acrescenta outras particularidades acerca da postura dos chefes e assinala qual seria a diferença entre as formas de dominação europeia e tupinambá.

Estes principais não são rudes na fala, não repreendem vigorosamente, comportam-se de maneira bastante simples nas tropas, bebem e comem dos mesmos víveres, sentam-se sobre a terra, assim como os mais pobres. Enfim, vocês não notam neles, nem em seus gestos, qualquer presunção de sua grandeza, honrando, deste modo, a virtude natural que está dentro deles, por desempenhá-la em seu comportamento. A mesma virtude leva os inferiores a respeitá-los e reverenciá-los. Esta é a grande diferença entre a dominação destes selvagens e a dominação dos príncipes da Europa, para aquele que queira pensar com atenção sobre o assunto, pois a dominação dos selvagens provém da virtude natural e só se conserva por esta, e a dominação da maior parte dos grandes da Europa vem da sucessão e se conserva pelo poder, deixando à parte a regulamentação e a providência divina, dos quais procedem e descendem todas as soberanias, autoridades e poderes (ÉVREUX, 2007: 95-96).

Parece haver, para este cronista, uma distinção – também perceptível na narrativa de Clauded'Abbeville – entre a sociabilidade dos europeus como algo adquirido pela cultura, e a sociabilidade dos tupinambá como uma permanência da natureza. E isso fica claro em relação à autoridade do poder, advinda, no caso dos franceses, pela *tradição da sucessão*, e, no caso dos tupinambá, advinda pelo o que d'Évreux chamava de *virtude natural*.

Em linhas gerais, essas informações, oferecidas pelos cronistas de maneira mais direta, nos são de suma importância, pois é a partir delas que podemos conduzir os objetivos de nossa pesquisa, a saber: apreender as características dos chefes tupinambá e as relações sociais que possibilitavam a sua reprodução e lhes serviam de manutenção ao longo do tempo, para, a partir

daí, evidenciar os pontos de tensão ocasionados na sociedade tupinambá no período de contato com os europeus e, mais especificamente, no tempo da aliança entre os tupinambá do Maranhão e os franceses. Voltaremos a elas em momento posterior. No próximo tópico, serão destacados os principais trabalhos que levantamos acerca do problema chamado *chefe tupinambá*.

2.3 Os chefes dos pesquisadores: a construção de conhecimento.

A tradição a respeito dos tupinambá, construída e difundida a partir do século XVI, foi densamente estudada por pesquisadores de diversas áreas. Já pontuamos em capítulo anterior, o percurso desses conhecimentos que, do século XIX aos finais do século XX, levou à superação dos paradigmas que orientavam a historiografia tradicional. Nesse momento, apresentaremos a maneira como os chefes foram representados por pesquisadores de diversos campos disciplinares.

Partindo do campo da Arqueologia, André Prous (1993), afirmou que entre os tupinambá haveria ausência completa de poder político coercivo. Todos os indivíduos seriam iguais em direito. Mas isso não impediria a existência de diferenças de influências pessoais, verificando-se inclusive a ocorrência de três diferentes *hierarquias*.

A primeira seria a *hierarquia de paz*, através da qual os anciãos se reuniriam em conselho toda vez que uma decisão importante deveria ser tomada. Vejamos o que diz Prous:

Entre os “anciãos” destaca-se um “chefe” ou “principal”, que pertence sempre a uma mesma linhagem: é filho, ou irmão, ou parente do chefe anterior, a não ser que não haja ninguém de prestígio suficiente na família deste; neste caso, escolhe-se em outra linhagem (PROUS, 1993: 416).

Para esse pesquisador, a sucessão da chefia ocorreria a partir da *transmissão familiar*. E o papel do chefe seria o de encarnar a *tradição tribal*. E isso era feito através de discursos e do exemplo das virtudes tradicionais. Independente da hierarquia, completa, um homem se destacaria por sua coragem física, “avaliada pelo número de prisioneiros que fez ou que matou ritualmente” (PROUS, 1993: 416).

A segunda seria a *hierarquia de guerra*, considerada por esse arqueólogo a mais importante, devido ao número de expedições que eram organizadas. Vejamos suas considerações:

Como estavam organizadas por várias aldeias aliadas, havia necessidade de ser escolhida uma autoridade por assim dizer “federativa”. De fato, Soares de

Sousa sugere que a proposta inicial [de guerra] pode ser feita por um chefe de aldeia ao conselho, e os proponentes tinham a incumbência de armazenar as provisões necessárias, o que limitava os candidatos ao círculo dos indígenas mais importantes, dispondo de uma clientela de genros. A chefia das expedições deve ter sido cada vez mais reservada a uma categoria ainda mais restrita, baseada no prestígio pessoal, no início, porém com tendência a ser hereditária como a chefia da aldeia. E eram essas pessoas que congregavam os exércitos aliados e que os europeus chamaram de “reis”. Em todo caso, é notável a resposta que os indígenas brasileiros deram ao filósofo Montaigne, que perguntava qual era o privilégio de seus reis: “Andar os primeiros no combate”. Durante as operações, não parece ter havido maior hierarquia, a não ser a mesma que regia os contatos “civis”, os genros tendo o dever de proteger seu sogro (PROUS, 1993: 417)

Por fim, haveria a *hierarquia religiosa*. E essa não incluía, como se poderia pensar, a figura dos *pajés*, que seriam simples curandeiros e exerceriam, fora de suas atividades especializadas, funções semelhantes às de todo o grupo. Já os *caraíbas* seriam bem diferentes. Vejamos os argumentos de Prous:

Os caraíbas gozavam de um *status* mais alto, profetizavam, interpretavam os sonhos relacionados com as questões de interesse geral e, ao que parece, dirigiam cerimônias coletivas. Alguns caraíbas mais famosos não tinham residência fixa, mais iam sozinhos ou em pequeno grupo de aldeia em aldeia, onde atendiam a congregações numerosas que vinham das redondezas [...]. Portanto, deveria tratar-se de “especialistas” que não gastavam mais o tempo para procurar seu sustento, o qual recebiam de seus hóspedes (PROUS, 1993: 417).

Levando em conta a sua argumentação, é necessário destacar que Prous, talvez por desígnios de seu ofício, considera as hierarquias em separado, como se ocorresse a existência de três tipos diferentes de chefes¹²². Para além disso, esse arqueólogo nega a existência de poder coercitivo entre os tupinambá e considera a existência de uma transmissão sucessiva da condição de chefia entre os familiares de um chefe.

Pierre Clastres, partindo do campo da Filosofia e da Antropologia, concorda que os chefes de guerra e de paz, entre os *indígenas brasileiros*, poderiam ser duas pessoas distintas. Porém, visualiza um poder coercitivo na figura do chefe guerreiro. Vejamos o que diz:

Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa

¹²² No Maranhão, as evidências nos levam ao sentido oposto. Poderia haver chefes que eram guerreiros e pajés ao mesmo tempo. O chefe e pajé de Tapuitapera, por exemplo, lembrava a Yves d'Évreux (2007: 36) que “minhas feitiçarias concorreram menos para granjear autoridade do que muitas vezes manifestei na guerra”.

desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo. Assim, a autoridade dos chefes tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras, se achava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz (CLASTRES, 2013: 49).

A respeito das características dos chefes, esse pesquisador aponta quatro traços distintos. Um chefe deveria ser, primeiramente, um *fazedor de paz*. Sua tarefa era a da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deveria também apaziguar disputas e regular divergências. E tudo isso “usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra” (CLASTRES, 2013: 49).

A segunda característica dos chefes indígenas seria a *generosidade*, considerada por Clastres como uma espécie de servidão. “A obrigação de dar, à qual o chefe está preso”, escreve ele, “é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados”. Citando Claude Levi-Strauss, Clastres argumenta que a generosidade desempenharia um papel fundamental para determinar o grau de popularidade de um chefe. E completa: “avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso” (CLASTRES, 2013: 49-50).

A terceira característica – essa bastante importante para nós – seria o *talento oratório*: “uma condição e também um meio do poder político”. Para Clastres, uma das características ou função dos chefes indígenas da América do Sul seria a obrigação de efetuar todos os dias, no amanhecer ou no final da tarde, um discurso edificante às pessoas do seu grupo. “Exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição”. A temática desses discursos estaria estritamente ligada à função de *fazedor de paz* (CLASTRES, 2013: 50). Diremos, em momento oportuno, que as temáticas dos discursos também poderiam ter finalidade belicosa. Pior. Poderiam objetivar a fragmentação do grupo.

A quarta característica – essa também muito importante – seria a *poligamia*. Ele argumenta que quase todas as sociedades indígenas reconhecem a poligamia, porém, “quase todas também a reconhecem como um privilégio mais frequentemente exclusivo do chefe” (CLASTRES, 2013: 51). Esse seria o caso dos guerreiros tupinambá. Os mais felizes no combate, argumenta, poderiam possuir esposas secundárias, geralmente prisioneiras advindas dos grupos vencidos (CLASTRES, 2013: 54). Aqui também faremos divergência. Condição

atingida após um processo temporal que é característica comum não os chefes em si, mas a todos que buscavam a condição de chefe.

Acrescenta-se que Pierre Clastres considerava a característica de fazedor de paz como algo fora da esfera estritamente política. As outras três características seriam fundadas em uma espécie de troca, em que o chefe disponibilizava ao grupo a *oratória* e a *generosidade* e o grupo lhe disponibilizava as *mulheres*. E seria nessa relação de troca que se fundaria o campo político entre os indígenas brasileiros (CLASTRES, 2013).

Destaca-se ainda que Clastres considerava os tupinambá como exceção das sociedades indígenas brasileiras. Conhecendo um adensamento demográfico seguido do princípio de estruturas hierarquizantes, os tupinambá, desde o século XVI poderiam estar em vias de transformação de uma *sociedade primitiva* para uma *sociedade com Estado* (FAUSTO, 1992; SZTUTMAN, 2012).

O antropólogo Carlos Fausto (1992; 2010) discorda de muitas das proposições dos autores citados. Para ele não haveria estrutura hierarquizante, nem tampouco a semente clastreriana do “Um”, de um Estado em formação. Como veremos na sequência, também não se poderia falar de sucessão familiar de chefia. Acompanhemos os argumentos desse pesquisador, primeiramente a respeito da organização política das aldeias:

Aldeias, ligadas uma a uma, formavam “conjuntos multicomunitários” com limites flexíveis e, sobretudo, *sem centro*. A ideia de uma aldeia principal, originária, central, onde residiria o chefe supralocal é estranha à organização sócio-política tupinambá. Alguns autores confundiram o prestígio de certos chefes, cuja a fama e renome ultrapassavam os limites de sua aldeia, com um “soberano da província” (FAUSTO, 1992: 389).

Nesse sentido, um chefe como *Japiaçu*, referenciado por d’Abbeville, d’Évreux e Diogo de Campos Moreno, podia até gozar de maior prestígio, obtendo maiores oportunidades de mando e de liderança militar. Porém, completa Carlos Fausto (1992: 389), estaria muito longe do que se poderia compreender como *soberano de província*¹²³. Antes de prosseguir, talvez seja necessário lembrar que Fausto estuda as sociedades pretéritas partindo de possíveis semelhanças com as sociedades indígenas contemporâneas. Por um lado, aumenta o campo de possibilidades para cobrir as lacunas deixadas pelos documentos históricos. Por outro lado há

¹²³ Como exposto em momento anterior, a possibilidade de existência de um corpo de aldeias evidenciado a partir da análise das aldeias tupinambá da Ilha do Maranhão, implicaria na possibilidade de existência de chefes dotados de maior prestígio e poder, a ponto de se converterem naquilo que os cronistas chamaram de chefes da província, como seria exatamente o caso do referido *Japiaçu*.

sempre o risco de analisar os tupinambá a partir de sociedades já muito transformadas no tempo. Basta pensar nas já referidas evidências em relação à Upaon-açu, cujas aldeias pareciam se relacionar como um corpo *sócio-político*, para utilizar a expressão de Carlos Fausto. Em suma, se é justificado questionar a existência de um *Cacicado* com um chefe supralocal exercendo domínio sobre o corpo de aldeias, é provável que nesses “conjuntos multicomunitários” existissem aldeias principais cujos chefes detinham maior influência sobre os outros. Mas voltemos aos argumentos de Carlos Fausto.

Em relação à estrutura da chefia propriamente dita, ela seria tão difusa quanto a das unidades sociais. Vejamos suas considerações acerca das características dos *principais*:

Era alguém que conseguira reunir em torno de si uma grande parentela. O processo de constituição da unidade residencial dependia da capacidade de um homem de atrair o maior número possível de genros e, ao mesmo tempo, reter alguns dos seus filhos de sexo masculino. [...] Como indica Viveiros de Castro, este “atrator uxorilocal (e o serviço da noiva a ele associado) era um efeito do sistema político, e não uma regra mecânica: o acesso a chefia implicava escapar do ‘campo gravitacional’ da uxorilocalidade¹²⁴, por meio de estratégias matrimoniais (poligamia e avunculato), mas também da fama guerreira”. [...] Todo chefe, além de sogro, era um grande matador e líder de um grupo de guerreiros (FAUSTO, 1992: 389).

Como se vê, o grande guerreiro e o sogro fazedor da paz, diferentemente das avaliações de Prous e de Clastres, estariam ou poderiam estar associados a uma mesma pessoa. Carlos Fausto discorda também daqueles pesquisadores em relação à sucessão. Seria inexato afirmar que entre os tupinambá haveria uma sucessão de chefia hereditária. Vejamos:

Na verdade, ser filho de chefe não era senão um ponto de partida para reivindicar essa condição – não era, porém, nem condição necessária, nem suficiente. Era preciso ser, como relata Abbeville, o mais valente, o que mais proezas fez na guerra, o que mais massacrara inimigos, o que possuiu maior família, maior número de mulheres, maior número de cativos. Não há um “organograma da chefia”. A estrutura do poder depende do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento. Esse é o caráter performativo da estrutura tupi [...]: em vez de exorcizar o evento, faz dele uma variável estrutural, preservando sempre um resíduo de incerteza [...] que aponta para uma noção não elementar de “regra” [...]. Esse intervalo, esse “resíduo de incerteza”, é justamente o espaço do político na sociedade tupinambá (FAUSTO, 1992: 390).

Partindo do campo da sociologia, Florestan Fernandes (1989; 2006), ao se perguntar a respeito dos atributos básicos para aquisição de prestígio entre os povos tupinambá, enumera

¹²⁴ Uxorilocalidade é um conceito antropológico que diz respeito ao costume institucionalizado em que os cônjuges, após o matrimônio, moram na casa ou no grupo local a esposa.

três princípios. O primeiro, considerado o mais significativo, estaria associado ao parentesco. A importância da árvore genealógica e a extensão do grupo de indivíduos ligados entre si por laços de parentesco concederiam aos indivíduos uma posição bem definida na hierarquia tribal. Os outros dois princípios funcionariam de modo concomitante e estariam associados ao gênero e – dando ênfase ao caráter processual da condição de chefe – à idade dos indivíduos. Vejamos como esse pesquisador fundamenta a questão:

Uma das funções destes dois princípios consistia no propiciamento ou no alargamento das condições em que o critério de parentesco devia ser empregado. Todavia, também forneciam distinções básicas mais amplas, por meio das quais a população era dividida em duas camadas, de acordo com o sexo, e estas em diversas categorias, conforme às variações limites, de idade (FERNANDES, 1989: 266).

Partindo destes princípios, os tupinambá se esforçariam para elevar ao máximo as possibilidades de aproveitamento de qualidades pessoais, socialmente apreciadas e desejadas. As considerações coletivas a respeito dos sucessos ou insucessos cotidianos repercutiriam automaticamente no prestígio e no status social de um indivíduo.

Dentre os meios pelos quais um tupinambá poderia ampliar seu prestígio, o primeiro referenciado por Florestan Fernandes é de muita importância para nós e está relacionado às aptidões reveladas nos trabalhos agrícolas. “Difícilmente”, argumenta, “um indivíduo poderia aumentar o seu prestígio sem que possuísse realmente grande capacidade de trabalho” (FERNANDES, 1989: 266).

Outro símbolo de elevação do *status* social estava associado ao número de mulheres de um indivíduo. Vejamos os argumentos desse pesquisador:

Embora os guerreiros excepcionais recebessem com frequência mulheres de presente e ofertas de novas alianças, a conservação das mulheres em sua companhia subordinava-se à sua capacidade de provê-las razoavelmente de alimentos de procedência masculina. Por isso, o aumento do grupo de mulheres se processava na velhice do homem: então podia contar com a cooperação dos filhos e, muitas vezes, também com a cooperação dos genros. Os que malogravam, nesse sentido, conservavam-se monógamos (FERNANDES, 1989: 266).

A condição social de um tupinambá também estaria expressa em seus *bens pessoais*. Ornamentos de penas, pedras altamente reputadas socialmente e colares de dentes dos inimigos indicariam o status de um indivíduo. Os tembetás de pedras verdes eram um desses ornamentos. Privativos dos grandes guerreiros, os indígenas jovens construíam os seus de madeira, de

caramujo ou de ossos bem polidos. E mais. O tamanho de tal ornamento indicaria também o grau de prestígio adquirido (FERNANDES, 1989: 268).

A *capacidade discursiva*, para esse pesquisador, também oferecia reputação a um indivíduo. Os grandes oradores eram chamados de “senhores da fala”, e tornavam-se líderes eventuais de grandes ações coletivas. “Ouviam-nos com prazer, durante uma noite inteira e adotavam com facilidade os pontos de vista ou as decisões por eles enunciados”. Para Fernandes, a seleção dos oradores se processava com certo rigor, pois os tupinambá formavam “grupos de discussão” cujos membros procuravam derrotar os seus adversários (FERNANDES, 1989: 267).

Florestan Fernandes também considera as atividades de um *xamã* – ou *caraíba* – como uma fonte de elevação de *status*. Todavia, tais atividades não estavam separadas daquela que esse sociólogo considerava a maior fonte de prestígio de um tupinambá: os feitos guerreiros (FERNANDES, 1989: 268). O chefe religioso visualizado por Proust deveria, antes, se destacar como um *chefe de guerra*. Vejamos os argumentos de Florestan a respeito dos dotes guerreiros enquanto condição necessária de um chefe tupinambá:

As indicações dos cronistas revelam, de fato, que as aptidões guerreiras e as qualidades belicosas (presumivelmente de organização) se colocavam entre os atributos básicos dos principais. [...] “É, em geral, o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou o maior número de inimigos” [...]. “Este principal há de ser valente homem para o conhecerem como tal” [...]. “E o mais valente e aparentado”; “aquele que entre eles se mostra mais feroz e fala mais alto é mais temido e obedecido por todos” (FERNANDES, 2006: 259-260).

Mas as aptidões guerreiras, por si só, não bastavam. O sistema de promoções sociais dos tupinambá funcionava de maneira a impedir que os fracassados nos empreendimentos guerreiros chegassem ao cargo de chefia. Contudo, processo de aquisição de “prestígio”¹²⁵ exigia não só os feitos guerreiros. O indivíduo tinha que ser ele próprio, um guerreiro capaz de agir como um “forte” em todas as circunstâncias previstas de contato à mão armada com os inimigos. Haveria, por fim, uma espécie de peneiramento, e o indivíduo só se tornava um “*morubixaba*” depois de uma grande intensificação de suas capacidades (FERNANDES, 2006: 195).

¹²⁵ Termo utilizado pelos cronistas. Florestan Fernandes, a partir de categorias weberianas, também utilizava “carisma”. Renato Sztutman (2012) utiliza a expressão “magnificação” que, ao contrário das outras categorias, demonstra o movimento do processo.

Embora não trate especificamente dos tupinambá, outro pesquisador a fornecer possibilidades de pensar os chefes tupinambá, especialmente no caráter processual do acesso a sua condição, é o antropólogo Marshall Sahlins (2004) a partir suas considerações acerca da distinção entre os grandes-homens (*big-mens*) e os chefes (*chefs*) estudados por ele, principalmente em relação ao poder coercitivo e à sucessão da chefia, que estariam relacionados a dois tipos de personalidades distintos.

Nesse sentido, para Sahlins, as duas categorias diriam respeito a dois tipos sociológicos. O grande-homem, ao contrário dos chefes, conseguiria apenas tangenciar, sem nunca completar de fato, a dominação econômica que esse autor, em seus primeiros estudos, considerava necessária para atingir a dominação política¹²⁶. Assim, os chamados grandes-homens, advindos de sociedades fragmentárias, divididas em blocos pequenos, separados e iguais, não se distinguiriam como classe dos demais indivíduos de uma aldeia, principalmente, por não poderem se apropriar da produção dos outros indivíduos (2004: 81).

Já os chefes apareceriam em sociedades constituídas a partir de uma vasta pirâmide de agrupamentos, encimada pela família e pelos seguidores de um chefe supremo. Vejamos o que esse antropólogo afirmava sobre sucessão e hierarquia:

A graduação hierárquica genealógica é seu traço característico: os membros de uma mesma unidade de descendência são ordenados de acordo com a distância genealógica do ancestral comum; linhas do mesmo grupo tornam-se ramos superiores, seniores, e inferiores, cadetes, com base nesse princípio; os grupos de linhagens aparentadas são relativamente hierarquizados, novamente de acordo com a prioridade genealógica (SAHLINS, 2004: 82).

A autoridade do chefe, ao contrário dos grandes-homens – que dependiam sempre da generosidade para obter apoio do grupo – era dotada de poder coercitivo. Dessa forma, era assim considerada:

Como senhores do povo e "donos" oficiais dos recursos grupais, os chefes [...] tinham direito de mando sobre a mão-de-obra e a produção agrícola das unidades domésticas situadas em seus domínios. A mobilização econômica não dependia [...] da criação reiterada de lealdades pessoais e obrigações econômicas por parte do líder. Um chefe não precisava se rebaixar para obsequiar este ou aquele homem, e não precisava induzir os outros a apoiá-la mediante uma série de atos individuais de generosidade, pois a primazia econômica sobre um grupo era seu direito intrínseco (SAHLINS, 2004: 92).

¹²⁶ Após as críticas que Pierre Clastres (2011) fundamentou à antropologia marxista – argumentando que antes de surgir *aquele que tem e aquele que não tem*, surge *aquele que manda e aquele que obedece* –, Marshall Sahlins (1990) também mudou completamente as suas interpretações. A respeito desse debate, ver Renato Sztutman (2012).

Já em relação ao grande-homem, ocorreria o oposto e quando um conseguia reunir em torno de si uma constelação de seguidores, isso seria devido mais à capacidade de convencimento do que poder coercitivo: “seus seguidores sentem-se obrigados a obedecer a ele, que em geral consegue o que quer – fazendo-lhes sermões, por meio da persuasão verbal pública (SAHLINS, 2004: 85).

Desta vez em estudo a respeito dos tupinambá, outro antropólogo que analisou as especificidades dos chefes, foi Renato Sztutman (2012). Tendo como ponto de partida, a maneira como os cronistas tendiam a nomear a condição de chefe, que podiam ser chamados até de príncipes e reis (STADEN, 2009; THEVET, 1978; ÉVREUX, 2007) ou no sentido oposto de bons velhinhos (LÉRY, 2007)¹²⁷, mas que era reconhecida e difundida pelo termo *principal*, esse autor argumenta que a designação é acertada porque ofereceria margem à ideia de que haveria, entre os tupinambá, “um gradiente de homens de prestígio, homens principais”. E “não havia *um* homem à frente de seu grupo, mas *alguns* homens capazes de se colocarem em uma posição de destaque, variando em magnitude” (2012: 284). Dialogando, em grande medida, com a relação clasteriana entre o *Um* e o *Múltiplo*, continua o autor:

Se o significado político do termo principal é escorregadio, isso ocorre porque a natureza do político ali também o é. Identificar “um” principal talvez fosse tarefa fácil, identificar “o” principal, diferentemente, tornava-se algo improvável, ainda que não impossível. Ali, o Um era assaltado pelo Múltiplo, tendo em vista que o Dois não costumava ser uma forma rara.

Em seguida, Sztutman diferencia três diferentes tipos de chefes que visualiza nas crônicas dos séculos XVI e XVII. O primeiro, assim como argumentara Carlos Fausto (1992), seria o *chefe sogro*. Para o autor, tal como o modelo encontrado hoje em grupos locais pequenos norte-amazônicos, esse chefe seria aquele que conseguisse agregar em torno de si um bom número de genros. O segundo, seria o *principal da expedição guerreira*. A princípio, esse chefe ocuparia uma posição temporária que, tal como o chefe clasteriano, seria instituída apenas nos momentos agudos de guerra. O terceiro tipo de chefe seria o grande chefe de guerra,

cuja influência poderia fazer-se notar não apenas em um determinado grupo local, mas no conjunto deles, configurando uma assim chamada “província” ou, em circunstâncias diversas, “confederação”. O reconhecimento do chefe de guerra, tudo indica, acompanhava uma espécie de cristalização do bando

¹²⁷ A respeito da comparação entre as obras, os contextos e o lugar social relacionado a André Thevet (1978) e a Jean de Léry (2007), ver Jacques Lestringant (1991), Franz Obermeier (2005); Andrea Daher (2007; 2012); Renato Sztutman (2012).

guerreiro, que já envolvia membros de grupos locais diversos, ligados por laços de afinidade e lealdade. Não surpreende, em tempos marcados fortemente pela guerra, que aquelas figuras de exceção se tornassem principais efetivos, extraindo de sua ação alguma representatividade (SZTUTMAN, 2012: 284).

Embora o autor não relacione com os três tipos de chefes, também comenta a respeito do *chefe de maloca* que, pensamos, talvez pudesse ser reconhecido genericamente na figura do chefe sogro ou também do chefe da expedição guerreira. Seja como for, ressaltando o caráter processual da condição de chefe, Sztutman argumenta que um principal de maloca poderia vir a se tornar o principal de seu grupo local¹²⁸, e “tendo em vista que os cronistas deparavam-se com aldeias populosas, que contavam com entre quatro e oito malocas”, um grande guerreiro local poderia até ganhar destaque, porém, deveria se subordinar ao chamado *conselho de anciãos*, onde se reuniam os chefes de maloca, os chamados “velhos” em geral (SZTUTMAN, 2012: 284).

Por assim dizer, o domínio do político entre os tupinambá poderia ser evidenciado na articulação entre esses dois elementos: a) o conselho de anciãos, que se reunia na praça da aldeia ou nas chamadas casas-grandes ou *carbé* e b) o fenômeno da liderança, constituído ora pelas relações de parentesco e afinidade (chefe-sogro), ora nas expedições guerreiras (chefe de expedição). Mas essa relação entre os chefes seria mais complexa. Assim, “se um líder era necessariamente um sogro, aquele que reúne em torno de si muitos afins, ele devia retirar seu prestígio da guerra” (SZTUTMAN, 2012: 393).

Mas o conselho de anciãos, por sua vez, também era constituído de diversos líderes familiares também igualmente formados na guerra. Assim, para se destacar entre chefes sogros e chefes de expedição, a oratória no conselho de anciãos seria fundamental: “o chefe ou os chefes locais eram aqueles que melhor se saíam no combate e também os que mais dominavam a oratória, prontificando-se para falar em nome de seu grupo local perante outros grupos locais” (SZTUTMAN, 2012: 394).

A articulação e a provável interdependência entre os diferentes tipos de chefes mencionados pela bibliografia consultada é evidenciada na documentação pelo fato de que entre os tupinambá, excluindo a diferenciação entre os principais e os feiticeiros, chamados de carafbas – chefe religioso para André Prous (1993) –, não parecia haver diferenciação entre as

¹²⁸ *Maloca* faz referência à habitação e *Grupo local*, à aldeia tupinambá.

diferentes formas de chefes, todas chamadas pelo termo tupi *morubixaba*. Por isso, dialogando com Florestan Fernandes (1989), esse antropólogo também ressalta o peneiramento necessário para alcançar a condição de chefe:

Não parecia haver, entre os antigos Tupi, termos diferentes para chefes locais e supralocais: eram todos morubixabas. A passagem da liderança de guerra, esse ofício por assim dizer de exceção, para a chefia implicava a passagem do devir-inimigo para a domesticação de si e para a produção de uma interioridade. O chefe de guerra era, sobretudo, aquele que transformava a palavra do inimigo em palavra-para-o-grupo. Como já salientado, nem todos grandes guerreiros tornavam-se chefes, nem todos conseguiam efetuar esse trabalho de domesticação e, portanto, de coletivização das capacidades apropriadas na guerra. Haveria, como sugere Florestan Fernandes, um processo de “peneiramento”, sendo escolhidos como chefes aqueles que fossem capazes de unir o prestígio extraído da guerra e a faculdade de estabelecer consensos, o que ocorria por meio da palavra (SZTUTMAN, 2012: 324-325).

De maneira geral, para dar seguimento ao objetivo deste capítulo, a revisão bibliográfica nos possibilitou não só o fundamental apoio na caracterização dos chefes tupinambá, mas também serviu de base para o entendimento do funcionamento daquela sociedade. É a partir das considerações efetuadas pelos referidos pesquisadores e do cruzamento de dados com as crônicas do século XVI que podemos iniciar a apresentação e análise da documentação que nos serviu de base para a pesquisa, a partir da qual, daqui em diante, responderemos as três perguntas fundamentais propostas até aqui: quem eram os chefes tupinambá? Quais as relações sociais que asseguravam a reprodução da condição de chefe ao longo do tempo? Quais as tensões evidenciadas depois do contato entre tupinambá e europeus?

2.4 Caracterização dos chefes tupinambá do Maranhão e terras circunvizinhas

2.4.1 Homem velho

As duas primeiras características que evidenciavam a presença de um chefe tupinambá estão associadas às categorias de *gênero* e *idade*. Os morubixabas ou principais tupinambá comumente eram homens e velhos¹²⁹.

¹²⁹ Entre os cronistas do século XVI que pontuaram essas características, Jean de Lery (2007), André Thevet (1978), Gabriel Soares de Souza (1987), Pe. Manoel da Nóbrega (1955), Pe. José de Anchieta (1933). Entre os pesquisadores, Pierre Clastres (2011; 2013), Florestan Fernandes (1989), Carlos Fausto (1992; 2010), Renato Sztutman (2012), André Prous (1993).

Claude d'Abbeville, apesar do evidente exagero no que se refere à idade desses chefes, é categórico: Japiaçu, chefe da aldeia Junipará e principal liderança de toda Ilha Grande do Maranhão, embora surgisse ao missionário francês como alguém “tão bem disposto quanto na primavera da vida”, teria aproximadamente “cem anos” (ABBEVILLE, 2008: 112). Marcoiá Però, chefe da aldeia de Carnaupió, situada novamente na Ilha e cujo nome, Maracujá, ainda é associado a um lugarejo e a um igarapé da Zona Rural de São Luís, contaria, também ele, com “cerca de cem anos de idade” (ABBEVILLE, 2008: 131). Também, Momboré-uaçu, da aldeia de Eussauap, “velho índio” que o Diabo teria levado a realizar forte oposição contra a presença dos franceses na Ilha, teria mais de 180 anos na contagem de Claude d'Abbeville (2008: 156).

Vejamos como esse cronista descreve outro Chefe, Su-assuac¹³⁰, da aldeia *Coieup*:

Logo ao chegarmos à aldeia de Coieup, visitando o Sr. de Razilly as choupanas foi ter à casa de um *velho chamado Su-assuac, dos principais e mais antigos aí*, pai da mulher de Japiaçu, de quem já falei como sendo o maior morubixaba do Maranhão. *Esse índio tinha cento e sessenta e tantos anos* e já pouco enxergava por causa da velhice. De aspecto venerável, grave, sereno, amável, ainda se mostrava firme no andar (ABBEVILLE, 2008: 149 – grifos nossos).

Também Yves d'Évreux, ao visitar a aldeia de *Thion*, chefe dos tupinambá da região do Mearim, não deixa de se referir a ele por “grande capitão, velho chefe de sua nação” (ÉVREUX, 2007: 63). E quando mencionou um pajé, chefe de Tapuitapera, entre as características elencadas estava o fato de ser “velho” (ÉVREUX, 2007: 336).

Para esse padre capuchinho, a velhice de um homem seria fator fundamental para aquisição de prestígio. Vejamos como ele descreve o grau de ancião:

É o [grau] mais honroso de todos, que coroa de respeito e veneração os soldados valentes e os capitães prudentes. [...] os selvagens quando chega a estação da velhice são honrados pelos que têm menos idade. Aquele que ocupa esta classe chama-se *Thuyuaë*, quer dizer “ancião ou velho” (ÉVREUX, 2007: 78)

Ao referir-se ao casamento, esse padre não deixava de estranhar que embora as moças tupinambá – devido talvez ao constrangimento do contato com os europeus – já não casassem mais com homens mais velhos como ocorreriam com outros povos aliados, abriam o que ele considerava uma desagradável exceção, pois “preferiam esposar um velho, especialmente quando é principal” (ÉVREUX, 2007: 78).

¹³⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 275.

Também Diogo de Campos Moreno diz que, ao escolher os chefes que entrariam em contato com os tupinambá da Ilha Grande “para fazer suas falas”, foi escolhido o principal Mucurapirá¹³¹, “índio velho e de importância” (2011: 61). E quando o padre Manoel Gomes, enviado para o Maranhão logo após a Conquista, encontrou-se com os principais da Ilha, entre as suas observações, notava que os chefes tupinambá tinham conhecimento antigo da relação com os padres portugueses, pois haviam descido de Pernambuco no início do povoamento, e não deixava de mencionar que “nem a idade, que em alguns passava de cem anos, lhes tirava a memória” (GOMES, 1904: 331). Outro principal¹³², senhor das terras de Iguarassú, em Pernambuco, que acompanhou os portugueses após a Conquista, ao se ver doente e ser batizado, dizia que morreria contente. Segundo o padre, teria ele mais de cem anos (Idem, 1904: 333).

Tabela 3. Homem velho

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Homem Velho	(Salvador)	25
	383	
	(Figueira 1608)	
	135;	
	(Abbeville)	
	85-89; 91-92; 112; 131; 140; 147; 149; 156; 161; 343	
	(Évreux)	
	43; 63; 78; 336; 349	
	(Moreno)	
	61	
	(Bettendorff)	
	48; 177; 360	
	(Moraes v.1)	
	82	
	(ABN: 1904)	
	331; 333	
	(Manuscritos)	
(AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)		

Fonte: o próprio autor (2017).

Referindo-se também ao período logo após a Conquista, quando provavelmente Japiáçu – associado aos franceses – já havia morrido ou destituído de sua condição de principal, agora de Gregório Mitagaia, João Filipe Bettendorff menciona a cerimônia de demarcação de terras da Companhia de Jesus, assistida pelo padre Luiz Figueira “com muitos brancos e índios

¹³¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 153.

¹³² Apêndice 1. Tabela 15: Número 236.

chamados por testemunhas, assistindo também o principal Gregório Migtagoiaia, com outros velhos que ainda alcancei no ano de 1663, no Maranhão” (BETTENDORFF, 2010: 48). E ao mencionar uma guerra contra os tremembé, povo tupi inimigo dos tupinambá do Maranhão, não deixou de referir-se a um de seus chefes – o Midinapá¹³³ – que estava à frente da batalha, como um principal já de muita idade (Idem, 2010: 360).

Mas se a idade parecia fundamental para que os guerreiros tupinambá se tornassem os principais entre os seus, em vista do caráter processual da condição de chefe, no decorrer do século XVII, surge nas evidências de uma mulher tupi com status de *principaleza*. Era Maria Moacara¹³⁴, “princesa, desde seus antepassados, de todos os tapajós” (BETTENDORFF, 2010: 195). Ela teria se casado, em matrimônio cristão, com o principal Roque¹³⁵ e, depois, quando já ele era morto, com um português, assumindo então a chefia de populosa aldeia¹³⁶. Como ainda teremos oportunidade de ver, Maria Moacara ainda apresentaria outras características relacionadas aos chefes.

Seja como for, quando nos referimos para o *tempo da narrativa*, podemos dizer: quando um europeu se colocava diante de um chefe tupinambá, a primeira especificidade que tendia a notar, era se tratar de um “homem de idade avançada”.

2.4.2 Senhor da fala

Outra característica dos chefes tupinambá facilmente perceptível na documentação e que era comum e necessária para alcançar a condição de chefe tupinambá está relacionada aos dotes oratórios. Todos os grandes líderes tupinambá deveriam ser necessariamente bons oradores, senhores da fala¹³⁷. No relato de Luiz Figueira (1608) se sobressaem o principal Cobra

¹³³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 175.

¹³⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 172.

¹³⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 202.

¹³⁶ É o que se evidencia pela narrativa de João Filipe Bettendorff. Ao saber que o padre Antônio Pereira havia mandado incendiar uma casa onde os tapajó guardavam um corpo mirrado de seus antepassados, relata o jesuíta que ele mesmo desejava ter destruído a relíquia, mas não havia encontrado comodidades para isso, pois era a “aldeia povoadíssima de índios” (2010: 400).

¹³⁷ Entre os cronistas do século XVI que pontuaram a característica da oratória, Jean de Lery (2007), André Thevet (1978), Hans Staden (2009); Gabriel Soares de Souza (1987), Pe. Manoel da Nóbrega (1955), Pe. José de Anchieta (1933). Entre os pesquisadores, Pierre Clastres (2011; 2013), Florestan Fernandes (1989), Carlos Fausto (1992; 2010), Renato Sztutman (2012). Entre autores que pesquisaram os povos mesoamericanos, Jacques Soustelle (2002), Tzvetan Todorov (2010), Karl Taube (2001), Markus Eberl (2001: 310-321).

Azul¹³⁸ e Diabo Grande. Já na narrativa de Claude d’Abbeville, o maior exemplo está em *Japiaçu*, para quem, somando-se às inúmeras passagens nas quais explora a oratória desse *morubixaba*, dedica um capítulo inteiro ao seu “notável discurso” (ABBEVILLE, 2008: 85-92). Quanto a d’Évreux, quem recebe mais atenção por causa do discurso é *Pacamão*, que “somente com a palavra tem movido todos habitantes”. A ele são dedicados dois capítulos (ÉVREUX, 2007: 320-332).

Tabela 4. Senhor da fala

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Oratória Gestos que acompanham o discurso	(Figueira 1608)	
	115; 119; 127; 128; 131; 133; 136-137; 137	
	(Abbeville)	
	85-86; 86-89; 91-92; 98; 112; 116; 117; 147; 156-161; 180-182; 309; 330; 334; 338; 345; 357; 363;	
	(Évreux)	
	32-34; 53; 78; 90; 96; 111; 117; 132; 136; 227; 252; 306; 321; 321-323; 334	
	(Moreno)	
	61; 81	
	(Vieira)	
	88; 98; 99; 108-109; 121; 122	
	(Bettendorff)	
	142; 158; 161; 225; 255; 294	
	(Berredo)	
	120	
	(Moraes v.1)	
	87; 97	
	(Moraes v.2)	
	517; 521	
	(Barros)	
	284	
	(ABN: 1904)	
	331; 350	
	(Manuscritos)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 75)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 76)	
		67

Fonte: o próprio autor (2017).

Ao referir-se a *Japiaçu*, Claude d’Abbeville (2008: 112) o caracteriza como “um homem inteligente, de muito tino e prudência, de bom conselho e belas palavras”. Quando esse

¹³⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 76.

principal elabora a defesa para o “crime” de homicídio do qual era acusado¹³⁹, lembrava aos franceses que sua “eloquência” fora fundamental para convencer os tupinambá a estabelecerem aliança entre os dois povos (ABBEVILLE, 2008: 182).

Ao visitar a aldeia de Maioba, esse padre referia-se ao principal¹⁴⁰ como “um bom velho” e “grande discursador”, que “quando encontra ouvidos, mostra prazer em passar a noite discorrendo sobre os mais variados assuntos” (ABBEVILLE, 2008: 147). O contato com os chefes tupinambá que o referido cronista teve enquanto acompanhava a embaixada francesa em visita às aldeias da “Ilha do Maranhão”, o fez considerar que eram “grandes discursadores”, que mostravam “grande prazer em falar”. Tais discursos, acrescentava, duravam “duas a três horas seguidas, sem hesitações, revelando-se muito hábeis em deduzir dos argumentos que lhes apresentam as necessárias consequências” (ABBEVILLE, 2008: 330). Para esse padre, quanto mais alta é a condição social de um tupinambá, mais magnânimo ele deseja mostrar-se nos discursos (ABBEVILLE, 2008: 338).

Um escravo de d’Évreux¹⁴¹, filho de um grande principal, quando lembrava que seu pai era homem temido, que “todos o rodeavam para escutá-lo quando ele ia à *casa grande*”, lamentava a sua condição e, ao invés de aceitá-la, preferia antes ser morto e comido por seus inimigos (ÉVREUX, 2007: 53). Esse mesmo cronista descrevia Arraia Grande¹⁴², principal tupinambá, como alguém muito estimado pelos seus, “de bom conselho, e de tal influência que os companheiros o seguem, trabalham e abraçam inteiramente as suas ideias” (ÉVREUX: 2007: 136).

Ao referir-se a outro principal chamado *Grand Bresil*¹⁴³, o padre Yves sugere que os dotes oratórios, ou a falta deles, podiam proporcionar a ruína e o prestígio de um chefe. *Grand Bresil* argumentava que a desonra que acabara de suportar – sendo “preso como mulher” e virando “motivo de chacota entre os seus” – era algo ocasionado pelas “más palavras” que havia pronunciado e que dizia proceder do vinho e não dele. Porém, concluía afirmando que, “depois de meu vinho ter passado”, havia voltado a fazer “bons discursos”, assim deveria novamente

¹³⁹ Discute-se hoje entre os movimento indigenista a necessidade o pluralismo jurídico e o direito desses povos de seguir seus próprios códigos jurídicos (LACERDA: 2007; BRANDÃO, 2013; WOLKMER; LIXA 2015). Quando recuamos ao século XVII, notamos variados casos em que os europeus impõem as suas leis e depois, na prática, prevalece as leis tradicionais dos tupinambá. Esse caso ocorrido com o Japiáçu faz bom exemplo.

¹⁴⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 128.

¹⁴¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 227.

¹⁴² Apêndice 1. Tabela 15: Número 28.

¹⁴³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 103.

ter merecimento entre os seus e os franceses (ÉVREUX, 2007: 90). O tema da *aguardente* relacionada ao discurso, por motivos diferentes, voltaria a aparecer no decorrer do século XVII. Conta-nos Bettendorff que para tratar das pazes com algumas outras *nações*, a principaleza Maria Moacara havia requisitado uns frascos de aguardente, sendo prontamente atendida para esse fim (BETTENDORFF, 2010: 296). Como se pode perceber, as palavras – as boas ou as más – era o modo de expressão que quase definia as guerras e as pazes.

Adentrando no tempo da narrativa, a maneira como os agentes da conquista representavam os discursos dos chefes pode nos oferecer algumas evidências das diferentes ocasiões em que a oratória era utilizada para convencer os agrupamentos. Um exemplo está em Luiz Figueira e em sua relação com o chefe Cobra Azul. Depois de receber carta vinda de Pernambuco requisitando a sua volta, o padre jesuíta tenta convencer a aldeia de Cobra Azul a descer em sua companhia, para tanto, aproveitava-se da disponibilidade de um dos seus filhos, Cobra Azul, o moço¹⁴⁴, para convencer seus parentes e aliados a segui-lo, pois os laços de amizade com o chefe da aldeia estavam rompidos (FIGUEIRA, 1608: 132).

Para o referido jesuíta, o chefe Cobra Azul seria “grande feiticeiro e valentão”. E disso derivaria tal chefe ser “soberbosíssimo e falar sempre com grande arrogância” (FIGUEIRA, 1608: 128). É o que repete também, em momento posterior, a partir da fala do filho desse chefe: “sempre tivera costume de falar áspero a todos, e que era costume dos grandes morubixabas para terem autoridade” (Idem, 1608: 134). Mas vejamos quando começam a surgir os primeiros empecilhos aos planos do padre em relação a Cobra Azul:

No tempo que eu estava na roça, depois de ter dado muitas coisas e lhe mostrar muito amor e confiança mostrando ele a mesma de mim e mandando-me muitos presentes, fui um dia visitar a todos e passando pela sua porta perguntei por ele, e disseram-me que não estava dentro, entrei logo em outra onde ele estava com outros e um deles fazendo um arco, depois de os saudar louvei ao outro a fazer arcos, e acrescentei dizendo, quem me fará um arco para o meu moço que não tem com que ir a caçar, ao que o Cobra Azul acudiu dizendo porque o não mandava eu fender um pau para isso, eu com alguma confiança lhe respondi isso me dizem a mim sabendo que não tenho mais que um moço que sempre me acompanha e tem cuidado de mim, manda um de teus filhos que tens muitos e és senhor de toda esta aldeia e todos te servem; *calou-se ele e dissimulando sai e entra em sua casa falando alto e dizendo: “Parece que este me quer tratar como o Pedro Coelho, pois me parece repreender como ele me repreendia, se ele assim me trata em minha casa, que fará se me acolher lá na sua, não sabe ele que está aqui só e não tem que o guarde?”* (FIGUEIRA, 1608: 128-129 – grifos nossos)

¹⁴⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 77.

A julgar pelo relato, Cobra Azul ainda lembrava e fazia referência à violenta e fracassada tentativa de Pedro Coelho de conquistar o Maranhão alguns anos antes, sendo utilizada agora contra o padre, rompendo assim uma comunicação até então harmoniosa – “*se ele assim me trata em minha casa, que fará se me acolher lá na sua*”. Essa mesma memória depois seria utilizada contra si pelo seu filho Cobra Azul, o moço.

E reparemos também na utilização da oratória acompanhada por evidências de uma prática discursiva – no entrar e sair, dissimuladamente, em sua casa, e no discursar em voz alta –, visando aproveitar-se da fala do padre – “*não tenho mais que um moço que sempre me acompanha e tem cuidado de mim*” – para construir seu próprio discurso – “*não sabe ele que está aqui só e não tem quem o guarde?*”. Após momentos de pazes e novos rompimentos o chefe evita visitar o Figueira novamente, com a escusa de que o padre ainda não sabia falar a sua língua, o que confirmava a importância da *fala* (FIGUEIRA, 1608: 130).

Já o filho de Cobra Azul, aos olhos do padre, apesar do mesmo nome, era seu exato contrário. Um era velho, arrogante, soberbo. O outro era jovem, sensato, de boa índole e humilde. Enquanto o pai não aceitava descer sua aldeia com o padre, o filho, ainda com 26 ou 28 anos, via aí uma oportunidade de colocar-se na frente dos seus, aproveitando uma possibilidade de acesso à condição de chefe. E assim foi feito. Diz o jesuíta que Cobra Azul, o moço, tentou convencer o pai, por muitas vezes, para que ele descesse com todos os seus parentes, porém, “achando-o sempre com a mesma dureza e esquivança”. Em seguida o jesuíta evidencia outra prática comum relacionada ao discurso. Depois de sair agastado e enfadado com a tentativa de convencer o pai, Cobra Azul, o moço, “veio ao dia seguinte de madrugada, começa a falar alto para que todos o ouvissem” (FIGUEIRA, 1608: 32 – grifos nossos). Vejamos o que disse ele:

Aparelhai-vos vós outros e vamos com o padre e deixemos ficar a este que tem o meu nome velho (declarando o pai com este circunlóquio por modo de desprezo) porque eu levarei o padre a sua casa, já que este não se lembra dos grilhões que o Pedro Coelho o teve três anos, e eu fui a causa de os brancos o não enforcarem, estando para o fazer três vezes, não sei em que confia, e sendo eu seu defensor e arrimo que lhe será agora bom indo-me eu, hora já que assim quer fique-se ele e nos vamos nós com o padre (FIGUEIRA, 1608: 132-133).

Ao finalizar o discurso, Cobra Azul, o moço, foi até a casa do padre pedir que confiasse nele. Tentando adquirir sobre si os atributos necessários para se fazer chefe, após defender a fragmentação da aldeia, completa ao padre que “já não era menino que se arrependesse e que

bem sabia já falar diante de gente e sem dúvida me traria a minha casa” acrescentando ainda que seu pai já não poderia “lhe pegar do braço e lhe impedir a vinda”. O padre incentiva a ação, dizendo saber de seu “bom propósito”, posto “que já tinha a fama de querimbaba e valente”. Luiz Figueira acrescenta que daquele momento em diante “a fama de seu nome se estenderia mais e os brancos o conheceriam e os padres todos lhe fariam muito bom agasalho, e roçaria em muito boas terras, aonde vivesse muito a sua vontade e lhe agradeceriam com boas obras o trazer-me” (FIGUEIRA, 1608: 133).

Para evitar a fragmentação da aldeia, Cobra azul ainda faria mais um discurso. Vejamos:

O pai ficou perturbadíssimo com ver contra si o filho por minha parte, e todo aquele dia esteve brusco e empeçonhendo-se para o dia seguinte mostrar o veneno; levantando-se de madrugada, e despertando todos começa a dizer: “ide vos outros ide e levai o Abará que ele vos irá vender e distribuir a seus parentes e serei todos escravos e vos outros que viestes com ele de Caeté, agora passareis de largo por defronte de vossas casa e com saudades desejareis de chegar para onde vos ele vender” e falando por ironia, dizia “e eu que não sei o que faço me ficarei aqui perdido e miserável”, dando-se por superior no saber a todos os mais que eram néscios em se entregarem ao cativo vindo comigo (FIGUEIRA, 1608: 133).

Parte da aldeia acabou se fragmentando, mas alguns dias depois, após um “feiticeiro”, sobrinho de Cobra Azul¹⁴⁵, desestimular novamente o *descimento* e após tupinambá de outras aldeias da região, talvez por estratégia, afirmarem que Jerônimo de Albuquerque havia ordenado que os tupinambá não abandonassem as suas terras, Luiz Figueira acabou por desistir, fazendo aldeia na região de Jaguaribe e a nomeando por Aldeia de São Lourenço (FIGUEIRA, 1608: 136). Não encontramos mais referências a Cobra Azul no Ceará. Ele teria migrado com o restante de sua aldeia para a Ilha do Maranhão, aparecendo novamente no relato do padre Claude d’Abbeville, quando um de seus filhos, Pedro¹⁴⁶, foi batizado (ABBEVILLE, 2008: 140).

Outro chefe bem representado por seus discursos no relato de Figueira é Diabo Grande, maior chefe tupinambá da Serra de Ibiapaba (FIGUEIRA, 1608; ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX; 2007; MORENO, 2011). Vejamos como o padre jesuíta descreveu o discurso:

[...] Ao dia seguinte de madrugada saiu pregando com grande fervor, dizendo entre outras coisas muitas que entrassem sempre todos na igreja aos dias santos, e senão que tudo o que naqueles dias plantassem se lhe havia de secar,

¹⁴⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 238.

¹⁴⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 191.

e que as mulheres tivessem cuidado de apagar o fogo indo fora para que não se queimassem as casas, e que fossem todos Filhos de Deus e de Nossa Senhora e não cressem as coisas de seus antepassados, mas só cressem as coisas que os padres lhe ensinassem, que Deus era o nosso criador e que logo no ventre de nossas mães fazia uns homens e outros mulheres afeiçoando-os para isso, que bem claro estava que nossos pais o não podia fazer (FIGUEIRA, 1608: 119).

A prática de discursar pelas primeiras horas da manhã se repete. Destaca-se também que, ao contrário dos discursos de Cobra Azul, a fala de Diabo Grande é proferida em benefício da aliança com o jesuíta. Assinala-se que, entretanto, a estratégia desse chefe vai se desvendando no decorrer do relato. Mesmo após a morte do padre Francisco Pinto e dos boatos de retaliação que foram propagados, o padre jesuíta havia convencido muitos a partirem em sua companhia. É quando Diabo Grande intervém:

Contudo isto queriam vir muitos mas como o Diabo Grande é sagaz, armou-lhe dois laços, um de medo outro de esperanças com que os prendeu a todos metendo-lhes em cabeça e traçando que iriam primeiro a dar nos tapuias assalto para vingarem a morte do padre e que fariam um presente dos cativos, aos quais como em triunfo fariam carregar os ossos do padre e os trariam ao padre grande, e finalmente serviriam para a igreja depois de fazer estas diligências e satisfação, nisto ficam mas não me parece que terá efeito (FIGUEIRA, 1608: 127).

No relato de Diogo de Campos Moreno, Diabo Grande usaria sua condição de *senhor da fala* de outra forma, pois – quase como um Montezuma¹⁴⁷ – evitou a todo custo a comunicação direta com portugueses. Primeiro, Jerônimo de Albuquerque, por intermédio dos tupinambá de Ibiapaba, pede que Diabo Grande “o viesse ver e ouvir sua fala”. Porém, o chefe prefere enviar um de seus filhos em seu lugar, dizendo que, posteriormente, quando ele tornasse, faria “o que lhe mandassem em nome de sua Majestade, de quem era amigo, e dos brancos”. Como já não teriam mantimentos o suficiente sem ajuda de Ibiapaba e como Diabo Grande tinha recusado a vir ao seu chamado, Jerônimo de Albuquerque decide recuar com a primeira investida, no ano de 1612, e retorna a Pernambuco (MORENO, 2011: 35)

Quando Jerônimo de Albuquerque retorna ao Ceará, envia uma embaixada para que avisassem Diabo Grande de sua chegada com os portugueses, “para que descesse a vê-los e a

¹⁴⁷ Ao ser informado da presença dos europeus em suas terras e ao saber que Hernán Cortés se deslocava em sua direção, o imperador mexica tentava a todo custo evitar o encontro (CORTÉS, 2004). A respeito da estratégia de Montezuma, ver Tzvetan Todorov (2010). A respeito da condição de “senhor da fala” entre os tupinambá, uma aproximação com os povos mesoamericanos está na própria designação de chefe, *tlatoani*, que os mexicas herdaram dos toltecas: significava tanto “aquele que fala” quanto “aquele que comanda” (SOUSTELLE, 2002: 12).

dar o socorro que tinha prometido”. Mas esse novamente “se desculpava dizendo ser impossível de presente vir ouvir a fala de Albuquerque, nem dar-lhe gente para a Jornada”. O chefe mandava avisar que o motivo era “a falta de saúde, que todos os seus e ele tinham tal, que haviam queimado as casas e aldeias, e viviam no campo até se passar a contágio de aquele mal que os afligia” (MORENO, 2011: 51-52).

No relato de Yves d’Évreux temos indícios dos motivos que levaram ele a negar ajuda a Jerônimo de Albuquerque. Quando os franceses e os tupinambá da Ilha Grande foram combater os tremembé, descobriram a presença dos inimigos após notarem uma choupana com painéis portugueses que confirmavam boatos que a pouco lhes chegaram. O padre capuchinho não deixava de mencionar que “Jeropariçu, isto é, Diabo Grande, príncipe e rei de uma grande nação de canibais” era muito amigo dos franceses, e inimigo natural dos portugueses. Acrescentava que se os franceses quisessem se aliar a ele, com certeza ele se voltaria contra os portugueses, “por ser filho de um francês e uma índia” (2007: 144).

A julgar pela maneira como o padre Antônio Vieira depois se referiria a *Diabo Grande*¹⁴⁸ – o aproximando, a partir de um jogo de palavras, de *grande diabo* –, podemos supor que a estratégia de ficar entre os dois lados em conflito possibilitou um maior campo de ação aos tupinambá de Ibiapaba diante dos projetos colonizatórios europeus. Vejamos como Vieira narra a ida da Missão em Ibiapaba:

[...] Chegaram enfim à Serra de Ibiapaba onde viviam como acasteladas, três grandes povoações de índios tobajarás, debaixo do principal, Taguaibunuçu, que quer dizer Demônio Grande; e, verdadeiramente, se experimentou depois sempre nesta missão que residia ou presidiam naquele sitio não só algum demônio, senão grande demônio, pela grande força, grande astúcia, grande contumácia, com que sempre trabalhou, e ainda hoje trabalha, por impedir os frutos e progressos dela [da missão] (VIEIRA, 1904: 88 – acréscimos nossos)

No relato do padre Claude d’Abbeville destacam-se discursos dos chefes tupinambá que estariam propondo a manutenção da aliança com os franceses, coincidindo com a possibilidade de implantação do projeto colonial – monocultivo para exportação, expansão do cristianismo e defesa da terra –, como é o caso do discurso em que Japiçu ofereceu ao Sr. De Razilly, no qual o *espaço da experiência* era utilizado para destacar a violência dos portugueses e o *horizonte de expectativas* positivava a aliança. Vejamos:

¹⁴⁸ Devido à distância temporal entre os fatos relatados, ressalta-se a possibilidade de se tratar de um outro Diabo Grande, descendente do grande chefe de Ibiapaba.

“Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos aborrecer por não vermos chegar os guerreiros franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos perós, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra adentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras.

“Deus, porém, teve pena de nós e te mandou para cá, não como os naturais de Diepe, pobres marinheiros e negociantes, mas como um grande guerreiro trazendo consigo muitos outros bravos soldados para defender-nos e *Paí* e profetas para instruir na lei de Deus.

“Alcançarás grande fama entre as altas personalidades por terdes deixado um país tão belo como a França, tua mulher, teus filhos e todos os teus parentes, a fim de vieres habitar esta terra, a qual embora não seja tão bela como a tua, e não tenhas aqui todas as comodidades que poderias ter, te dará grande alegria [...].

“No que diz respeito às casas, fortalezas e outras obras manuais, nelas trabalharemos todos a fim de que sejas forte e poderoso contra todo o mundo; e contigo morreremos. Nossos filhos aprenderão a lei de Deus, vossas artes e ciências, e com o tempo se tornarão vossos iguais; haverá então alianças de parte a parte, de modo que já ninguém pensará que não somos franceses [...]” (ABBEVILLE, 2008: 86-87).

Mas o espaço da experiência também poderia ser utilizado nos discursos para questionar e até colocar em xeque a aliança, como é o caso do discurso de Momboré-uaçu:

“Vi a chegada dos perós em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os perós não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas para se defenderem e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários *Paí*. Mandaram vir os *Paí* e estes ergueram cruzeiros e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os *Paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região.

“Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar. Como os perós, não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. Nessa época, não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano, permanecendo entre nós somente durante quatro ou cinco luas. Regressáveis então a vosso país, levando os nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos.

“Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os perós fizeram o mesmo.

“Depois da chegada dos Paí, plantastes cruzeiros como os perós. Começais agora a instruir e batizar tal qual fizeram; dizeis que não podeis tomar nossas filhas senão por esposas e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os perós. Como estes, vós não quereis escravos, a princípio; agora pedis e os quereis como eles no fim. Não creio, entretanto, que tenhais o mesmo fito que os perós; aliás, isso não me atemoriza, pois velho como estou nada mais temo. Digo apenas simplesmente o que vi com meus olhos” (ABBEVILLE, 2008: 156-157).

O uso do discurso para questionar a aliança com os franceses também é perceptível na narrativa de Yves d'Évreux, como ocorreu no episódio relacionado ao Capitão¹⁴⁹, meio-irmão de Cachorro Grande, que inicialmente teria dito que “desejava ser cristão, aprender a ler e a escrever, falar francês e fazer reverências”, requisitando ainda vestidos iguais aos que os padres realizavam o culto. Após a recusa, “ia a sua aldeia e voltava, até que espalhou pela Ilha o boato de que os franceses pretendiam escravizar os tupinambá e por isso deviam abandonar a Ilha”. Muitos teriam se mudado para outras aldeias de onde pudessem fugir com mais facilidade caso fosse necessário (ÉVREUX, 2007: 32-33)¹⁵⁰. Vejamos como o capuchinho relata o discurso do Capitão:

Principiou visitando as aldeias da Ilha, onde desconfiava haver desafetos dos franceses, e aí nas cabanas e nas carbet, costumava, batendo fortes palmadas nas coxas, arengar assim – Ché, Ché, Ché, aua-etê, Ché, Ché, Ché, Pagy Uaçu. Ché, Ché, Ché, Aiuka país etc. Isso quer dizer: “Eu, eu, eu sou furioso e valente. Eu, eu, eu sou grande feiticeiro. Fui eu, fui eu, fui eu que matei os padres etc. Fiz morrer o padre que está enterrado em Yuiet, onde mora o Pagy Uaçu, o grande Padre a quem enviei todos os males que ele tem sofrido, e a quem matarei como o outro. Atormentarei os franceses com moléstias, e lhes darei tantos bichos nos pés e nas pernas que eles se verão obrigados a regressar à sua pátria. Farei morrer suas plantações e assim morrerão de fome. Com eles morei, com ele muitas vezes comi, e vi o que praticavam quando serviam

¹⁴⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 58.

¹⁵⁰ Possivelmente, tais aldeias situavam-se na região que depois de constituiria Taiacu-Quarantim, devido a facilidade de movimento entre a ilha e o continente, conforme atentariam o mesmo Yves d'Évreux (2007) e também José de Moraes (1860).

Tupã, e reconheci que nada sabiam comparados conosco, outros pajés, feiticeiros. Por isso não devemos temê-los; saíamos, quero caminhar na frente, porque sou forte e valente” (ÉVREUX, 2007: 33).

Com a presença dos portugueses, a característica de senhor da fala também era utilizada no *discurso escrito*, como é o caso de duas cartas enviadas pelo chefe Antônio da Costa Marapirão, onde tal como os discursos de Momboré e Capitão, a preocupação da escravização dos tupinambá voltava a surgir. Na primeira carta, após mencionar os problemas ocasionados com alianças entre os tabajaras do Ceará e os holandeses, esse chefe argumenta que em sua aldeia, diante de tanta gente tornada escrava pelos portugueses, havia poucos moradores para ele conservar, pois era muito “arraigada esta posse de os tratarem como cativos”. E concluía que “este governo carece de homem prático nestas conquistas que nos ouça e fale sem intérpretes, e que conheça nossas naturezas e que nos administre justiça, tanto para nos premiar, como para nos castigar”¹⁵¹.

Na segunda carta, assinada por mais outros catorze principais, Marapirão volta a dizer que estão sendo tratados piores do que escravos. Os chefes estariam sendo obrigados a ir ao Sertão dar guerra aos inimigos para que servissem de escravos para os portugueses, “com que se encham de fazenda e dinheiro e nos padecendo mil misérias e penúrias”. E quando voltavam do Sertão não podiam descansar, pois “somos logo ocupados em lavouras de tabacos, canas e roçarias”. E novamente os chefes reivindicavam um governador que compreendesse sua língua e que “vivamos como forros que somos e não como cativos”¹⁵².

A comunicação entre chefes tupinambá e Lisboa fica evidenciada por estas cartas, que deviam ser ainda mais frequentes dentro do próprio Maranhão. É o que sugere, anos depois, o padre Antônio Vieira ao fazer relato da missão de Ibiapaba:

Eram dez índios os da serra, que acompanhavam a Francisco¹⁵³, dos quais *o que vinha por maior*¹⁵⁴ *apresentou aos padres as cartas que trazia de todos os principais*, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera para que nos rios, que passam a nado, se não molhassem. *Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da índia* (VIEIRA, 1904: 99 – grifos nossos)

¹⁵¹ AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 75.

¹⁵² AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76.

¹⁵³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 100.

¹⁵⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 205.

Como se pode perceber, dominar o discurso do outro era fundamental nas relações que se estabeleciam entre tupinambá e europeus. Um dos motivos para o padre Figueira – que depois escreveria uma obra a respeito da língua tupi (FIGUEIRA, 1687) – não conseguir estabelecer relações com o chefe Cobra Azul era não saber ainda falar bem o idioma. As duas cartas enviadas por António da Costa Marapirão também evidenciam a necessidade do bom conhecimento do idioma dos tupi. E as cartas dos dez *senhores da fala* de Ibiapaba confirmam o quanto as alianças eram asseguradas também pelo discurso escrito.

Porém, para além da característica de *fazedor da paz*, o discurso escrito também poderia ser utilizado para fomentar a guerra, como ocorreu no caso de Amaro¹⁵⁵. Bernardo Pereira Berredo narra que esse tupinambá “mui industrioso”, que teria sido criado pelos padres da Companhia de Jesus e seria “muito apaixonado pelos franceses”, utilizou-se de cartas que Francisco Caldeira mandara despachar para Jerônimo de Albuquerque a fim de fomentar um levante contra os portugueses. Vejamos como Berredo relata:

[Amaro] tomou, e abriu as cartas, e fingindo que as sabia ler, asseverou diante dos principais: Que o assunto delas se reduzia, a que todos os tupinambás ficassem escravos; execução, que tardaria só enquanto se não entregassem ao capitão-mor. O que suposto, vissem eles o que determinavam, se não queriam concorrer para a desgraça última de sua nação, quando para fugir-lhe tinham desamparado nas terras do Brasil os domicílios de que eram senhores, com a sucessão de tantas idades, injustissimamente perseguidos da mesma tirania portuguesa (BERREDO, 1988: 120)

A respeito do episódio de Amaro, que teria sido o estopim para um levante tupinambá contra os portugueses, uma carta de Manoel Soares de Almeida enviada para o rei Felipe II oferece outra interpretação. Acompanhemos o depoimento de uma testemunha:

[Manoel Dias Gutierrez diz que] quando veio do dito Sertão que eram todos mortos os soldados que na guerra estavam, por se haver levantado o gentio, por um negro que chamavam Amaro, que estava no distrito do Cumã. E que achara o dito negro Amaro uma carta que desta Capitania do grão Pará levavam uns brancos que daqui iam e que o dito índio Amaro dissera ao dito gentio do Cumã que sabia ler. Era a carta que mandava o Capitão mor Francisco Caldeira na qual mandava dizer ao Capitão mor Jerônimo de Albuquerque que viesse dando e cativando no gentio do dito distrito e Capitania [...]. E que não querendo crer o dito gentio do dito distrito o que o dito Amaro dizia o foram perguntar a sua mulher¹⁵⁶. E dizendo ela que era verdade o que seu marido dizia mataram os brancos [...] e depois foram matar os do dito presídio do Cumã¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 12.

¹⁵⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 223.

¹⁵⁷ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8.

A informação contida na carta sugere que Amaro vinha de Pernambuco, teria aprendido a ler com padres portugueses e que teria sido preso e acoitado e, vendo-se agravado por isso, teria revelado o conteúdo da carta aos principais de Cumã¹⁵⁸.

Ainda a respeito do motim, o *auto de culpas* mandado fazer pelo capitão Bento Maciel Parente em 1619 contra um chefe tupinambá evidencia outra estratégia oratória dos *senhores da fala*. Diferente das falas públicas que ocorriam tanto nas chamadas *assembleias* ou *conselhos de anciãos* – como são os casos de Japiáçu e Momboré-uaçu – quanto nos discursos que os chefes realizavam individualmente nas primeiras horas da manhã ou quando visitavam uma aldeia – como o caso de Cobra Azul e do Capitão –, diante das circunstâncias encetadas após a Conquista do Maranhão, os dotes oratórios poderiam ser utilizados em *assembleias privadas*. E o chefe tupinambá Cachorro Grande teria feito uso constante delas.

Antigo aliado dos franceses, Cachorro Grande foi responsável por sedimentar as alianças a partir de embaixada enviada à Cumã em 1612 (ABBEVILLE, 2008: 164)¹⁵⁹. Ele teria aproveitado essas relações para estabelecer laços de amizade – experiência que seria utilizada para planejar um levante contra os portugueses, cujo episódio de Amaro fora o estopim. Vejamos algumas partes do documento:

Jaguoara baior andava induzindo como cabeça de motins e traições como costuma fazer como useiro de vezeiro que é e nos tais casos [...]. Como he notório a todos os índios principais de Pernambuco que em nossa companhia vem [...] com todos os mais seus *filhos os quais levava ao mato e lá lhe fazia praticas secretas*. [...] No levantamento que ora houve nestas partes *ele foi um dos principais cabeças e andou pelas aldeias do Cumã e Caité consultando o dito levantamento como foi público e notório*. E a quão novamente o queria fazer dizendo que aqui vinham os valentes e que acabando estes logo ficavam livres de nós porquanto no Maranhão [...].

E também o depoimento de outra testemunha:

[Dizia que] era verdade o dito Jaguoara baior levar os ditos índios principais ao mato e lhe fazer praticas secretas sendo pessoa de suspeita dando lhe dádivas [...]. Levou o dito Jaguoara baior com índio ao mato ao índio principal por nome Amocoassu¹⁶⁰, e depois de falar com ele os segredos que lhe pareceu, o mandou falar e fazer perguntas ao dito selvagem que no rancho do dito capitão estava em segredo, e outro si disse ele testemunha que era verdade

¹⁵⁸ A respeito de Amaro, ver Alírio Carvalho Cardoso (2002).

¹⁵⁹ Nas embaixadas enviadas pelos franceses, nomes como Zorobabé de Tapuitapera e Cardo Vermelho (Caruatá-pirã) de Cumã já apareciam e vão se repetir nesse *auto das culpas* efetuado a mando de Bento Maciel Parente.

¹⁶⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 223

que o dito índio Jaguara baior andara pelas partes do Caeté e Cuma fazendo praticas sobre o levantamento que [há] nestas partes e no Maranhão¹⁶¹.

Tais depoimentos se repetem ao longo do documento. Cachorro Grande, assim como fizera seu parente Capitão, ia de uma aldeia a outra entre a Ilha, Cumã e Tapuitapera, reunia-se secretamente (nos matos) com determinados chefes e filhos de chefes, oferecia *dádivas* e fazia *práticas secretas*. O objetivo era fomentar um levante contra a dominação portuguesa. Continuemos com as observações acerca do *senhor da fala*.

A partir das referências até aqui relacionadas, podemos perceber variadas práticas que acompanhavam o discurso dos chefes, bem como o que se esperavam deles. Nos conselhos de anciãos, os morubixabas se posicionavam no centro da aldeia (ou da casa grande). Ficavam ao seu redor, primeiramente, os outros chefes e, depois, os demais participantes (ABBEVILLE, 2008: 85). Pode-se dizer que a fonte de poder de um chefe, nesse momento, era ser escutado por todos (ÉVREUX, 2007: 53).

A prática relatada por Luiz Figueira na qual Cobra Azul “ao dia seguinte de madrugada, começa a falar alto que todos o ouvissem” (FIGUEIRA, 1608: 32) é explicada por Yves d’Évreux:

Se algo de novo acontece, o Soberano Principal de toda a província avisa os Principais das aldeias sobre o ocorrido, e estes comunicam aos Principais das cabanas, e estes aos outros. Se não há nada além do corriqueiro, o Principal da aldeia ordena, à noite, no *Carbet*, aquilo que deve ser feito no dia seguinte. Os Principais das Cabanas levantam-se pela manhã antes dos outros, e cada um em sua cabana, percorre-a duas a três vezes de uma ponta a outra, declarando a todos em voz alta o que deve ser feito. Cada chefe de família dispõe sua gente para o trabalho (ÉVREUX, 2007: 104-105).

No momento do discurso, a fala era pronunciada “com emoção integral de seus corpos, batendo-se nas nádegas e no peito tanto quanto eles podem bater em cada momento de sua fala”. E os chefes insistiam na suspensão da voz para “levar-nos a compreender e escutar melhor o que dizem” (ÉVREUX, 2007: 111). E assim também acontecia quando um grande guerreiro falecia. O principal, depois de muitas lamentações, fazia um “grande discurso muito comovente”, assim, “batendo muitas vezes no peito e nas coxas”, contava as façanhas e proezas do morto (ÉVREUX, 2007: 132)¹⁶².

¹⁶¹ AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 14 (Acréscimos nossos).

¹⁶² As lamentações, acrescenta José de Moraes, eram um contínuo choro por espaço de três dias que eles chamam de *capiro* (1860: 88).

Assim, pode-se perceber que o discurso de um chefe era antecedido por palavras de ordem e por gestos. E costumava também ser acompanhado pela presença do cachimbo de *petun*, que funcionava, nestes casos, como um bem de distinção social, aparecendo nas narrativas em companhia dos chefes tupinambá, antecedendo, os discursos. Antes de deliberar sobre qualquer coisa, e fumam e bebem à vontade, escrevia d'Abbeville (2008: 309). Assim, Lagartixa Espalmada¹⁶³, antes de iniciar diálogo com Luiz Figueira, acendeu “a palma em que trazia o fumo para beber”, oferecendo também ao padre, que recusou (1608: 136). Vejamos como o padre Yves d'Évreux prepara o cenário para receber Pacamão:

Mandei logo armar-lhe uma rede de algodão bem alva, onde acomodou-se pedindo a um dos companheiros o seu cachimbo de *Petum*, que ele logo lhe entregou aceso. Depois de ter tomado três ou quatro cachimbadas, exalando o fumo pelas ventas, começou a falar-me grave e pausadamente, estando eu defronte dele noutra rede (2007: 321).

Prossigamos com as considerações de Claude d'Abbeville:

Depois de aceso um grande fogo, *utilizando à guisa de candeia para fumar*, [os chefes] armam suas redes de algodão e, deitados *cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar*, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acordo com as instruções do principal em geral seguidas à risca (2008: 346 – inserções e grifos nossos).

Yves d'Évreux argumenta que os tupinambá acreditavam que a erva e a fumaça do *Petun* os tornavam sensatos, judiciosos e eloquentes. Vejamos o que esse padre franciscano diz a respeito dessa crença:

Não me parece que essa opinião seja tão supersticiosa, porque há nela uma razão natural: eu mesmo a experimentei, e reconheci que a sua fumaça desanuvia o entendimento, dissipando os vapores dos órgãos do cérebro, fortalece a voz secando a umidade e esgarços da boca, permitindo assim facilidade à língua para bem exercer suas funções (2007: 117).

Por isso, concluía Yves d'Évreux, os chefes tupinambá jamais começavam algum discurso sem a companhia do cachimbo e do *petun*. Passemos para a próxima característica.

¹⁶³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 145.

2.4.3 Muitas esposas

A pluralidade de esposas era outra característica perceptível nas narrativas. Quando um tupinambá é polígamo, trata-se sempre de um principal ou, ao menos, de alguém que busca alcançar a condição de chefia¹⁶⁴. Claude d'Abbeville observa que somente os chefes possuíam grande número de mulheres. A maioria dos homens se contentaria com apenas uma mulher, e “somente a fim de ganhar certo prestígio tomam muitas mulheres; são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais das aldeias” (ABBEVILLE, 2008: 300). Em outro momento, confirma novamente: o principal tupinambá era, geralmente, quem possuía “maior número de mulheres” (ABBEVILLE, 2008: 345). O mesmo afirma José de Moraes, para quem deveria se mudar o “repugnante” costume e “deixarem as muitas mulheres com que os Índios Principais são casados” (1860: 307).

Luiz Figueira mencionava duas mulheres para Cobra Azul. E se o padre não tivesse interferido e proibido o casamento, haveria uma terceira esposa advinda da região de Ibiapaba (1608: 130-131). O padre Yves d'Évreux, quando visitou Thion, já referido chefe do Mearim, foi conduzido por “uma de suas mulheres” (2007: 63). Já um pajé de Tapuitapera¹⁶⁵ dizia que “nunca fui muito mau, nunca me agradaram as carnificinas dos nossos escravos. Nunca roubei as mulheres dos outros, contentava-me com as minhas” (2007: 336).

Seguindo a narrativa de d'Évreux, em outra ocasião, o também já mencionado Cachorro Grande, principal da Aldeia *Eucatu* na Ilha Grande do Maranhão, justificava que deveria ter uma mulher francesa. Acompanhemos o discurso desse chefe tupinambá:

Levantando-se então, ele, que era o Principal no meio de um grupo em que me achava, batendo nas nádegas com quanta força tinha, disse: *Aça-uçu, Kugnan Karaibi, Aça-uçu seta, etc.* “Amo uma mulher francesa com todo o meu coração, amo-a extremosamente”. Respondeu o *Cachorro Grande*, também principal: “Prometeram-me uma mulher francesa, que desposarei pela mão dos padres, e me farei cristão como fiz meu filho Louis Coquet, e quero ter em pouco tempo um filho legítimo. Minha primeira mulher está velha, e por isso não precisa mais de marido, e as outras oito, ainda moças, as darei por esposas a meus parentes, e ficarei só com a mulher de França, e minha velha mulher para nos servir”. Faziam outros discursos iguais em suas *casas-grandes* e na minha casa (ÉVREUX: 2007: 227).

¹⁶⁴ Entre os cronistas do século XVI que pontuaram essas características, Jean de Lery (2007), André Thevet (1978), Gabriel Soares de Souza (1987), Hans Staden (2009), Pe. Manoel da Nóbrega (1955), Pe. José de Anchieta (1933), Frei Vicente do Salvador (2010). Entre os pesquisadores, Pierre Clastres (2011; 2013), Florestan Fernandes (1989), Carlos Fausto (1992; 2010), Renato Sztutman (2012), André Prous (1993).

¹⁶⁵ Maretin, Martin François. Apêndice 1. Tabela 15: Número 168.

Nove mulheres era o número de esposas de Cachorro Grande. Já Maretin, o pajé referido a pouco, depois de batizado com o nome de Martins François, prometeu a Yves d'Évreux que, como condição para ser batizado, escolheria “uma das suas três mulheres, com certeza a mãe do seu filho, se ela quisesse ser cristã como ele”. As outras, ao invés de fazer como Cachorro Grande e oferecê-las como esposas aos parentes, para o agrado do padre – e talvez mais ainda para o seu –, as conservaria como *servas* (ÉVREUX 2007: 244).

Já Pacamão, chefe pajé e mais importante principal tupinambá de Cumã, quando foi visitar o padre Yves d'Évreux, apareceu carregado por uma de suas mulheres, “a mais forte e vigorosa”. Conta-nos o mesmo padre que o número de mulheres de Pacamão chegava a trinta (ÉVREUX, 2007: 321).

Aliás, embora o motim tupinambá iniciado em Cumã tenha estourado após a ação de Amaro e, antes, devido à estratégia de Cachorro Grande, entre os motivos para o levante, está o fato de duas das mulheres de Pacamão terem sido levadas pelos portugueses¹⁶⁶.

Tabela 5. Muitas esposas

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Poligamia	(Salvador)	
	97; 98; 99; 107; 384	
	(Figueira 1608)	
	117; 130-131	
	(Abbeville)	
	91-92; 136-137; 137; 178-179; 180; 300; 345; 389-390	
	(Évreux)	
	63; 137-138; 227; 239; 240; 244; 284; 321; 336	
	(Vieira)	
	119; 138	54
	(Bettendorff)	
	79; 142; 143; 176; 194; 195; 196; 212; 225; 305; 523; 761	
	(Moraes v.1)	
	83; 90-91; 93; 307; 395; 419; 427; 429; 431; 470; 475	
	(ABN: 1904)	
	269; 271-272; 274; 334	
	(Manuscritos)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)	

Fonte: o próprio autor (2017).

¹⁶⁶ Capítulos que o capitão Bento Maciel Parente apresenta contra ho capitão Jerônimo d'Albuquerque e seus filhos. 12 de novembro de 1618. Studart, 1904, v.1. In Correa (2011).

No decorrer do tempo do contato, falando a respeito das muitas esposas dos chefes de Ibiapaba, o padre Antônio Vieira escreve que “entre todos estes, só um velho houve, que de si pediu aos padres que o casassem para sair de mau estado”. Em relação ao restante dos principais, mesmo sendo todos cristãos, nenhum “era casado em face da Igreja, nem o quiseram nunca ser, por mais que os padres os admoestavam; e todos, além da que chamavam mulher, tinham a casa cheia de concubinas” (1904: 119).

Quando Antônio da Costa Marapirão e Alexandre de Souza¹⁶⁷ buscavam reconhecimento em Lisboa, o mesmo padre Antônio Vieira argumentava, entre outras coisas, que os dois viviam amancebados. No caso de Alexandre Souza, que ele é mais específico, depois de fugir de Pernambuco com uma mulher casada, que lhe foi tirada no meio da viagem, ele passou a morar na Ilha casado com três irmãs¹⁶⁸.

O principal Simão¹⁶⁹, de Ibiapaba, depois de “dar muita moléstia em seu amancebamento aos padres missionários”, acabou remetido “preso em grilhões para a cidade de Castela (digo de Pernambuco), para assim apartá-lo da manceba, e tirar da aldeia o grande escândalo que dava a todos com essa má vida”, escrevia João Filipe Bettendorff (2010: 142-143). E o padre Antônio Vieira faria o mesmo com Lopo de Souza Copaúba¹⁷⁰, chefe da Aldeia do Maracanã: também seria enviado preso para apartá-lo do amancebamento (BETTENDORFF, 2010: 212).

Embora não se trate de um tupinambá, julgamos interessante mencionar que, ainda a respeito da poligamia, o mesmo padre também menciona o principal Marmorini¹⁷¹, “que vinha em uma canoa grande remada por quantidade de mulheres, trazendo um só índio criado seu consigo”. Como depois ficaram sabendo, o chefe veio fugindo, pois julgava que os “padres iam tirar-lhe as suas mulheres, filhos e filhas, e que os haviam de açoitar e maltratar” (BETTENDORFF, 2010: 523).

E cena se repete, e desta vez com os tupi. José de Moraes descreve a viagem que os padres fizeram à aldeia dos tocantim, quando, no caminho, encontraram com um principal. Acompanhemos:

¹⁶⁷ Apêndice 1. Tabela 15: Número 8.

¹⁶⁸ AHU-ACL-CU-009, Cx. 4, D.451.

¹⁶⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 268.

¹⁷⁰ Apêndice 1. Tabela 15: Número 148.

¹⁷¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 157.

[Vinha na canoa] um Índio principal da aldeia dos Tocantins [...], o qual em outra canoa trazia suas mulheres, que eram sete ou oito, e ele cristão dos que até agora usavam por cá; e porque tinha já notícia, que nesta tropa vinham pais Abúnas (*hoc est*) Padres de vestido preto, que assim nos chamam, deixou a canoa das mulheres metida no mato, temeroso de que lhe as tirássemos, com se vai fazendo a todos (MORAES, 1860: 270).

Servas, concubinas, mancebas, outras mulheres e esposas – eis alguns dos nomes que poderiam ser dados para justificar as *muitas esposas* dos chefes. Prossigamos.

2.4.4 Guerreiro experiente

Uma das principais características dos chefes tupinambá estava relacionada à guerra – o próprio nome *tupinambá* teria se originado pelo fato de serem eles “considerados os mais valentes e os maiores guerreiros” (ABBEVILLE, 2008: 281). Podemos dizer que só alguém que obtivesse consecutivos sucessos na guerra poderia almejar a condição de principal¹⁷². Os observadores que utilizamos na pesquisa tendem muitas vezes a utilizar o termo *guerreiro* juntamente com o de *chefe* ou *principal*, acompanhados com adjetivações como valente, corajoso, vingador e forte.

Yves d'Évreux, ao mencionar que Farinha Grossa, principal tupinambá do Mearim, era alegre e muito inclinado ao cristianismo, não deixava de dizer que era também “homem valente na guerra”. Vejamos a narrativa:

[Ele] dizia com orgulho: “Se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para meu prazer uns após outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra. E de que serviria matá-los todos de uma só vez quando não havia quem os comesse?” (2007: 38-39).

Já o padre Luiz Figueira dizia que a arrogância de Cobra Azul advinha de sua valentia (1608: 228). Em relação ao principal Lagartixa Espalmada, depois de algum tempo evitando contato direto com esse padre – por motivos que ainda vamos tratar – veio ao seu encontro com outros atributos ligados à guerra: “com um maço de flechas e seu arco na mão, e ele todo almagrado com urucum e depois de nos saudarmos a primeira coisa que me disse foi que não

¹⁷² Entre os cronistas do século XVI que pontuaram essas características, Jean de Lery (2007), André Thevet (1978), Gabriel Soares de Souza (1987), Hans Staden (2009), Pe. Manoel da Nóbrega (1955), Pe. José de Anchieta (1933). Américo Vespúcio (2003), Antonio knivet (1878), Frei Vicente do Salvador (2010). Entre os pesquisadores, Pierre Clastres (2011; 2013), Florestan Fernandes (1989), Carlos Fausto (1992; 2010), Renato Sztutman (2012), André Prous (1993).

me perturbasse por lhe ver as flechas na mão, que o seu costume era trazê-las sempre” (1608: 136).

E depois desse encontro, na noite do mesmo dia, em meio a um conselho de anciãos, Lagartixa Espalmada, em seu discurso, torna a falar sobre o fato de não ter vindo logo falar com o padre e chama para si a representação do guerreiro como vingador. Vejamos:

Aquele mesmo dia à noite, estando os principais todos em terreiro praticando como costumam, sai ele de casa e em alta voz começa a falar desta maneira com os parentes: “Não sabeis vós que sou o vingador mor, que ninguém me fez coisa que me não pagasse, que me vinguei dos tapuias e dos mais contrários de todas as mortes dos meus, pois quem é agora o que por detrás anda murmurando de mim dizendo que me ausentei por não ver o padre, quem isto diz mente e quem me fez a mim sair dos matos por ventura a vós outros é grande falsidade, por amor do padre saí eu a pouco e estou hoje sem nenhum temor, ora isto baste que sois todos umas mulheres”. Ouviram todos mas ninguém falou palavra (FIGUEIRA: 1608: 137).

A pintura do corpo – desta vez de jenipapo ao invés de urucum – associada à guerra volta aparecer, desta vez relacionada a Martim Soares, capitão do Ceará, no tempo em que formava alianças com o principal Jacauná¹⁷³. Vejamos:

Sucedendo, para confirmação deste bom princípio, que tomou o dito Martim Soares um navio holandês com ajuda dos índios, indo ele nu entre eles, e tingido de jimpapo, que faz a carne como negro de Guiné, matando em terra e no dito navio 42 homens, ficando senhores da nau e do que tinha em si de mantimentos, armas, e artilharia, e munições (MORENO, 2011: 33).

Para além da pintura corporal, a guerra estava simbolizada também na maneira como os tupinambá utilizavam seus apetrechos, como se refere o padre Yves d’Évreux, ao perguntar a um tupinambá por que se enfeitavam com penas de avestruz:

Quis saber por intermédio do meu intérprete por que traziam sobre os rins estas penas de avestruz. Responderam-me que seus pais lhes deixaram este costume para ensinar-lhes como deviam proceder na guerra, imitando o avestruz, pois quando ele se sente mais forte ataca atrevidamente o seu perseguidor, e quando mais fraco abre as asas, levanta voo arremessando com os pés areia e pedras nos inimigos (ÉVREUX, 2007: 26).

Ao referir-se a Uirapuitã – Pau-Brasil – esse mesmo padre o trata como um “*guerreiro Principal* da Ilha do Maranhão” (Idem, 2007: 52). Já Claude d’Abbeville o descreve como “um grande guerreiro muito amigo dos franceses” (2008: 190). Quando os franceses enviaram embaixada à sua Aldeia, Timbuba, não pararam, pois “verificamos que o chefe do lugar partira

¹⁷³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 126.

para a guerra antes de nossa chegada ao Maranhão” (ABBEVILLE, 2008: 131). E “ao regressar da guerra”, relata Yves d’Évreux, “trouxe consigo alguns escravos, um dos quais procurou escapar, porém, sendo apanhado, foram as velhas ao seu encontro batendo na boca com as mãos, e dizendo: ‘É nosso, entregai-o, é necessário que seja comido’” (2007: 52).

Em outro momento, o mesmo padre capuchinho afirma que uma das maiores paixões dos tupinambá é a de se destacar como grande guerreiro (ÉVREUX, 2007: 110), e “entre tantas ficções” a respeito desses povos, “saiu somente certo o de serem na realidade, e por natureza guerreiros” (MORAES, 1860: 389). Nesse sentido, o já referido pajé principal de Tapuitapera argumentaria que “minhas feitiçarias concorreram menos para granjear autoridade do que muitas vezes manifestei na guerra” (ÉVREUX, 2007: 336).

Relata Yves d’Évreux, que quando os tupinambá foram atacados pelos tremembé, o exército formado para vingar os mortos era conduzido pelo próprio Japiáçu, principal chefia da aliança com os franceses (2007: 145). No mesmo sentido, Claude d’Abbeville (2008: 309) afirma que os chefes tupinambá são escolhidos entre os mais hábeis e valentes na guerra. E ao tratar das leis e do governo entre os tupinambá, o padre pontua novamente que o chefe é, em geral, “o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou maior número de inimigos” e, complementando a caracterização geral, “o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças ao seu valor próprio, é o chefe de todos, o principal” (ABBEVILLE, 2008: 345). E quando esse cronista faz referência à embaixada enviada a Cumã, não deixa de mencionar que o chefe Caruatá-Pirã¹⁷⁴ teve acolhimento especial devido à “autoridade que era grande” e por causa da “valentia e de suas proezas” (ABBEVILLE, 2008: 164).

Esse cronista também faz alusão a uma guerra sangrenta cujo referido chefe voltara vitorioso e cheio de prestígio, com direito à entrada honrosa na aldeia (ABBEVILLE, 2008: 165). E Japiáçu, quando se defendia por ter mandado matar uma escrava, termina a sua defesa dizendo que a experiência que ele tinha como guerreiro vitorioso na defesa de seu povo deveria servir para que fosse perdoado (ABBEVILLE, 2008: 182).

O já mencionado Marapirão, quando dirige-se à Corte de Lisboa para requisitar a mercê do hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo e a provisão de Principal da aldeia de Conjupe na Ilha Grande, sua principal justificativa para os títulos eram os serviços prestados na Guerra

¹⁷⁴ Cardo Vermelho. Apêndice 1. Tabela 15: Número 69.

contra os Holandeses, nas quais ele e seu pai, Marcos da Costa¹⁷⁵, vieram “servindo a Coroa com grande risco de sua vida no decurso de muitos anos”, tempo em que ele achava-se em “todas as ocasiões de guerra que se houveram naquele Estado, matando, ferindo e fazendo fugir a muitos inimigos com satisfação e valor”¹⁷⁶.

O padre d’Abbeville ainda argumenta que os tupinambá julgavam-se “tanto mais gloriosos quanto o número de homens que mataram na guerra e de inimigos que comeram”. Em todos os empreendimentos, os tupinambá guiavam-se pelos “conselhos dos antigos que em seu tempo se mostraram valentes na guerra” (ABBEVILLE, 2008: 308-309).

No imaginário comum dos tupinambá – e depois veremos como isso se processava ao longo da vida dos indivíduos – o chefe era aquele que caminhava à frente em um combate, como fizeram os principais aos quais se pediam, em 1646, mercê do Hábito de Cristo por eles “se acharem em todas as ocasiões de guerra, assim na campanha, como fora dela, sendo muito vigilantes; em todas as batarias, assaltos, emboscadas *sendo sempre os dianteiros*”¹⁷⁷.

Assim também seria Mandioca Puba, algumas décadas antes, no tempo da Conquista. Os tupinambá da Ilha, seguindo uma lógica tradicional, atacaram um grupo de tupinambá que vinha junto com Jerônimo de Albuquerque. No ato, teriam despedaçado quatro moças, matando também um índio e raptando algumas mulheres e crianças, entre elas a esposa e os filhos do referido chefe. O grupo de tupinambá da ilha já ia voltando para as suas canoas quando se notou a investida. Vejamos a narrativa:

Tocou-se arma, e acudiu a gente com tal presteza que não somente lhes tiraram o que tomado tinham, mas pelo valor de um principal de nação tabajar, chamado o Mandiocapuá, o qual sentiu que lhe levavam sua mulher¹⁷⁸ e um filho cativos, correu com tal ligeireza que foi forçoso arremeter só a todos os contrários, dos quais matando dois, pôs os demais em tal desordem que, quando chegaram os que vinham com ele, assim portugueses como índios, já tinha rendido a canoa e preso o capitão dela, e sua mulher e filhos livres (MORENO, 2011: 62; BERREDO, 1988: 81).

Mandioca Puba, que depois da Conquista se tornou chefe da aldeia de Pacuriube, apareceria mais duas vezes na documentação consultada. Uma, ao organizar um motim com os chefes das aldeias de Turu e Moxibuba, até ser preso por Bento Maciel Parente¹⁷⁹. E outra, ao

¹⁷⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 166.

¹⁷⁶ AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268.

¹⁷⁷ AHU-ACL-CU-009, Cx. 2, D. 191 – grifos nossos.

¹⁷⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 232.

¹⁷⁹ AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 30.

requisitar a oficialização do título de Principal do Maranhão, tal como havia feito o governador do Brasil¹⁸⁰.

Tabela 6. Guerreiro Experiente

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Guerreiro experiente À frente da guerra	(Knivet) 268	96
	(Figueira 1608) 112-113; 113; 115; 121; 128; 128-129; 132; 132-133; 133; 134; 135; 135-136	
	(Abbeville) 86-87; 147; 164-165; 173; 180-182; 190; 289-290; 293; 308- 309; 309; 345; 372	
	(Évreux) 34; 38-39; 52-53; 63; 78; 95; 100; 110; 131; 136; 143-145; 147; 164; 180-182; 333-334; 336; 372;	
	(Moreno) 33; 43; 44-45; 61; 62; 70; 72; 77; 120	
	(Figueira 1631) 175; 175-176	
	(Vieira) 88	
	(Vasconcellos) 161	
	(Bettendorff) 78; 79; 177; 225; 265; 321; 322; 360; 485; 489; 745	
	(Berredo) 49; 72; 81; 127; 129	
	(Moraes v.1) 42; 86; 87; 235; 318; 389; 458	
	(Moraes v.2) 517; 519	
	(ABN: 1904) 256; 269; 271-272; 274	
	(Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.9)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.15)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.30)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, D. 191)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 268)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)	

Fonte: o próprio autor (2017).

¹⁸⁰ AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 79.

No decorrer do século XVII, outro chefe a se colocar na frente do combate e a se destacar como *guerreiro experiente* foi Caragatajuba¹⁸¹, desta vez nos combates contra os holandeses no Pará. Vejamos o que diz o padre Luiz Figueira:

Nesta ocasião se assinalaram alguns Índios muito, mostrando grande valor nas escaramuças, entre os quais um chamado Caragatajuba, Potiguar, do Rio Grande. Indo a um assalto, vendo 3 canoas dos Índios naturais, aliados com os Holandeses, toma a espada na boca, lança-se a nado, e as foi alagando uma a uma. E saindo em terra, às frechadas matou muitos deles (FIGUEIRA, 1631: 175).

Houve ainda outra ocasião em que esse mesmo chefe se destacou no combate, desta vez em uma tentativa de rapto. Vejamos:

Em outro encontro com os holandeses, viu este mesmo Índio um deles de bom jeito. Arremete a ele, para o trazer vivo nos braços, e sem dúvida o trouxera se lhe não acudiram outros 4 ou 5 holandeses que lho impediram às cutiladas, das quais todas se defendeu com uma rodela e com as mãos, ainda que com algumas cutiladas, se meteu por baixo de uns paus e ramos, e se livrou deles (FIGUEIRA, 1631: 175-176).

Em outro caso referente ao *guerreiro experiente*, uma tropa de portugueses vai da Ilha Grande até Ibiapaba para resgatar âmbar com os tupinambá tabajara. Como os soldados se recusavam a deixar a aldeia, os índios chamaram o já referenciado Dom Simão para pedir que a tropa deixasse a aldeia, porque os seus moradores “já não podiam sofrer as moléstias que lhes davam”. E caso se recusassem, Dom Simão dizia-se obrigado a retirá-los à força. Mas a tropa não só permaneceu na aldeia, como também mandou armar uma forca, ameaçando matar os tupinambá que não se aquietassem (BETTENDORFF, 2010: 224-225). Vejamos a continuidade da narrativa:

Movidos os tapuias com as práticas de Dom Simão, vieram com ele à aldeia, prepararam suas emboscadas, de noite, matando logo uns índios da companhia dos soldados, que acharam fora da aldeia, descuidados de uma tão inopinada traição e de repente, atirando com muita flecharia aos soldados e índios deles que na aldeia tinham ficado, e para maios os intimidarem puseram fogo em muitas casas, metendo tudo em confusão com os índios e estrondos de armas (BETTENDORFF, 2010: 225).

Como os soldados da tropa também mataram e feriram alguns do grupo de Dom Simão, ele acaba ordenando que os guerreiros que lhe acompanhavam se retirassem, mas apenas para atacarem com mais força no outro dia, pois viram que “as casas serviam de trincheira aos

¹⁸¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 60.

brancos para empregarem seus tiros com mais segurança e matarem sua gente”. E no segundo dia, o grupo de Dom Simão combinou os ataques com outra estratégia de combate, que “era em total ruína dos nossos se não se retirassem, porque eles impossibilitavam totalmente aos soldados e índios, que estavam fortificados, esperando a batalha”. Acompanhemos novamente a narrativa:

Enquanto uns estavam pelejando, outros com cinquenta machados estavam a toda a pressa derrubando árvores grossas com que impediam o caminho por onde a gente que ficava na aldeia ia buscar água, para que, impedindo assim o caminho, com mais segurança, se pusessem emboscados detrás das árvores derrubadas, para matarem e flecharem os que iam ao rio. Nesses apertos se retiraram os soldados da tropa, juntamente com os padres missionários, aos quais não pareceu bem ficarem por então, pelas alterações que tinham havido com Dom Simão, sobre o seu amancebamento e mau exemplo (BETTENDORFF, 2010: 226).

Ainda sobre o guerreiro experiente que vai à frente do combate, Bettendorff escreve sobre uma guerra contra os Tremembé – povo tupi ou tupinizado e inimigo dos tupinambá – na qual o já referido Midinapá ia à frente do combate. Vejamos a narrativa do confronto:

[...] puxaram os índios pelos arcos e flechas, de ambos os lados e houve uma luta muito grande em que se feriram uns aos outros e iam ajudando aos terembezinhos, parte mortos a flechadas dos índios da tropa, parte às pelouradas dos brancos, que com as suas armas de fogo faziam grande estrago; houve naquela ocasião um principal, já de muita idade, chamado Midinapá, o qual sentindo-se gravemente ferido se assentou sobre o chão, pelejando ainda com incrível valor e defendendo-se às flechadas até que um valoroso índio, chegando-se a ele com um terçado que levava às mãos lhe partiu a cabeça, e assim o acabou de matar (BETTENDORFF, 2010: 360)

Depois que mataram o chefe, a tropa dos portugueses conseguiu invadir a aldeia dos tremembé, provocando grande carnificina.

Outro caso relacionado à destreza no combate contado por esse padre, refere-se ao índio Bernardo¹⁸², da roça de Jaguarari, que foi surpreendido em um ataque. Vejamos:

[...] O qual tendo se metido pelo mato dentro com seu arco e flecha, descobriu uma espia dos bárbaros que, retirada por detrás de uma árvore, lhe atirou logo, e o havia de matar se não evitara destramente o tiro; com que foi-se o nosso Bernardo recuando pouco a pouco com seu arco e suas taquaras na mão até levar o bárbaro mais para fora do embosque das árvores, e então, fazendo-lhe testa, lhe atirou duas taquaradas que ele recebeu sem dano na rodela que levava, porém atirando-lhe tão distraidamente a última que lhe sobejava que levantando o bárbaro a rodela deu lugar de feri-lo pelo sovaco, com que calhou, dando gritos aos seus que lhe acudissem, e ao nosso Bernardo de se

¹⁸² Apêndice 1. Tabela 15: Número 43.

retirar para nossa gente, que estava na praia com o irmão, aos quais referiu todo o sucesso. Não foi necessário mais para os valentes maraguazes, que logo quiseram ir em sua companhia, em seguimento dos mais para os acabar a todos; foram com as armas pelo mato dentro, mas não acharam já ninguém senão o corpo morto do bárbaro, que o medo dos seus tinha feito desamparar até outra ocasião mais acomodada e segura (BETTENDORFF, 2010: 745-746).

2.4.5 Modelo Exemplar

Para além da característica dos chefes de sempre estarem à frente dos combates, eles também deveriam estar à frente dos trabalhos. Todo chefe tupinambá deveria ser um *modelo exemplar* para o restante da aldeia¹⁸³. Assim, o procurador de Marapirão, para conseguir os títulos buscados em Lisboa, além dos feitos alcançados na guerra, não deixava de mencionar que ele servia “como exemplo aos de sua nação para o imitarem, obrigando-os também com suas práticas”¹⁸⁴.

Quando a embaixada francesa chegou na aldeia de Maioba, na Ilha Grande, fora recebida “muito carinhosamente pelo principal que disse estar nos esperando há muito tempo, tanto assim que não deixara um só dia de ir à caça e de mandar caçar a fim de haver sempre pronta alguma coisa quando chegássemos”. Acompanhemos o relato:

Era esse homem um bom velho, e grande discursador, que vira todas as guerras contra os portugueses. Quando encontra ouvidos, mostra prazer em passar a noite discorrendo sobre os mais variados assuntos. *Apreciava-nos particularmente e mais do que todos se esforçou por construir nos um cabana e uma capela para celebração da missa, nisso trabalhando pessoalmente com grande entusiasmo e incentivando os outros a fazê-lo* (ABBEVILLE, 2008: 147 – grifos nossos).

Como se pode perceber, além das já referidas características do *homem velho, guerreiro experiente e senhor da fala*, o referido principal se colocava à frente dos trabalhos, incentivando o restante da aldeia. Sobre esse mesmo assunto, vejamos o que Yves d'Évreux relata a respeito dos trabalhos necessários para a construção do Forte:

¹⁸³ Característica criada a partir da nossa própria tipificação dos chefes tupinambá. Pode ser indiretamente perceptível em autores como Florestan Fernandes (1989), especialmente em suas considerações a respeito da necessária capacidade de trabalho dos chefes tupinambá. E também Pierre Clastres (2013) e Renato Sztutman (2012).

¹⁸⁴ AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268.

De todas as aldeias uma após outra vinham os selvagens com mulheres e crianças, trazendo víveres necessários para o tempo que calculavam demorar-se no trabalho, e sob as ordens dos seus principais, costume que observam em seus empreendimentos, *vindo esses chefes sempre à testa do grupo, como se a natureza os fizesse saber que o exemplo dos superiores anima infinitamente os inferiores* (ÉVREUX, 2007: 19 – grifos nossos).

E em Junipará, tão logo os franceses visitaram a aldeia, Jacupem¹⁸⁵ se prontificou que no dia seguinte ele mesmo iria “à mata cortar uma grande árvore para fazer a cruz a ser chantada em Junipará”, e que ele mesmo e seus filhos executariam os trabalhos para a feitura da cruz, “sem auxílio de mais ninguém; o que se fez de fato no dia seguinte” (ABBEVILLE, 2008: 117-118).

Em momento posterior, ao referir-se aos tupinambá do Mearim, o padre franciscano conta que “seus Principais trabalham tanto quanto os subordinados de menor representação” (ÉVREUX, 2007: 42). E ao perguntar ao principal Thion o porquê disso, ele obtém a seguinte resposta:

Os rapazes observam minhas ações e praticam o que eu faço; se eu ficasse deitado na rede a fumar o *petun*, eles não queriam fazer outra coisa; quando me veem ir para o campo com o machado no ombro e a foice na mão, ou tecer rede, eles se envergonham de nada fazer. Jamais me senti tão recompensado (ÉVREUX, 2007: 63).

O mesmo ocorria com o já referido chefe e pajé de Tapuitapera. Diz o padre capuchinho que esse chefe comandava os trabalhos de construção do forte, acompanhado por cerca de quatrocentos dos “seus companheiros para fazê-los trabalhar nas fortificações e regressar a seus lares depois de acabarem seu tempo revezando assim, e nunca menos de duzentos ou trezentos selvagens”. Vejamos o que diz o padre capuchinho:

Durante as horas de trabalho assentava-se ele junto aos franceses, e recomendava-lhes trabalhar bem. Fui vê-lo nessa lida, desculpou-se muito para comigo, por intermédio do seu intérprete, por não me ter vindo ver logo que chegou a ilha, por essas palavras: “Não te fui procurar, embora tivesse muito que conversar contigo, porém deve ser com vagar. Agora é preciso vigiar minha gente no trabalho, a fim de se empregar com ânimo na fortificação desta praça”. [...] Respondi que não achava isso ruim, e que estava contente por vê-lo assíduo no trabalho para que fossem bem feitas as trincheiras e fossos a fim de resistirem a seus inimigos (ÉVREUX, 2007: 233-234).

¹⁸⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 129.

Excetuando o referido episódio de Jacupem que, como ainda veremos, devido às circunstâncias daquele momento já não possuía grande capacidade de trabalho, pois havia perdido seus escravos e teve quase toda aldeia destruída após uma fragmentação incentivada por um *caraiíba*, esses relatos evidenciam que os chefes deveriam ter ao seu dispor ampla força de trabalho, que também seria utilizada em proveito tanto dos franceses quanto dos portugueses.

Tabela 7. Modelo Exemplar

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Modelo exemplar À frente dos trabalhos Capacidade de trabalho	(Figueira 1608)	
	107; 117	
	(Abbeville)	
	117-118; 147; 287	
	(Évreux)	
	19; 42; 63; 78; 321-323; 333-334	
	(Bettendorff)	
	55; 314	23
	(Moraes v.1)	
	98; 137; 385; 389; 392; 464	
	(ABN: 1904)	
	181	
	Manuscritos:	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, D. 191)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369)	

Fonte: o próprio autor (2017).

Exemplo disso está no período subsequente à Conquista. Luiz Figueira aproveitou da força de trabalho dos *vassalos* do chefe Gregório Mitagaia para edificar “o Colégio e ermida velha, que edificou à Nossa Senhora da Luz, todo de pedra e cal” (BETTENDORFF, 2010: 55). Esse chefe, que no tempo dos franceses casou-se com a filha do principal de Essauap (ÉVREUX, 2007: 277), foi criado pelos padres jesuítas. Por isso pode ter colaborado com os contatos que possibilitaram a conquista da Ilha – como são os casos de Sebastião, Metarapuá e, possivelmente, o temido Zorobabé – isso se considerarmos a possibilidade de parte da documentação do período e a historiografia estiverem equivocadas quanto seu exílio e morte em Portugal em 1608¹⁸⁶.

Seja como for, Gegório Mitagaia colaborou com os jesuítas não só na demarcação de terras e na construção do referido Colégio, como também, posteriormente, continuou prestando

¹⁸⁶ Ainda voltaremos a essa questão sobre Zorobabé.

“assistência, com os poucos vassalos, na construção do corredor que serviria de vivenda aos jesuítas” na Ilha (MORAES, 1860: 137).

Posteriormente, no decorrer do tempo do contato, conta-nos João Filipe Bettendorff a respeito de outro principal que, ao levantar da aurora, punha-se a limpar o terreiro “das imundícias dos cães, que o tinham sujado à noite passada e fazia isso como coisa de seu cargo e digna da sua pessoa” (2010: 314). Como se pode perceber, ao longo do século XVII, sejam em trabalhos cotidianos ou sejam na construção de capelas e fortes, ainda ocorria de os chefes se colocarem à frente do trabalho, como se colocavam à frente da guerra. Para o padre Yves d’Évreux, tal fato devia-se a uma das características dos tupinambá: os velhos trabalhavam com o objetivo de servir de exemplo a ser seguido pela mocidade (2007: 78).

Acrescenta-se, por fim, que o exemplo a ser seguido não se dava apenas aos trabalhos do cotidiano. O já referenciado *Pacamão*, principal chefia de Cumã, ao pedir que Yves d’Évreux o batizasse, justificava que “quando meus semelhantes virem que sou filho de Deus, todos desejarão sê-lo e vão querer seguir o meu exemplo”. E caso contrário, completava que “se eu não me fizer lavar, muitos não o farão e dirão: esperemos que *Pacamão* seja *Caraíba*, e depois nós o seguiremos” (ÉVREUX: 2007: 323). Prossigamos.

2.4.6 Vários Nomes

Possuir vários nomes também era característica fundamental para se alcançar a condição de principal, mas só surge nas narrativas de forma indireta¹⁸⁷. Afinal, os europeus necessitavam de um chefe representando o território e, a segurança de um *nome*, muitas vezes, era a única coisa em que eles podiam se agarrar. Mas e se nem isso fosse assegurado?

Neste caso, temos exemplo. Ao visitar as localidades tupinambá da Ilha do Maranhão, Claude d’Abbeville se esforçava para apresentar os nomes dos chefes das respectivas aldeias. Não bastasse o fato, estranho a ele, de que em cada aldeia tivesse dois, três e até quatro chefes, deparou-se ainda com chefes com três nomes. Como foi o caso da aldeia Eussauap¹⁸⁸, onde

¹⁸⁷ Tal característica fora assinalada também pelos cronistas. Entre eles, cita-se Hans Staden (2009), Gabriel Soares de Souza (1987), Fernão Cardin (1980) e Frei Vicente Salvador (1982). Entre os pesquisadores, cita-se Florestan Fernandes (1989) e Renato Sztutman (2012).

¹⁸⁸ Lugar onde se comem caranguejos. Atual Vinhais Velho. Chamada por Bettendorff de Onçacap. Nos mapas de Albernaz aparece como Minguão Ville.

entre os quatro principais havia um chamado *Corá-Uaçu*, mas que também atendia por *Solá-Uaçu*, ou, às vezes, por *Maari-Uaçu*, nome de um grande pássaro branco (ABBEVILLE, 2008: 192) – e também seria o caso de “*Agostinho*, ou *Ambrósio*”¹⁸⁹, como dantes chamavam o seu valentão, o capitão da guerra” que fora requisitado pelos portugueses para estabelecer a paz com os uruati do Itapecuru (BETTENDORFF, 2010: 322).

Tabela 8. Vários Nomes

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Vários Nomes Esfacelamento de crânio – ritual de troca de nome Escritura na pele	(Figueira 1608)	
	123;	
	(Abbeville)	
	10; 192; 293; 311; 362; 372	
	(Évreux)	
	52-53; 53; 110; 111-112; 112; 143; 145; 234; 253	
	(Moreno)	
	62; 77; 81	
	(Vieira)	
	110	40
	(Bettendorff)	
	78; 79; 191; 197; 234; 235; 321; 322; 360; 361; 264; 485	
	(Moraes v.1)	
	41; 43; 222; 223; 236; 361; 470	
	(Moraes v.2)	
	521	

Fonte: o próprio autor (2017).

O padre Claude d’Abbeville afirmava que o prestígio reservado a quem capturava um inimigo no campo de batalha e, depois, no ritual antropofágico – no qual se representava novamente a captura – era simbolizado pela aquisição de novos nomes. Vejamos:

Como o que pegou na guerra conquistou um título de valor, [no ritual antropofágico] o que assim o agarra é julgado um dos mais valentes e adquire também um título com a proeza, título que conserva durante toda a sua vida. Tais ações são consideradas heroicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro (2008: 311).

Vejamos como José de Moraes, no adiantar do século XVII, retrata o mesmo tema:

Armados desta maneira andam saltando, e cantando à roda do que há de morrer, e chegando a hora em que já não pode esperar mais sua fereza, descarregam todos à porfia os paus de matar, e com eles lhe quebram a cabeça. Vão tirados à cabeça os primeiros golpes, e não a outra parte do corpo; porque é costume universal de todas essas gentilidades não poderem tomar, nem ter

¹⁸⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 5.

nome, senão depois de quebrarem a cabeça a algum seu inimigo, e quanto este é de mais nobre nação, e de mais alta dignidade, tanto o nome é mais honroso (1860: 222-223)

Como se pode perceber, o que garantia a troca de nome era o ato de quebrar a cabeça dos inimigos, como ocorrera com certa frequência na Conquista do Maranhão. A este respeito, acompanhemos o que Diogo de Campos Moreno escreveu após um combate:

Entre os índios havia ao seu modo bailos e cantos toda a noite, e as mulheres, apregoando pelo quartel, andavam cantando das proezas de seus maridos e publicando os nomes dos homens de guerra que havia tomado nos contrários, quebrando-lhes as cabeças: cerimônia notável e de muita graça, pelo fervor com que as mulheres índias de aquelas partes dão à execução deste rito (2011: 81 – grifos nossos).

Tais títulos de honra tomados nos contrários – os *vários nomes* – eram tradicionalmente registrados na pele dos guerreiros – “assim como fazemos em nossas couraças”. Essas tatuagens, escreve o padre d’Abbeville, tornam os tupinambá mais estimados por seus companheiros e mais temidos por seus inimigos. As escrituras seriam feitas com um “pedaço de osso da canela de certos pássaros” ou, acrescentamos, dos dentes da cotia – por isso escrever, em tupi, é *cotiare* – que “afiam como navalhas”. Feitas as incisões, o guerreiro as esfrega com tinta preta em pó, ou feita do suco de plantas, “a qual se mistura ao sangue e se introduz nas cicatrizes, tornando indelévels as figuras tatuadas”. E d’Abbeville completa: “Entre os seis índios que trouxemos para a França, havia um tabajara assim tatuado desde as sobancelhas até os joelhos mais ou menos” (ABBEVILLE, 2008: 293).

O referido tabajara, provavelmente, tratava-se de um chefe capturado em um combate e tornado escravo pelos tupinambá. Seu nome, Carypyra (Figura 9), tirado do pássaro tesoura¹⁹⁰, seria usado apenas para distingui-lo entre os seus.

¹⁹⁰ Carapirá: pássaro tesoura. O nome ainda hoje é associado a uma ilha da Zona Rural de São Luís. Apêndice 1. Tabela 15: Número 68

Figura 12: Carypyra



Fonte: Claude d'Abbeville (1614: 347).

Além desse nome, esse tupinambá, com cerca de “setenta anos”, adquirira outros “em batalhas contra os inimigos de sua nação”. Teria ganhado “novos nomes e sobrenomes”. Assim, continua:

[Ele] podia vangloriar-se de vinte e quatro nomes, verdadeiros títulos de honra, comprobatórios de sua presença em vinte e quatro honrosas batalhas. Seus nomes eram acompanhados de elogios, verdadeiros epigramas escritos não no papel, nem no bronze, nem na casca das árvores, mas na própria carne. Rosto, ventre e coxas eram o mármore e o pórfiro sobre os quais mandara gravar a história de sua vida, com caracteres e figuras estranhas; e a sua pele mais parecia, assim, uma couraça adamascada, como se pode ver de seu retrato. Ao redor do pescoço, idênticos sinais formavam um colar, de maior valor para um guerreiro do que quaisquer pedras preciosas. Feito prisioneiro de guerra pelos maranhenses, entre eles residiu dezoito anos, praticando muitas e afamadas proezas (ABBEVILLE: 2008: 362 – grifos e acréscimos nossos).

E d’Abbeville completa que esse tupinambá, batizado no momento de sua morte, recebeu seu vigésimo quinto nome: François (ABBEVILLE, 2008: 365).

E ainda aparece outro tupinambá, cujas vitórias no campo de batalha lhe deram direito à honra de novos nomes. Itapucu¹⁹¹ tinha “mais de dez outros nomes comemorativos das batalhas travadas contra seus inimigos e nas quais se comportou valentemente”. “Em seu andar e suas palavras”, completa d’Abbeville, “revela-se o soldado e mostra-se a firmeza de seu espírito. Compraz-se grandemente em fazer discursos e não se cansa jamais de falar a respeito de seus feitos guerreiros e de nossa fé” (ABBEVILLE, 2008: 372).

Já Yves d’Évreux, talvez depois de ler a informação deixada pelo padre d’Abbeville, concorda que as vitórias no campo de batalha acarretavam em novos nomes, como títulos de honra. Porém, discorda que um tupinambá conseguisse adquirir um grande número de nomes. Vejamos seus argumentos:

Eles são grandes admiradores de nomes honrosos, que envolve em si certa grandeza, majestade e coragem, e não há nada que façam de grande e notável pelo que não receba a imposição de um nome novo; mas com esta diferença, que é bem significativa: que uma coisa é impor-se nomes e outra é receber nomes. Todos podem se dar quantos nomes queiram, até trinta, quarenta ou cinquenta, e aqueles que o fazem são de ordinário escravos, covardes e insensatos. Eu já vi uma infinidade de pessoas comportando-se dessa maneira (ÉVREUX: 2007: 111).

¹⁹¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 123.

E em seguida, completa: “Quanto aos bravos guerreiros, se eles têm quatro ou cinco nomes já é muito, e mesmo se lhes são postos com o seu consentimento, pois para um homem não é pouco ter conseguido quatro ou cinco vitórias” (ÉVREUX: 2007: 112).

A respeito dos nomes utilizados pelos tupinambá, esse padre relata que enquanto as mulheres costumavam ser batizadas com nome de Maria (ÉVREUX, 2007: 18), como evidenciam as várias *Marias* catalogadas em nosso trabalho, nomes honrosos dados aos chefes evidenciavam seus sucessos na guerra. Vejamos:

Entre os nomes honrosos dos quais eles ostentam, são *Kerembaue*, quer dizer, homem valente de guerra, belicoso, que tem prazer entre as armas, tanto que quando eles dizem estas palavras sobre eles mesmos, *kerembaue*, e com uma postura magnífica e corajosa. Da mesma foram é *Auaeté*, valente e forte, furioso, tremendo, terrível; *Ché auaté*, eu sou forte, sou valente, indomável, terrível, tremendo, etc. Em terceiro, *tétantou*, corajoso, que nada teme, que é o primeiro nos golpes, que toma a frente na batalha que caminha de cabeça baixa sob as chuvas de flechas; *chéretantou*, eu sou ousado na guerra, eu não temo nada, eu enfrento tudo (ÉVREUX, 2007: 112).

Kerembave, ou a “fama de querimbaba e valente”, era o título de honra que Luiz Figueira dizia que Cobra Azul, o Moço, já detinha (1608: 133). Tais títulos de honra típicos dos tupinambá, com a presença dos europeus ganhariam novos atributos, eclesiais – como o *Braço dos Padres* referido anteriormente – e militares. Neste caso, o padre João Filipe Bettendorff refere-se a um principal que, ao ser perguntado como queria se chamar após receber nome cristão, teria respondido “chama-me Cabo-de-Esquadra, porque me parece belo nome aquele”, porém, “dizendo-lhe eu que este nome não era daqueles que se usavam, desistiu logo e tomou o nome de Sebastião” (2010: 191).

2.4.7 Muitos escravos

Outra característica perceptível na documentação analisada se refere aos escravos e está também relacionada aos sucessos na guerra e a própria maneira de guerrear. O chefe tupinambá era aquele que tinha *muitos escravos*¹⁹². Assim, geralmente, as referências a principais com elevado número de escravos vinham associadas à guerra. “Quatrocentas ou

¹⁹² Entre os cronistas que evidenciaram essa característica, Jean de Lery (2007), André Thevet (1978), Gabriel Soares de Souza (1987), Hans Staden (2009). Entre os pesquisadores, Florestan Fernandes (1989), Renato Sztutman (2012).

quinhentas léguas nada são para eles quando vão atacar os inimigos e fazê-los escravos”, relata Yves d’Évreux e complementa:

Suas guerras são feitas, na maior parte, por astúcia e sutileza ao romper do dia assaltam os inimigos em suas aldeias: salvam-se de ordinário os que têm boas pernas, sendo aprisionados os velhos, as mulheres e as crianças, conduzidos como escravos para a terra dos tupinambás (ÉVREUX, 2007: 26).

Vejamos novamente a referência a Cardo Vermelho, ou Caruatapirã:

Caruatapirã voltava de uma guerra sangrenta que durara seis meses e da qual trouxera onze escravos de diversas nações, em virtude do que fez em Cumá uma entrada solene à moda do país. A fim de mostrar a amizade que tinha aos franceses, reservara-lhes alguns desses escravos originários do rio Amazonas e que anualmente co-habitavam com as amazonas; e os havia trazido expressamente para que os franceses pudessem, por intermédio deles, não somente se estabelecer no país, como tanto desejavam, mas ainda nas terras vizinhas (ABBEVILLE, 2008: 165 – grifos nossos).

Ainda apresentaremos mais à frente como os escravos eram utilizados para estabelecer contato com as terras vizinhas. Por ora, ressalta-se que os escravos capturados na guerra agora serviriam de moeda de troca para fortalecer as alianças com os franceses. E, é claro, os padres não recusavam, como se verifica no já referenciado escravo do padre Yves d’Évreux ou no “moço” que acompanhava Luiz Figueira. O mesmo ocorreria em relação ao Capitão, irmão de Cachorro Grande. Ao ser acusado de tramar contra a aliança entre os tupinambá da Ilha e os franceses, ele ofereceria um escravo para novamente ficarem em paz: “Mandou-me um seu escravo, forte e robusto, bom pescador e caçador”, escrevia d’Évreux (2007: 34).

O padre francês também relata como em um combate contra os contrários se faziam escravos. Ao repreender um de seus escravos “forte e valente”, escutou a seguinte resposta: “Na guerra não me puseste a mão sobre a espádua como fez aquele que me deu a ti para agora me repreenderes”. Curioso do sentido dessas palavras o padre perguntou ao intérprete o que elas significavam. Vejamos:

Nasceu-me logo a curiosidade de saber por intermédio do meu intérprete o que ele queria dizer, e então fiquei ciente de ser uma cerimônia de guerra entre estas nações, quando algum é prisioneiro de outro, bater-lhe este com a mão sobre a espádua e dizer-lhe – faço-te meu escravo – e desde então este infeliz cativo, por maior que seja entre os seus, se reconhece escravo e vencido, acompanha o vencedor, serve-o fielmente sem que seu senhor fique vigiando-o, tendo liberdade para andar por onde quiser, só fazendo o que for de sua vontade, e de ordinário casa-se com a filha ou a irmã do seu senhor, e assim vive até o dia em que deve ser morto e comido, o que não se pratica mais no Maranhão, Tapuitapera e em Cumã, e só com raras vezes em Ceietés (ÉVREUX, 2007: 46).

O resultado esperado em um confronto tupinambá era a aquisição de escravos. Assim, o principal Diabo Grande, depois de uma vitória contra os inimigos, “trouxe à sua terra quantidade de cativos” (MORENO, 2011: 51-52), como ocorreria no caso da esposa e filhos de Mandioca Puba se ele não tivesse conseguido evitar o sucesso de sua captura (MORENO, 2011: 62). Yves d’Évreux (2007: 52), nesse mesmo sentido, narra que quando *Ybuiira Puitan*, “um guerreiro principal”, voltava da guerra, trazia consigo alguns escravos.

E esse mesmo padre não deixaria de aconselhar a quem se aventurasse em uma viagem ao Maranhão, que procurasse se acomodar com os *morubixabas*, porque além da canoa e dos cães, seriam necessários escravos “para servir-vos e cultivar vossas roças” e “para não sentirdes falta de peixe e de caça, senão raras vezes tereis estes gêneros”. (ÉVREUX, 2007: 212).

Acrescenta-se que um dos motivos para que se iniciasse o motim de Cumã tinha também a ver com os escravos dos chefes tupinambá, já que ocorrera depois que o capitão Mathias de Albuquerque teria tomado uma “espada e um venablo e *algumas pessoas cativas* e alguns negros Tupinambás” dos principais da região¹⁹³. Embora o documento não mencione o nome do principal do qual foram tirados os escravos, a espada e o venablo, tratava-se de Pacamão, como depois evidenciaria Bento Maciel Parente¹⁹⁴.

No tempo dos franceses, possuir escravos ajudaria um chefe livrar seu filho da pena de morte. Assim ocorreu em Maioba, quando o principal Jacupari¹⁹⁵ promoveu uma “reunião pública”, e quando “muitos já se achavam embriagados”, seus dois filhos se envolveram em uma briga acarretando na morte de um deles, depois que o irmão mais velho feriu seu ventre com um punhado de flechas que trazia. Como pelas leis criadas pelos franceses quem tirara a vida deveria morrer, o chefe dizia aos que o rodeavam que “de uma só vez perdia os dois filhos, [...] um ferido por sua culpa própria e o outro, que os franceses mandariam executar”. No julgamento, depois do discurso do principal, os franceses recuam e inocentam o acusado a troco de uma canoa e dois escravos (ÉVREUX, 2007: 55-59).

¹⁹³ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 8.

¹⁹⁴ Capítulos que o capitão Bento Maciel Parente apresenta contra ho capitão Jerônimo d’Albuquerque e seus filhos. 12 de novembro de 1618. Studart, 1904, v.1. *In* Correa (2011).

¹⁹⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 128.

Tabela 9. Muitos escravos

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Possuidor de escravos; inimigos capturados na guerra	(Figueira 1608)	
	99; 100-101; 113; 130-131	
	(Abbeville)	
	147; 156; 164-165; 302; 345	
	(Évreux)	
	23; 29; 34; 37-38; 45-46; 52-53; 57; 104-105; 336; 341	
	(Moreno)	
	51-52; 62; 82; 117; 121; 122	
	(Moraes v.1)	
	307; 394	
	(ABN: 1904)	
	177; 181; 357	
	(Manuscritos)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 6, D. 660)	
		34

Fonte: o próprio autor (2017).

Já no adiantar do século XVII, a situação se inverteria juntamente com as circunstâncias, e os principais Lopo e Mandú¹⁹⁶ seriam presos por terem desrespeitado a lei dos cativos, quando foram surpreendidos em uma canoa com “sete peças do gentio da terra que traziam do sertão”, sem a necessária autorização. Quando ficaram sabendo da lei, recusaram a entregar os escravos, por isso foram presos¹⁹⁷.

Os escravos – os capturados em combate – eram de suma importância no contato com os europeus. E quando um chefe era impossibilitado de utilizá-los nessa relação, não passava despercebido, como é o caso de Jacupen, chefe dos *canibaleiros* (potiguar). Depois de partir junto com um pajé em uma fracassada fragmentação em busca da *terra sem mal*, o que restou de seu agrupamento foi resgatado por La Ravardière e levado para a Ilha (ABBEVILLE, 2008: 341; ÉVREUX, 2007: 341), situação que diminuía suas possibilidades de exercer a condição de chefe. Assim, embora ele dissesse ao padre Yves d’Évreux que havia feito o que pode para atender os franceses em Junipará, sua aldeia, não deixa de se desculpar por não possuir mais meios de adquirir escravos que pudessem servi-los: “tenho muito pesar de não poder obsequiar-vos como mereceis, porque não tenho meios de ter escravos; outrora fui rico, hoje sou pobre” (2007: 341).

¹⁹⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 160.

¹⁹⁷ AHU-ACL-CU-009, Cx. 6, D. 660.

Para além do aumento da capacidade de trabalho que os escravos representavam aos principais, garantindo logística o suficiente para contrair relações com os europeus, os escravos também poderiam ser utilizados para estabelecer contatos com os inimigos, como ocorrera em Ibiapaba quando uma tupinambá escrava de um principal *tapuia* servira de intérprete à embaixada enviada pelo padre Francisco Pinto (FIGUEIRA, 1608: 112-113). E ainda os próprios escravos poderiam ser utilizados como embaixadores, como ocorreu na aliança entre os tupinambá da Ilha e os do Mearim promovida pelos franceses. Vejamos o que diz uma carta que La Ravardière enviou a Jerônimo de Albuquerque:

Logo que a nau Regente foi partida [...], no mês seguinte mandei ao Mearim, rio aqui vizinho, quarenta franceses buscar aos tabajarés, nação de índios inimigos, que estavam 200 léguas de aqui sem haver deles alguma notícia. *Nesta primeira viagem deixaram os meus dois índios nossos escravos da dita nação, os quais, ficando no mato com mantimento para os irem a buscar, porém feita a diligência, se tornaram sem achar nada* (MORENO, 2011: 121 – grifos nossos).

Depois de cerca de oito meses e mais quatro viagens, finalmente os dois escravos teriam estabelecido contato e confirmado a intenção de formarem alianças. Vejamos a narrativa de Yves d'Évreux:

Alguns dias depois que chegou nossa gente nesta terra procuraram os tabajaras e suas habitações; encontraram os *Aiupaues* e caminhos recentemente abertos, mas não o que procuravam. É porque, vendo que diminuía a farinha, da qual apenas poderia ter quanto bastasse para regressar com seu exército, deixando aí somente dois escravos tabajaras, aos quais deram farinha para um mês, e diversos gêneros, prometendo-lhes liberdade com certeza, e boa recompensa se fossem procurar e achassem seus semelhantes, o que aceitaram e cumpriram aproximando-se das suas aldeias e gritando para não serem flechados [...] sendo eles escolhidos para ir procurá-lo, e dando-lhes os presentes fortaleciam mais as suas palavras, mormente sendo proferidas por dois indivíduos, seus conhecidos, que tinham sido escravizados na guerra pelos tupinambás (ÉVREUX, 2007: 23).

Acompanhemos agora o que de acordo com esse padre capuchinho, teriam dito os tupinambá enviados à Ilha por Thion, chefe tabajara do Mearim:

“Conforme as notícias que deste a dois dos nossos, escravos entre os tupinambás, para nos transmitirem fielmente a respeito da tua vinda e da dos padres a estes lugares a fim de defender-nos dos perós, e ensinar-nos a conhecer o verdadeiro Deus, dar-nos machados e outras ferramentas para facilitar a nossa vida, falamos nisto em muitas reuniões, e recordando-nos de que os franceses sempre nos foram fiéis, vivendo em paz conosco, e acompanhando-nos à guerra, onde alguns morreram, todos os meus semelhantes mostram-se contentes e resolveram, de combinação com o nosso chefe, obedecer-te e em tudo fazer-te a vontade. Eis porque me mandaram

expressamente fim de pedir-te alguns franceses e proteger-nos até voltarmos do lugar por ti indicado” (ÉVREUX, 2007: 37-38 – grifos nossos).

La Ravardière teria utilizado esse mesmo expediente, pelo menos, em mais três ocasiões. Primeiro com uma “nação tapuia chamados Iguarã Vvanvá, que estavam nas terras defronte de Pacuripanã”, para onde teriam sido enviados o intérprete Migan e mais alguns escravos, “os quais mandamos livres para que entendessem que queríamos paz com todos os naturais”. E depois se faria o mesmo com uma nação que vivia sobre o rio *Guajabug*. E ainda com os pacajar, quando juntamente com vinte e cinco franceses, foi enviado um escravo – principal dos pacajar – para estabelecer alianças com seu povo (MORENO, 2011: 121-122).

Por fim, quando d’Abbeville caracterizou os chefes, não deixou de considerar os indicativos dos escravos. Voltemos à sua caracterização:

Cada aldeia tem um chefe ou principal. E, em geral, o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e *maior número de escravos, adquiridos graças ao seu valor próprio, é o chefe de todos* (ABBEVILLE, 2008: 345 – grifos nossos).

2.4.8 Bens de prestígio

Outra característica dos chefes tupinambá: eles costumavam estar acompanhados de bens de prestígio que representavam a sua condição. O já referido *cachimbo de petun* que acompanhavam os chefes em seus discursos, tradicionalmente, funcionava também como um desses bens. Também as penas e os demais apetrechos que os tupinambá utilizavam. Rememoremos a fala de um dos escravos de Yves d’Évreux:

Quando penso que sou filho de um dos grandes da minha terra, que meu pai é homem temido, que todos o rodeavam para escutá-lo quando ele ia à casa grande, *vendo-me agora escravo, sem pintura no corpo, sem cocar, sem enfeites nos braços, e nem nos pulsos, como acontece aos filhos dos grandes nas nossas terras*, antes queria ser morto (ÉVREUX, 2007: 53 – grifos nossos).

A partir dessa narrativa, podemos propor uma diferenciação em relação à posse de tais bens. Escravos, sem bem algum. Principais e filhos dos principais, sempre bem aparamentados com seus cocares, plumagens, enfeites e pinturas – “livres nascemos, um não tem mais do que outro, e contudo uns são escravos e outros morubixabas”, diria Jacupen ao padre Yves d’Évreux (2007: 342).

Ainda sobre as plumagens dos principais, vejamos como José de Moraes descreve as vestimentas tradicionais dos tupinambá utilizadas na cerimônia que o chefe Camarão¹⁹⁸ realizou em homenagem ao padre Francisco Pinto na Aldeia do principal Algodão, em Jaguaribe, onde seus ossos estavam guardados.

Vestidos todos de gala ao seu modo, da mesma peça de que costumam trajar as mais vistosas aves daquele país, que pela diversidade de cores não deixava de fazer uma bela perspectiva aos olhos, ao mesmo tempo que os faziam mais temidos (quais mitras de dragões) as coifas de plumagem, com que se ostentavam mui medonhos, ajudados dos arcos e flechas, de que iam armados (MORAES, 1860: 87).

Mas há outro bem de prestígio tradicional que talvez simbolizasse ainda mais a figura do principal: a pedra verde¹⁹⁹. Para Claude d'Abbeville (2008: 117), era uma “jaspe verde de que fazem pedras para os lábios”.

Em relação à pedra verde cabem algumas considerações acerca do imaginário comum dos povos europeus e tupinambá. Carregada de valor sobrenatural, a pedra verde exercia uma atração de longa duração nos dois povos. Porém, a conexão entre o valor sobrenatural que a pedra verde desempenhava entre os tupinambá e os cristãos era um tanto distinta. Sergio Buarque de Holanda, ao mencionar as virtudes sobrenaturais que as pedras verdes exerciam sobre os europeus desde uma “tradição imemorial” – a qual deixou rastros durante toda Idade Média e influenciou, posteriormente, a ambição profana dos conquistadores –, lembrava a “Crônica de Dom João II”. De acordo com a historieta, quando rei Dom Afonso entrou na casa da rainha para iniciar um relacionamento amoroso, ela, Dona Isabel, teria esquecido que levava um anel de esmeralda. E tão logo iniciaram o intercuro sexual, a pedra do anel partiu-se em pedaços (2000: 86).

Esse historiador utiliza a referida passagem para pontuar que, na Europa medieval, as pedras verdes – e as esmeraldas em geral – significavam *castidade* e, em um tempo de longa duração, *vida eterna* (HOLANDA, 2000: 86-87).

Para os povos tupinambá e, de maneira geral, para uma tradição pan-americana, a pedra verde estava associada à vegetação e às águas e, por isso, simbolizava também a vida,

¹⁹⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 53.

¹⁹⁹ A associação entre as pedras verdes, chefes tupinambá e prestígio foi observada por diversos cronistas. Cita-se Francisco Pinto (SZTUTMAN, 2012), Hans Staden (2009), Gabriel Soares de Souza (1987) e Mauricio de Heriarte (1874) e João Daniel (2004). Entre os pesquisadores, Florestan Fernandes (1989); André Prous (1993) e Renato Sztutman (2012). Entre os estudos a respeito dos povos mesoamericanos, Elisabeth Wagner (2001: 66-70), Jacques Soustelle (2002) e Leila Maria França (2000).

porém, diferente da castidade cristã, fazia referência à *fertilidade*. Era geradora de vida. Assim, entre os astecas, contas desse material eram colocadas na boca dos mortos como um substituto do coração, ou dadas de presente às jovens recém-casadas para garantir a concepção (FRANÇA, 2000). Vejamos como a pedra verde era representada entre os tupinambá.

De acordo com o padre Claude d'Abbeville (2008: 289-290), quando jovens, os tupinambá furavam os lábios no quais enfiavam “dentro do buraco, um pedaço de pau ou um caramujo, muito bem polido em roda, por fora do lábio e compridos ou ovalados por dentro, de modo a se conservarem no lugar”. Mas ao se casarem ou atingirem a idade de casar, passavam a utilizar “pequenas pedras verdes que muito apreciam”. Algumas dessas pedras, conta-nos, eram “maiores de uma polegada e não raro mais compridas do que um dedo, o que fazia com que lhes caísse o beijo e o que lhes dificultava a fala”. Lembremos as considerações de Florestan Fernandes, para quem os tembetás de pedras verdes eram privativos dos grandes guerreiros. Os tupinambá mais jovens construíam os seus de madeira, caramujo ou osso que iam aumentando de tamanho conforme aumentavam seu prestígio e, acrescentamos, sua idade (FERNANDES, 1989: 269).

Yves d'Évreux (2007: 40-41) faz melhor distinção desse bem de prestígio. As pedras verdes eram “dotadas de muitas propriedades, especialmente contra doenças do baço e da corrente sanguínea”. Os tupinambá buscavam as pedras verdes “tanto para colocá-las nos lábios, como para negociar com as nações vizinhas”, porque, explica, “os *tupinambás* e os *tapuias* têm muito apreço por estas pedras”. Acompanhemos duas experiências narradas pelo padre Yves para exemplificar o valor que as pedras verdes tinham entre os tupinambá:

Eu mesmo vi um tupinambá dar a um mearinense, em nossa casa de São Francisco, do Maranhão, por uma pedra para o beijo, mais de vinte escudos de mercadorias. Um certo cabelo-comprido veio ter conosco, ornado com seus enfeites mais lindos, que consistiam em dois chifres de bode e quatro dentes de veado, muito compridos, em vez de brincos, de que muito se orgulhava por havê-los elaborado com arte, ao passo que era comum, especialmente entre as mulheres, trazê-los de madeira, redondos, bem grossos, com dois dedos de diâmetro: calculai o buraco que fazem nas orelhas. A maior parte de suas ostentações era uma destas pedras verdes, de comprimento, pelo menos, de quatro dedos. Perguntei-lhe o que queria que lhe desse por esta pedra; respondeu-me: “Dê-me um navio de França, carregado de machados, de foices, de roupas, de espadas e de arcabuzes (ÉVREUX, 2007: 40-41 – grifos nossos).

Em outro exemplo, a pedra verde estava associada a um tupinambá de idade avançada. Vejamos:

Outro tupinambá, já muito velho, trazia uma pedra destas no lábio inferior: era oval e tão larga como o côncavo da mão, e como a tivesse trazido por muito tempo aí sem nunca tirá-la, estava como que encaixada no seu queixo, já tendo a carne dobrado sobre os bordos da pedra e tomado a sua forma (ÉVREUX, 2007: 40).

Diante do valor simbólico dado às pedras verdes, pode-se compreender porque entre as diversas ocorrências que segundo Manoel Soares de Almeida²⁰⁰ e Bento Maciel Parente²⁰¹ teriam ocasionado o levante tupinambá de Cumã, o roubo de pedras verdes dos principais era mencionado.

Seja como for, após o contato com os europeus, as pedras verdes iriam competir com outros bens semelhantes, como a medalha em ouro maciço que o padre Antônio Vieira deu ao principal Dom Simão – medalha “que trazia as armas portuguesas por uma banda, e o retrato do Rei por outra (BETTENDORFF, 2010: 142). E também surgiria outro bem de prestígio: as vestimentas, como evidencia grande quantidade de informação.

No caso dos franceses, destacam-se os casacos azuis de general dados aos principais. Nos atos públicos, os chefes tupinambá “vestiam belos casacos azuis celeste, com cruzeiras brancas por diante e por trás, e que lhes haviam sido dados pelos loco-tenentes-generais”. Assim o foi na cerimônia de implantação do estandarte da França. Vinham os principais, todos eles “vestidos com os seus casacos azuis com cruzeiras brancas na frente e nas costas e carregando aos ombros o estandarte” (ABBEVILLE, 2008: 113).

A associação que os chefes tupinambá passavam a fazer entre o casaco e sua condição de chefia fica evidente quando nos referimos, mais uma vez, ao julgamento de Japiáçu. Vejamos:

“Confesso”, continuou, “que fiz mal; devia ter comunicado o fato aos chefes e deixar-lhes a punição. *Mas quererão os chefes, por esse crime, desautorizar-me, tirar-me o cargo de principal e o casaco que me deram?* Fariam isso a mim que há trinta anos venho sustentando os franceses aqui e com minha coragem e eloquência impedido que os índios abandonem esta região como o teriam feito com receio dos perós? Parece-me que estas considerações, bem como as batalhas de que participei valentemente, deveriam fazer com que me perdoassem. Caso contrário, tirem-me a vida antes do que a honra” (ABBEVILLE, 2008: 182 – grifos nossos).

²⁰⁰ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 8.

²⁰¹ Capítulos que o capitão Bento Maciel Parente apresenta contra ho capitão Jerônimo d’Albuquerque e seus filhos. 12 de novembro de 1618. Studart, 1904, v.1. In Correa (2011).

Grandes chefes que vieram de Pernambuco já surgiam sempre acompanhados de vestimentas. Quando Gregório Mitagaia ia até o padre visitador, surgia “vestido de damasco com passamanes d’ouro, e sua espada na cinta” (CARDIM, 1980: 163). Zorobabé, que depois seria o principal de Tapuitapera, depois de capturar africanos que haviam fugido do cativeiro, “levou alguns que foi vendendo pelo caminho para comprar uma bandeira de campo, tambor, cavalo e vestidos, com que entrasse triunfante na sua terra” (SALVADOR, 2010: 380).

Mas as vestimentas não estavam apenas relacionadas à guerra, pelo menos, não mais estariam no decorrer do tempo do contato, como evidencia o relato de João Filipe Bettendorff, segundo quem, quando a principaleza Maria Moacara lhe fez uma visita, surgiu acompanhada dos demais principais e vestida com “uma bela gola de seda toda, que o novo governador lhe tinha dado” e que agora lhe servia como um bem de distinção social (BETTENDORFF, 2010: 224).

E quando a aldeia de Moacara já se encontrava descida na região do Rio Itapecuru – onde seria morta pelos portugueses pouco tempo depois, em meio a uma sangrenta guerra contra os caicaizes, seus vizinhos (BETTENDORFF, 2010: 630), esse mesmo padre lhe vai visitar. Vejamos como essa principaleza se apresentou para recebê-lo:

Logo que cheguei ao porto, [a] um tiro de espingarda longe da Moacara, veio ela encontrar-me, com umas criadas e criados seus, até a ribanceira Estava toda a sua corte sem roupa nenhuma sobre si, e só ela tinha amarrada uma esteirinha larga de palmo e meio, tecida de folhas de palmeiras, amarrada por detrás de sobre os lombos (BETTENDORFF, 2010: 577).

Em todo caso, na documentação analisada, as vestimentas de guerra vão continuar presentes em grande parte dos relatos, como ocorre no episódio relacionado ao levantamento dos tupinambá contra os portugueses logo após à Conquista. Na tentativa de fragilizar as forças portuguesas, Cachorro Grande convence seu genro Jaguaratinga²⁰², “cavaleiro de sua casa familiar”, a matar o principal Uaceté – chefe tupinambá com capacidade de mobilizar 1200 guerreiros (ÉVREUX, 2007: 30) e principal aliado dos portugueses no Pará. Então, Jaguaratinga se aproveita da confusão em um combate contra os contrários e golpeia o referido chefe com um machado junto de sua cabeça. Uaceté teria morrido se não fosse logo auxiliado pelo principal Felipe Pitanga²⁰³. Jaguaratinga justifica o golpe afirmando que confundira Uaceté

²⁰² Jaguaratinga, Jaguoaara tinguá, Jaquitingua, Jaguar Branco, Cachorro Branco. Apêndice 1. Tabela 15: Número 130.

²⁰³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 95.

com os inimigos, porém, as testemunhas diziam que isso não era possível já que, enquanto os inimigos andavam nus, o chefe andava com *camisa de boa divisa*²⁰⁴ e *chapéu*²⁰⁵ oferecidos pelos portugueses.

A respeito das vestimentas oferecidas aos chefes, vejamos como Diogo de Campos Moreno descreve tais bens quando os principais da Ilha Grande vão visitar os portugueses no Forte:

Vieram muitos principais da Ilha tupinambás, vestidos de roupas francesas azuis de pano fino coalhado de flamas de veludo folha morta brosladas de troçais de seda, e nos vazios cruces do mesmo veludo, como as de montesa, e entre eles vinham dois índios vestidos à francesa, de calções de casacas curtas de veludo carmesim, guarnecidas de passamanes de ouro fino, e gibões de tela d'ouro fino leonada e suas espadas douradas, e dargas com talabartes de veludo carmesim lavrado de ouro e tudo o demais nesta conformidade, até chapéus de castor com muitas plumas brancas, e bandas de Paris de resplendor de prata lavradas, cruces de ouro fino ao pescoço como homens do hábito de São Luís [...] E assim, depois de fazerem seus comedimentos, disse o senhor de La Ravardiére ao sargento mor: “Estes dois índios, e outro que faleceu, tupinambás, são desta Ilha, os quais Monsieur de Razilli, meu companheiro, levou à França, e os apresentou a Suas Majestades da Rainha Regente, d’el-Rei Luís, meu senhor, os quais lhe fizeram tantas mercês e honras que vos não saberei dizer o número delas [...] até os fazerem cavaleiros, dando-lhes hábitos da nova Ordem de São Luís, que agora instituiu este rei. Os demais índios das roupas azuis são os principais desta Ilha, a saber, o Brasil e o Xapiáçu, homens que, para índios, acho de grande entendimento (MORENO, 2011: 111-112).

Como se pode perceber, além do casaco azul de general oferecido aos principais, destacam-se uma variedade de objetos, como as espadas e as cruces de ouro e, mais especificamente, os hábitos da Ordem de São Luís, tipo de vestimenta que no decorrer do contato vão aparecer com bastante frequência nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, como no caso de Lázaro Pinto²⁰⁶, filho do já referenciado Gregório Mitagaia, que após massacrar um grupo de tremembé que buscava paz com o governador do Maranhão, não podia ser sentenciado por dispor de foro privilegiado permitido pelo Hábito de Cristo²⁰⁷. Ou como ocorrera no já referenciado caso de Marapião, que também reivindicava o título de principal²⁰⁸. O mesmo tinha ocorrido algumas décadas antes em relação à Mandioca Puba.

²⁰⁴ Divisa: sinal que os nobres ou soldados levam na vestimenta para se diferenciar dos outros (BLUTEAU, 1727: 264).

²⁰⁵ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14.

²⁰⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 146.

²⁰⁷ AHU-ACL-CU-009, Cx. 8, D. 835.

²⁰⁸ AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268

Depois da Conquista do Maranhão, o título de principal lhe valeria como mais um bem de prestígio, igual ao que ele já tinha recebido do governador do Brasil²⁰⁹.

Tabela 10. Bens de prestígio

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Bens de prestígio, de condição social e divisão etária	(Figueira 1608)	
	110; 111; 112; 113; 119; 121; 137	
	(Abbeville)	
	103; 118; 128; 166-167; 180-181; 217-218; 289-290;	
	304	
	(Évreux)	
	32; 40-41; 41; 53; 117; 293	
	(Moreno)	
	34; 48; 61; 65; 111-112	
	(Cardim)	
	163	
	(Salvador)	
	380	
	(Figueira 1631)	
	196	
	(Bettendorff)	
	142; 227; 249; 250; 277; 278	
	(Berredo)	
	51	
	(Moraes v.1)	
	25; 70; 86; 87; 93; 97; 98; 205; 403	
	(ABN: 1904)	
	181; 185; 186; 187; 271-272; 274; 330; 348; 350; 424	
	(Manuscritos)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)	
	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.79)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.116)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 2, D.191)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D.236)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 266)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 8, D.835)	
	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 369)	
		65

Fonte: o próprio autor (2017).

No decorrer do século XVII aparecem com bastante frequência pedidos de mercês de hábitos de Cristo para os principais²¹⁰, como reconhecimento dos feitos na guerra²¹¹ ou para

²⁰⁹ AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 79.

²¹⁰ Entre os historiadores que estudaram os pedidos de mercês, Ronald Raminelli (1994), Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), Rafael Ale Rocha (2009; 2013) e Alfrío Carvalho Cardoso (2012).

²¹¹ AHU-ACL-CU-009, Cx. 2, D. 191; AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 236; AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 369.

conseguir firmar alianças, como requeria em 1637 Bento Maciel Parente²¹². E ainda podemos destacar outros bens de prestígio perceptíveis nos relatos, como a “vara de alcaide” que o padre Francisco Pinto ofereceu a Diabo Ligeiro²¹³, para vigiar e punir os tupinambá da aldeia. Assim diz Luiz Figueira:

Pediram-nos estes que déssemos uma *vara de nossa mão a um deles para que fosse alcaide*²¹⁴ dos outros, e isto com tanta instância que nos venceu; assinalou o principal [Diabo Grande] para ela o irmão seu, o Diabo Ligeiro; deu-lhe o padre um domingo acabada a missa estando todos juntos para o qual ato os tinha convidados o principal em uma pregação que fizera aquela madrugada e dando-lhe o padre lhe declarou o fim *para que se lhe dava, s. para emendar os que se embebedassem, para fazer todos à igreja, para vigiar a aldeia etc* (1608: 119 – grifos nossos)

O padre Antônio Vieira, sobre o mesmo tema, embora não mencionasse o bem de prestígio, falava na função de *braço dos padres*. Vejamos:

Assim mais se assentou com os principais, e com todos os cabeças da nação, que se tornariam logo a unir em uma só povoação, em que se faria igreja capaz para todos; que os que estão ainda por batizar se batizariam; que todos mandarão seus filhos e filhas à doutrina duas vezes no dia, e à escola; que nenhum terá mais que uma mulher, recebendo-se com ela em face da Igreja; que se confessarão todos ao menos uma vez pela desobrigação da quaresma. Enfim, *que guardarão inteiramente a lei de Deus e obediência à Igreja, na qual se criou um ofício de executor eclesiástico, chamado Braço dos Padres, e se proveu em um índio zeloso, e de grande autoridade, irmão do maior principal, para obrigar a todos a virem à igreja, e cumprirem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se for necessário*. De tudo isto se fez assento por papel, de que se deu uma cópia a cada um dos principais, querendo e pedindo eles que lhes ficasse, para que depois se lhes tome conta por ela, e se veja quem melhor a cumpriu (VIEIRA, 1904: 138 – grifos nossos).

No adiantar do século XVII, objeto semelhante – o *pau de principal* – surge na narrativa de João Filipe Bettendorff. A função representada pelo objeto seria a mesma, só que agora disputando espaço com a figura do capitão da Aldeia.

Chegados que fomos à aldeia de Mortigura, agasalhamo-nos, como sempre na casa da residência, e indo visitar a aldeia [...] fomos defronte da casa de um principal muito autorizado²¹⁵, assim pelo posto como pela sua muita lealdade, a quem sem embargo disso tinha maltratado o Capitão João de Souto, que governava a aldeia, quebrando-lhe até o pau de principal sobre as costas [...]. Fez o principal suas queixas, mostrando-lhe o bastão, que o Souto lhe quebrou

²¹² AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 116.

²¹³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 83.

²¹⁴ Guarda da aldeia encarregado de castigar os crimes e zelar pela lei em nome do rei ou, no caso, dos padres e militares portugueses. O alcaide, depois de morto, era sucedido pelo parente mais chegado (BLUTEAU, 1727).

²¹⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 221.

às costas; consolou-o o governador e como justiceiro mandou pouco depois o dito Capitão João de Souto desterrado para a Capitania do Gurupá, em castigo de sua culpa (BETTENDORFF, 2010: 250).

Antes de passar para o próximo subtópico, acompanhemos mais uma vez a acusação que Bento Maciel Parente dirige a Jerônimo de Albuquerque e a seus filhos, na qual relata que Pacamão, maior chefe tupinambá de Cumã, além de ter a sua condição de principal ofendida com o sequestro de duas de suas mulheres e de seus escravos, também teve vários de seus bens de prestígios – espada, venábulo e pedras verdes –, podemos dizer, profanados, enquanto no ato, se arruinava a sua condição de principal. Vejamos o que teria denunciado Bento Maciel Parente:

[denuncia] que estando ele dito capitão absente do dito forte foi com seu irmão Mathias d’Albuquerque à terra firme quarenta léguas da cidade uma aldeia entre outras a um índio por nome Pacamo, negro principal, ao qual tomaram duas mulheres à força e contra sua vontade e as mulheres de sua nação e uma espada e um vanábulo pelo qual se arruinou o dito Principal e lhe dera o pago se eles com diligência lhe não fugiram por mar fazendo daquela viagem os dois irmãos nas mais aldeias da conquista muitos insultos como eram tomar escravos, pedras verdes, criações e outra coisas ao pobre gentio no que se sentiram tão agravados destas e doutras muitas que lhe tinham feito espancando-os e tiranizando-os em tudo em breve se alevantaram matando toda a gente que no presídio do Cumã estava²¹⁶.

A mesma informação consta, com menos detalhes, em uma carta que Manuel Soares de Almeida envia ao rei Felipe II. Mathias de Albuquerque teria tomado “algumas peças, escravos, ao gentio do distrito do Cuma conquista do Maranhão. E assim mais ele tomava seus embaezes pedras e contas e outras coisas”²¹⁷.

2.4.9 Demarcadores de distinção social

Ainda podemos acrescentar outra característica dos chefes tupinambá, referente aos *demonstrativos de hierarquia*. Na obra de Claude d’Abbeville, que registra a formalização de alianças entre os franceses e os tupinambá da Ilha Grande, isso fica bem perceptível. São bons exemplos as cerimônias ocorridas nos atos de implantação da Cruz e do Estandarte da França.

²¹⁶ Capítulos que o capitão Bento Maciel Parente apresenta contra o capitão Jerônimo de Albuquerque e seus filhos, Antônio e Matias de Albuquerque, Pernambuco, 12 de Novembro de 1618 *apud* Carvalho Júnior (2005: 60). O documento também foi trabalhado por Corrêa (2011: 110).

²¹⁷ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 8.

Nos dois casos, os principais sempre apresentam-se em posição diferenciada aos demais das aldeias. Observemos como foi a implantação da primeira cruz na Ilha:

E ao terminarem os franceses a adoração [da cruz], adoraram-na também os índios com grande humildade e respeito. Começaram os principais e o fizeram com particular devoção, como exemplo dado a todos os índios. Vestiam belos casacos azuis celeste, com cruzeiros brancos por diante e por trás, e que lhes haviam sido dados pelos loco-tenentes-generais para servirem nessa e noutras solenidades análogas. Seguiram-se imediatamente os velhos e anciãos e afinal todos os índios presentes, todos em ordem, sem confusão, uns após outros ajoelhando-se de mãos postas diante da cruz, como nos haviam visto fazer (ABBEVILLE, 2008: 103).

E o mesmo ocorreu após o já referido ato de implantação da cruz em Junipará. Pela manhã, antes dos franceses partirem para a aldeia vizinha, Carnaupió, “Japiaçu, principal da ilha, vestiu seu casaco e reuniu no centro da praça todos os principais e anciãos e também o povo todo de Junipará e das aldeias vizinhas”. A cruz então foi benzida e todos se puseram a adorá-la “uns após os outros”. E novamente “Japiaçu foi o primeiro, após o Sr. de Razilly e os franceses, a fazê-lo, ajoelhado e de mãos postas; abraçou-a e beijou-a como nós. Seguiram-no os outros índios” com aquela mesma devoção que impressionou aos franceses (ABBEVILLE, 2008: 128).

Acrescenta-se que depois de implantada a primeira cruz “como símbolo da aliança eterna com o nosso Deus e o desejo que testemunhavam de pertencerem ao cristianismo”, os franceses informaram que também seria necessário “colocar pelos mesmos meios as armas de França junto da Cruz”, pois só assim, escreve Claude d’Abbeville, estaria simbolizado que “havíamos tomado posse da terra em nome de Jesus Cristo, esses estandartes seriam uma prova da soberania do Rei de França e um testemunho de obediência perpétua a Sua Majestade Cristianíssima”. Acompanhemos a cerimônia de implantação do estandarte:

Foi isso proclamado em todas as aldeias e marcada a data de 1º de novembro, dia Todos os Santos, para essa cerimônia, caso concordassem. *Na véspera da festa, acharam-se no forte de São Luís seis dentre os principais do país, a saber: Japiaçu, o principal de toda a ilha, Macoiá-Peró, Matarapuá, Januare-Uaetê, Uaviru e Pirajuva, os mais importantes depois do principal. Vinham acompanhados por muitos índios, homens, mulheres e crianças para ver a cerimônia.* Ao chegar, reuniram-se na casa grande os principais e os anciãos, juntamente com o Sr. de Razilly e os intérpretes, a fim de resolverem o assunto. De acordo com a decisão tomada unanimemente, na manhã seguinte, dia de Todos os Santos, reuniu-se a Companhia Francesa que se achava dispersa pelas aldeias. Em seguida, *armados e com garbo nos seus mais belos uniformes, marcharam os soldados ao som das cornetas e tambores e seguidos pelos índios, até a residência dos senhores loco-tenentes-*

generais de Sua Majestade, afim de buscar o estandarte de França, que foi carregado pelos seis principais, na seguinte ordem: tambores e cornetas iam à frente seguidos pela companhia francesa bem fardada e em boa ordem; vinham depois os seis principais índios, vestidos com os seus casacos azuis com cruzeiros brancos na frente e nas costas e carregando aos ombros o estandarte (2008: 166-167 – grifos nossos).

Na região de Jaguaribe, no Ceará, pouco tempo depois, o principal Felipe Camarão, aliado dos portugueses e chefe que “dominava entre todos os maiores”, organizaria ato semelhante. Os principais se juntaram, combinaram uma data e vestidos e armados “como se houvessem de conquistar um grande reino”, se puseram a caminho da aldeia do chefe Algodão, onde se encontravam os ossos do padre Francisco Pinto. Chegando lá – tal como Japiáçu fizera em Junipará –, Camarão passou ordens aos vassallos, convidou os vizinhos e, no dia marcado, pela manhã, partiram com as suas “roupas de gala” em “aparatosa romaria” ao local onde o referido padre estava enterrado, para realizarem o *capiron*²¹⁸. As representações se repetem. Postos todos de joelhos, Camarão abraça os ossos do seu grande amigo com muita devoção, “tão banhado em lágrimas de consolação e ternura, que a poderia causar ainda aos mais duros de coração”. Ao final da cerimônia, ergueram uma capela em homenagem ao padre, onde os principais e demais moradores das aldeias visitavam para dar o *Iandé Coêma*, “que é como entre nós os bons dias” (MORAES, 1860: 86-88).

Em Junipará, onde também foi erguida uma capela para realização dos batismos, percebem-se fatos muito parecidos a demarcarem também a hierarquia ou distinção social entre os tupinambá. Depois de construída, “somente a Japiáçu e os outros principais presentes se autorizou a entrada na capela, onde se achavam preparadas todas as coisas necessárias ao batismo e onde se via o altar devotamente arranjado”. O restante do povo ficou do lado de fora, juntamente com aqueles que seriam batizados – é claro, os filhos dos principais (ABBEVILLE, 2008: 38-39).

E outro demonstrativo de distinção relacionado à formalização de alianças ocorreu na aldeia de Jeviree, tão logo os franceses desembarcaram na Ilha, quando lhes ofereceram um banquete tão suntuoso quanto aquele versificado por Camões. Vejamos como ocorreu:

Nos foi oferecido um banquete tão magnífico quanto poderia ser em França e no qual havia grande abundância de toda espécie de caça e de carne, tudo preparado ao gosto francês, e não faltou bom vinho; nem sobremesas. Entretanto, não se fartando os índios, *permitimos aos principais e aos anciãos*

²¹⁸ Já mencionado choro aos principais mortos em combate, referido também por Yves d'Évreux (2007: 132).

que nos viessem cumprimentar, o que fizeram a seu modo e com a cordialidade de praxe; os demais índios, que não tinham permissão para entrar, olhavam-nos com atenção através das tábuas, de que era construída a nossa casa, sem demonstrar nenhum temor, o que nos era dado perceber pelo respeito natural que nos tributavam (ABBEVILLE, 2008: 81-82 – grifos nossos).

Fato semelhante relacionado ao banquete e aos posteriores cumprimentos ocorreria também em Januarém e, de acordo com o cronista, em todas as outras aldeias (ABBEVILLE, 2008: 110). Luiz Figueira, ao referir-se ao mesmo tema, compara os recebimentos tupinambá com os das “cortes dos Reis e príncipes da Europa” (1608: 106-107).

No tempo da narrativa nos são perceptíveis outros demarcadores de distinção, considerados como tradicionais entre os tupinambá. Um deles, relacionado à maneira como os chefes se posicionavam no pátio central ou na casa grande, nas chamadas reuniões públicas. Os principais e anciãos armavam as redes no centro da aldeia, um ao redor do outro (ABBEVILLE, 2008: 85, 86). E ficavam deitados ou sentados em suas redes de algodão, com o cachimbo na mão e conversavam (ABBEVILLE, 2008: 322). Enquanto isso, todos os demais ficavam em silêncio, sentados ao chão “como é de seu costume” (ABBEVILLE, 2008: 118; ÉVREUX, 2007: 78).

Outro, ocorria na maneira de receber os visitantes, sejam os inimigos capturados na guerra, sejam também os aliados, porém, com uma inversão de comportamento. Os chefes, quando chegavam com os inimigos capturados em combate, estavam costumeiramente à frente e eram recebidos com festa. Já os inimigos eram recebidos com hostilidades das velhas que, “batendo com a mão na boca”, gritavam “é nosso, nós o comeremos” (ÉVREUX, 2007: 52). Porém, quando o visitante era um amigo, um hóspede, o comportamento do chefe se invertia. Vejamos a narrativa de Claude d’Abbeville, quando os franceses visitaram Carnaupió:

O principal do lugar chama-se Marcoiá Però e é um homem alto e forte, admiravelmente valente e contando certa de cem anos de idade. [...] Avisado de nossa chegada, Marcoiá Però, *contra do costume da tribo, veio ao nosso encontro de braços abertos e abraçou-nos cordialmente, testemunhando-nos grande afeição*. Depois de todas as demonstrações possíveis de cortesia, iniciamos longa conversa à espera da reunião na casa grande (2008: 131 – grifos nossos).

Seja porque nas circunstâncias daquele momento a aldeia de Carnaupió estava agregando a aldeia de Pindotube, seja por qualquer outro motivo que não nos é dado a perceber, o certo é que o padre capuchinho nota uma quebra de costume. E quais seriam estes costumes?

De acordo com o padre capuchinho, quando um tupinambá ou quaisquer amigos estrangeiros visitavam uma aldeia, primeiro, eram presenteados com redes de algodão. Depois, chegavam “as mulheres com as mãos sobre os olhos e, segurando uma das pernas do visitante, principiavam logo a chorar com gritos e exclamações maravilhosas”, como sinal de cortesia que costumavam testemunhar a seus amigos. Ao visitante, cabia fazer o mesmo: “pôr as mãos sobre o rosto e chorar, ou pelo menos fingir”. E só a partir desse momento o visitante reconhecia a figura do chefe, “que até então não dissera palavra, e continuara seu labor fingindo nada ver. É quando ele “dirige-se ao visitante estendendo-lhe a mão e dizendo: ere jupe?”, “já chegaste?” (ABBEVILLE, 2008: 306).

Após os cumprimentos, surge outro demarcador de distinção hierárquica: ter os convidados acolhidos ao seu redor na cabana:

Depois dos cumprimentos costumeiros, feitos por todos uns após os outros, mandou o principal armar nossas redes ao lado da sua, dentro da cabana em que morava com sua família. *Não foi ele o único a fazer-nos essa gentileza. Todos os principais das aldeias aonde chegávamos faziam o mesmo;* consideravam grande honra hospedar-nos em sua casa e tomavam por afronta a recusa ou a escolha de outro aposento (ABBEVILLE, 2008: 110 – grifos nossos).

Quando observamos os relatos, surge certa divergência que a princípio coloca em suspeita essas observações, mas nos parece, de outro modo, que evidencia mudanças nos contextos. Um exemplo refere-se aos tupinambá da Serra de Ibiapaba:

Com caminharmos bem aquele dia e partirmos cedo acabamos de chegar arriba as duas ou três horas depois de meio dia, e em uma chã e rasa ladeira antes de chegar ao mais alto nos estava esperando o principal, e outros que para nos esforçarem pera o restante do caminho nos tinham prestes umas poucas raízes de mandioca a que chamam macaxeira cosidas e um pouco de sal e pimenta da terra e um palmito para assentar o estômago; e chegando-se o principal a nós, nos abraçou dizendo Yesu, e logo se seguiram os demais a nos abraçar e dar as boas-vindas, e uma índia nos queria chorar para festa como costumam mas o padre lhe mandou dizer que não era necessário e com isso nos recolhemos da chuva que ainda entre tantas festas nos não deixou (FIGUEIRA, 1608: 106).

Encontram-se os vestígios das formalidades dos cumprimentos, do recebimento, do banquete. Mas, ao contrário do que d'Abbeville considerava uma quebra de regra, lá estava o chefe, a assinalar, talvez, uma das possibilidades de demonstrar a distinção de *seu cargo*. Acrescenta-se que em outras ocasiões, o principal chefe da aldeia enviava outros chefes tupinambá de menor distinção para receber os visitantes. Como fez Diabo Grande, por duas

vezes, enviando dois de seus irmãos (FIGUEIRA, 1608: 108, 109). O mesmo ocorreria com os franceses a caminho de Junipará, aldeia de Japiáçu. Vejamos:

Os filhos do principal, que é o primeiro de todo o lugar, certos de que não deixaríamos de vir, vieram ao nosso encontro com alguns outros índios e, apenas nos viram, começaram a abraçar-nos e fazer-nos mil agradecimentos, alegrando-se extremamente com a nossa chegada; assim nos conduziram até a aldeia onde entramos juntos. O corneteiro ia à frente, tocando como costumava fazê-lo à entrada de cada aldeia; meu companheiro e eu empunhávamos nossos bastões com os crucifixos. E depois de termos feita a volta das cabanas juntamente com o sr. De Rasily, entramos na residência do principal e de sua família, o qual logo nos veio abraçar com incrível afeição, mandando imediatamente armar nossas redes no lugar das suas colocando a dele junto das nossas. No mesmo instante vieram todos os índios da aldeia, até as crianças, cumprimentar-nos uns após outros. Beijando as próprias mãos, no-las apresentavam, dizendo muito amistosamente e com brandura: *Eré jupé pai, ereicobepe*, isto é, ‘chegastes, profetas? Ou sede bem-vindos, meu Pai, estais bom?’ E logo cada qual tratou de obsequiar-nos. Começamos então a conversar com o principal, Japi-Açu, o maior de todo o país, que governa os demais, os quais nunca empreendem coisa alguma importante sem consultá-lo. (ABBEVILLE, 2008: 112 – grifos nossos).

Além do recebimento dado pelo chefe, que encontra algumas divergências com o relato de Luiz Figueira, outro demarcador que aparece com frequência na narrativa de Claude d’Abbeville é que os visitantes costumam armar as suas redes ao lado da rede do principal, “dentro da cabana em que morava com a sua família”. Foi assim com Japiáçu, acima referido. Foi assim em Januarem e foi assim com o principal de Carnaupió, Marcoiá Però (2008: 172). E não foram os únicos a fazer isso. “Todos os principais das aldeias aonde chegávamos faziam o mesmo”, considerando grande honra hospedar-nos em sua casa “e tomavam como afronta a recusa ou a escolha de outro aposento” (2008: 110).

E no já referido episódio em que João Filipe Bettendorff, muitos anos depois, visita a Aldeia de Maria Moacara, no Itapecuru, podemos visualizar demarcadores de distinção muito semelhantes:

Fui seguindo Maria Moacara até a sua casa, a qual era feita em forma de uma abóbada, com folhas de palmeira, fechada toda por cima e aberta com quatro portas arqueadas pelas quatro partes do mundo, larga de uns quinze palmos, e comprida de vinte pouco menos; *bem no meio desta sua choupana tinha posto uma esteira pequena, na qual se sentou com duas rapariguinhas inocentes, sobrinhas suas, convidando-me para que me sentasse ao longo dela*; escusei-me eu com os achaques de minha idade, e o padre Antônio Gonsalves para tirar de toda a ocasião de desconfiança e pela estimação que dela se fazia, admitiu a honra que tinha oferecido e sentou-se na esteira um tanto afastado dela. Feita esta primeira cerimônia, mandou ela vir o âmagô ou palmito de uma palmeira, bem grosso e comprido, e convidou-me com os padres e o capitão-

mor a que comêssemos, aceitei com todos os mais a oferta, e como era muito limpa e branca e além disso doce como um torrão de açúcar, comemos dele em sua presença, com o que ficou muito satisfeita (BETTENDORFF, 2010: 577-578).

Como se pode notar, mesmo que a condição de principaleza de Maria Moacara não estivesse relacionada à guerra, os demarcadores de distinção social eram equivalentes, embora com visíveis diferenças que, a julgar pela narrativa, pareciam – ou deveriam parecer que fossem – um tanto inconvenientes aos olhos de celibatários²¹⁹, ao ponto de Bettendorff precisar de justificativas para a sua recusa em atender o pedido de Moacara, acolhido depois por seu companheiro, o padre Antão Gonsalves, que até teria sentado na pequena esteira juntamente com a principaleza e suas inocentes sobrinhas, mas – atenua o jesuíta – *um tanto afastado delas*. Seja como for, os demarcadores de distinção relacionados ao recebimento de visitantes, mesmo com a mudança de contextos, ainda se faziam sentir no decorrer do tempo do contato.

E Yves d'Évreux, a partir de seu diálogo com Pacamão, nos oferece outro demarcador de distinção hierárquica: “ser carregado no colo”:

Ordenou à sua mulher que se preparasse para carregá-lo até à casa do governador, e foi obedecido prontamente, escanchando-se na cintura dela à maneira das índias quando carregam os filhos; e assim entrou no Forte, e dirigiu-se ao dito senhor. Sua mulher era negra como um belo Diabo, pintada da planta dos pés até a cabeça com suco de jenipapo. Pensai antes de continuar com outro assunto se era possível aos presentes conter o riso, ao ver um dos príncipes do Brasil montado em tão belo cavalo (ÉVREUX, 2007: 321).

Na Serra de Ibiapaba, também se observa fato semelhante. Primeiro com um índio mascarado que obrigava ao demais a carregá-lo nas costas, também relacionado a um feiticeiro igual a Pacamão, porém, fazendo-se passar por padre. Sigamos o relato:

Estes que vieram do Maranhão nos contaram como a ida para lá vestiram uma roupeta comprida de um dos seus, e puseram-lhe uma carapuça de rebuço, fingindo com isto e dizendo aos tapuias que aquele era abaré ou padre e como os tapuyas nenhuma notícia tinham de padres nem ainda de brancos facilmente se persuadiram ser assim e para outra parte cuidando que aquele e os de sua qualidade eram senhores da morte e da vida etc, mostravam grandíssimo medo, dando-lhe mui bem de comer e levando-o às costas para que lhe não fizessem algum mal, e se ele não foram também acompanhado bem cuido que que procurariam lhe tirar a vida para tirar tal peste deste mundo (FIGUEIRA, 1608: 110-111).

²¹⁹ A respeito do tema, ver Pollyanna Gouveia Mendonça (2011).

Claude d'Abbeville também relata um evento em Ibiapaba com os mesmos elementos, de um personagem que se intitulava senhor da morte e da vida:

Passados alguns dias aconteceu que, *ao ser carregado por dois índios conforme seu costume para ir pregar em uma aldeia*, dirigiu algumas palavras aos que o levavam e acompanhavam e lhes perguntou qual ideia que dele tinham. Tendo-lhe sido respondido que o consideravam um grande profeta descido do Céu, perguntou-lhes se o não temiam [...], mal acabou de falar, os índios carregadores lhe disseram: “Perguntas se te tememos? Pois vê agora o nosso medo”, e o atiraram da padiola dentro de um pântano e aí o largaram entre zombarias. E desse lugar só saiu com grande dificuldade e o auxílio de alguns outros (2008: 99-100 – grifos nossos).

E os próprios padres, considerados senhores da morte e da vida, também seriam carregados em redes. Vejamos uma passagem de Luiz Figueira:

Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meio do caminho meia légua da aldeia com todos os principais e algumas mulheres com seus presentes, e eles todos com suas buzinas, gaitas e cascavéis, que são seus instrumentos músicos com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado, e o padre com ser antigo sertanista me disse que nunca vira entre gentios coisa semelhante; enfim, *dali nos trouxeram a correr sempre revezando e todos a trazer as redes em que vínhamos como se ganhassem perdões; eram tantos os gritos e festas que pareciam doidos* (1608: 109 – grifos nossos).

Na Ilha Grande, já no adiantar do século XVII, no tempo do Padre Vieira, ainda se referia ao costume da terra de carregar os profetas em redes. Acompanhemos o relato de José de Moraes a respeito da visita dos padres às aldeias:

Estas Missões pela maior parte as faziam os padres a pé, e com inexplicável trabalho; e posto que os índios pelos aliviarem do caminho, lhes ofereciam com as redes os ombros, como é costume naquelas terra, nunca quiseram aceitar a comodidade das jornadas à custa do suor dos índios, que ainda que voluntários, sempre haviam de tirar o merecimento àqueles evangélicos e velocíssimos passos; porque era máxima do Padre Vieira que o pastor é que havia de carregar aos ombros as ovelhas, e não estas ao pastor, por cuja razão ordenou, e o mesmo praticava sempre consigo, que nenhum usasse de rede pelos caminhos, salvo se a necessidade ou enfermidade o pedisse (MORAES, 1860: 393).

Seja pela lembrança ainda muito viva das chamadas Santidades²²⁰ – e basta pensar na aproximação entre Jaguaripe (Rio das Onças) na Bahia no final do século XVI e o Jaguaribe (Rio das Onças) da região de Ibiapaba para onde muitos tupinambá migraram no início do

²²⁰ A respeito das características das Santidades, ver Ronaldo Vainfas (1995).

XVII²²¹ – onde os grandes profetas tupinambá, inserindo elementos cristãos em suas práticas e discursos, também eram carregados pelas aldeias e em grandes festas, ou seja pelo próprio contexto local marcado pelas dificuldades do caminho teria levado os tupinambá a carregarem os padres, caraíbas, feiticeiros e grandes profetas senhores da vida e da morte.

Tabela 11. Demarcadores de distinção social

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Demarcadores de distinção social	(Figueira 1608)	
	106; 109; 110; 111; 113; 121; 135	
	(Abbeville)	
	81-82; 84; 85-86; 103; 109-110; 110; 112; 199; 122; 128; 131; 133; 138-139; 139; 165; 166-167; 180; 306; 332	
	(Évreux)	
	42; 76; 78; 143-145; 321; 332	
	(Moreno)	
	111-112	
	(Salvador)	52
	383	
	(Bettendorff)	
	313; 314; 577	
	(Moraes v.1)	
	86; 87; 88; 95; 96; 96; 392; 393; 403	
	(Moraes v.2)	
	517	
	(ABN: 1904)	
	269; 271-272; 274; 330; 331	

Fonte: o próprio autor (2017).

Antes de passar para o próximo capítulo, deixaremos mais uma referência que revela bem os *demarcadores de distinção social*. Trata-se do encontro entre Zorobebé, que vinha de uma expedição, e seu contrário, Braço de Peixe²²². O primeiro chefe, pontuando a característica do recebimento que deveriam ter os grandes guerreiros quando voltavam da guerra, o segundo, pontuando uma característica ligada aos principais das aldeias: a de ser o último a receber um visitante. Vejamos:

Zorobabe indo da guerra dos Aimorés para a Paraíba deu de caminho, por mandado do governador, no mocambo dos negros fugidos, matou alguns, e prendeu outros, de que levou os que quis, e os foi vender aos brancos, com que comprou bandeira de campo, tambor, cavalo, e vestidos para *entrar triunfante em a sua terra, da qual o vieram esperar ao caminho alguns Potiguares 40 léguas, outros a vinte, e a dez, abrindo-lhe, e limpando-lhe a*

²²¹ Processo de migração da Santidade fica evidenciado em José de Moraes (1860) e Frei Vicente do Salvador (2010).

²²² Apêndice 1. Tabela 15: Número 119.

enxada. Só o Braço de Peixe, que era gentio Tabajara, se deixou estar com os seus na sua aldeia, e porque o Zorobobe determinou passar por ela lhe mandou dizer que saísse a esperá-lo à entrada, pois os mais o haviam feito tão longe, ao que respondeu o velho, ainda que já centenário, que fora de guerra nunca fora esperar ao caminho senão damas, e pois ele não era dama, nem vinha dar-lhe guerra, não se levantaria da sua rede, com a qual resposta o Zorobobe passou de largo, e foi jantar ao rio Niobi, meia légua da sua aldeia, por onde caminhava (SALVADOR, 2010: 383 – grifos nossos).

Após estas considerações referentes às características dos chefes tupinambá, passemos para o próximo capítulo.

3 DEBAIXO DAS ONDAS E UM CARVALHO NA PAISAGEM

*Ecce levabo ad gentes manum meam,
et ad populus exaltabo signum meum*²²³

(Isaías. Cap: 49, v: 22)

*O rapaz recitou-me a doutrina que seu pai julgava
bastante para receber o batismo, e o fez desta maneira:
“bom dia, senhor, como estais? Bem, senhor, pronto
para o vosso serviço, quereis comer? Sim; pão, peixe,
carne, minha cabeça, meu chapéu, meu gibão, meu
borzeguim, minha camisa”. Não pude mais ouvir, com
receio de arrebentar o riso*

(Yves d'Évreux)

*Nicatui ibaca, ibinho, ycatu*²²⁴

(Um chefe)

No capítulo anterior, partimos do tempo da narrativa e percorremos o tempo do contato buscando os chefes tupinambá. Para tanto, inicialmente, reduzimos a observação à escala dos indivíduos. Os chefes, como já nos referimos, eram os personagens mais referenciados pelos observadores europeus. Alguns participaram em diferentes contextos históricos, surgindo, por isso mesmo, em diferentes relatos, como é o caso de grandes principais como Zorobabé, Pau-Seco, Japiáçu, Pacamão, Diabo Grande, Mandioca Puba, Mitagaia, Cachorro Grande.

Assim, mesmo que no mais das vezes esses chefes nos surjam como pequenas ondas dispersas no mar revolto dos fatos históricos, é a partir deles que podemos capturar os contextos de inserção e rupturas dos tupinambá diante das novas formas de vida que se constituíam na Bahia, em Pernambuco, até chegar no Maranhão daquelas últimas áreas litorâneas nas quais esse povo poderia viver de maneira autônoma à sociedade colonial que, de uma forma ou de outra, eles eram parte constituinte desde o início.

²²³ “Eis que levantarei a minha mão para as nações e arvorarei o meu estandarte para alertar os povos”: inscrição latina que acompanha a gravura que representa o levantamento da cruz na obra de Claude d'Abbeville (1614).

²²⁴ *Céu não presta para nada, só a terra sim, esta é boa* (BETTENDORFF, 2010: 359).

E eram assim devido à maneira peculiar dos tupi em ocupar o território, por onde se expandiam a partir de fragmentações e alianças. Mas no processo temporal que estamos analisando, para além de outros tupinambá, seus contrários, com os quais deveriam guerrear, e dos tapuias tradicionais que eles tupinizavam no caminho para poderem guerrear também, surgiriam no horizonte do contato franceses, portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses. Enfim, tratava-se de grande variedade de tapuitingas, tapuias brancos, advindos de um território desconhecido – e por isso, talvez, *intupinizável* – e trazendo a novidade das ferramentas de metal, das vestimentas, das cruzes, do pecado, da representação de Cristo e das doenças com as quais os tupinambá se relacionariam, *dinamizando* os seus traços tradicionais, muitas vezes, a partir da resolução dialética entre elementos tão antagônicos que, para existirem, visavam a *dizimação* de suas antíteses²²⁵, mesmo que no discurso cristão tal violência surgisse como um nobre ato de salvação.

3.1 As agulhas e as linhas

Neste contexto de grande movimentação dos corpos e de ideias que marcou o *tempo do contato*, é possível seguir o destino de indivíduos, como o de Pau-Seco e de seu irmão Zorobabé. Pau-Seco, considerado o mais importante morubixaba do sertão, cuja aldeia tinha mais de 3 mil tupinambá (MORAES, 1875: 517, 519), foi quem estabeleceu relações com Jacques Riffaut, abrindo caminho para o estabelecimento dos franceses no Maranhão. Esse tupinambá, diz Claude d’Abbeville, “gozava de grande autoridade entre os seus” e tinha o valoroso apoio de “um verdadeiro exército de selvagens” (2008: 35).

No tempo do estabelecimento dos portugueses no Rio Grande e Paraíba, Pau-Seco entrou em guerra contra os portugueses de Pernambuco. Porém, depois de uma batalha contra Jerônimo de Albuquerque, na qual fora capturado um importante aliado seu, o pajé Ilha Grande²²⁶, Pau-Seco acabou selando as pazes e estabelecendo alianças (SALVADOR, 2010: 359), como evidencia o fato de que, pouco tempo depois, enviaria o próprio filho, Francisco

²²⁵ Ressalta-se que nessa proposição *dialética*, diferente do que se constituiu a partir de Hegel e Marx, como depois foi utilizado na teorização de Sérgio Buarque de Holanda – “a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação [...], que se faz, necessariamente, dentro do mesmo âmbito” (1995: 180) – tratam-se de *elementos semelhantes* em imaginários distintos e não de elementos comuns.

²²⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 112.

Aratibá²²⁷, para dar Guerra aos tupinambá tabajara da Serra de Ibiapaba, seus tradicionais inimigos e, naquele momento, grande obstáculo para o estabelecimento dos portugueses na região. Aratibá, nessa ocasião, seria morto em confronto com o principal Milho Verde²²⁸, de quem Zorobabé queria se vingar (SALVADOR, 2010, 384).

Mas essa narrativa é incerta, pois considera que Pau-Seco, a essa altura, também já estivesse morto – daí a necessidade de vingança por parte do tio. Porém, poucos anos depois, um grande principal também chamado Pau-Seco, coincidentemente, da mesma região e igualmente aliado a Jerônimo de Albuquerque, se apresenta com 22 guerreiros para a Conquista do Maranhão (MORENO, 2011: 44).

O destino de Zorobabé é ainda mais incerto. Depois de estabelecer relações com Jerônimo de Albuquerque, por conta de sua valentia, ele passou a ser tão requisitado para a guerra quanto temido por seus aliados. Quando voltava das campanhas, muitos o aguardavam pelo caminho, o qual iriam limpando, à enxada, para que ele pudesse passar. Em uma dessas feitas, ao chegar na vila e notar a igreja de portas abertas, entrou “a cavalo, bem vestido, e acompanhado com sua bandeira, tambor, e um índio valente” que, “com espada nua”, ia esgrimindo diante de todos e “fazendo afastar a gente, que era inumerável”. Muitos o visitavam “oferecendo-lhe vinho e outros presentes”, e assim o faziam “pelos interesses que tinham em seus serviços ou apenas pelo temor que sentiam de uma possível revolta”, por vê-lo assim “tão pujante” (SALVADOR, 2010: 384).

O temor provocado por Zorobabé era tanto, que o capitão da Paraíba enviava constantes cartas, pedindo que ele fosse vigiado pelos religiosos. Até que o prenderam e o enviaram para Alexandre Moura, então capitão-mor de Pernambuco, e daí ao governador, “os quais na prisão lhe deram por muitas vezes peçonha na água e vinha sem lhe fazer algum dano, porque dizem que receoso dela bebia de madrugada” a água que trazia consigo, preservando-se assim do veneno (SALVADOR, 2010: 384-385).

O Frei Vicente do Salvador relata que decidiram enviar Zorobabé para Lisboa. Mas como nessa cidade havia grande movimentação de navios, temendo que ele ainda conseguisse

²²⁷ Apêndice 1. Tabela 15: Número 97.

²²⁸ Apêndice 1. Tabela 15: Número 176. Milho Verde aparece também no relato de Luiz Figueira. Na narrativa de Claude d’Abbeville surgem três chefes chamados Avation – *Alpiste Preto* ou “Milho Preto” –, mas não é possível estabelecer inferências de que se tratem do Milho Verde, embora outros principais como Acauí e Cobra Azul – e azul e verde são sinônimos no idioma tupi – circularam não só nas duas narrativas, como também em Ibiapaba e na Ilha Grande.

retornar, “o mandaram aposentar em Évora cidade, e aí acabou a vida e com ela as suspeitas da sua rebelião” (2010: 385).

À essa informação, soma-se também uma carta de 1608, enviada pelo governador-geral Diogo de Menezes ao rei, na qual informa que “o Zorobabé, mandarei como Vossa Majestade manda e é muito acertado, porque fica Vossa Majestade segurando dele”, assim, seus aliados não veriam a sua execução, não por risco de levantamento, mas para “não fugirem pela terra dentro que será descomodidade”²²⁹.

Importantes historiadores seguiram a informação de que Zorobabé teria sido enviado à Lisboa (ALENCASTRO, 2000: 125; MONTEIRO, 2001: 69). Porém, as evidências são ainda mais inconclusas do que em relação a seu irmão, Pau-Seco. Pois um chefe chamado Zorobabé (*Sereueue*) surge na narrativa de Claude d’Abbeville, como o principal morubixaba de Tapuitapera e responsável pela aliança com os tupinambá da Ilha (2008: 163, 197).

E depois ele surge novamente em um documento que relata o levantamento tupinambá ocorrido logo após a Conquista. De acordo com um dos depoimentos, o chefe Zorobabé (*Sarobabe*), que seria um dos principais morubixabas do lugar, teria avisado ao seu antigo aliado, o capitão-mor Jerônimo de Albuquerque, que o Cachorro Grande “e os de sua parcialidade se queriam levantar e matar os brancos”²³⁰.

Fosse ou não o mesmo Zorobabé, o fato de Jerônimo de Albuquerque ter formalizado alianças anteriores com os principais tupinambá – que agora eram aliados dos franceses –, ajudaria a explicar por que ele, em várias ocasiões, persuadia-se de que “em chegando à outra barra dentro do Maranhão, defronte à Ilha dos tupinambás”, bastaria apenas falar com um deles e “todos se haviam de vir à sua obediência”. E sua confiança chegou a tal ponto, que ele se mostrava relutante quanto à necessidade de fortificar a sua posição (MORENO, 2011: 55, 57, 60, 65)²³¹.

²²⁹ Carta do governador-geral Diogo de Menezes, ao rei, Bahia, 4/12/ 1608, ABNRJ, vol. 57, 1935.

²³⁰ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14.

²³¹ Ressalta-se ainda, entre os possíveis motivos que levavam Jerônimo de Albuquerque a agir dessa forma, possível estratégia anteriormente efetuada por Martim Soares no Ceará, para quem foi dado apenas dois soldados, “a fim que os índios não o tivessem por hóspede pesado, e vissem como não ia lhes guerra” (MORENO, 2011: 32), e também ao próprio juízo de valor de Diogo de Campos Moreno, que tendia a ressaltar as críticas e as discordâncias em relação a Jerônimo de Albuquerque – que queria marchar por terra e não pelo mar (2011: 42, 45), que insistia em confiar nos tupinambá quando já haviam demonstrado o contrário (2011: 52, 65), que não queria se fortificar mesmo na iminência do combate (2011: 55, 57, 60) – visando destacar seu próprio entendimento concernente à estratégia de combate.

Outro chefe que acompanhamos no tempo da narrativa, mas não nos foi possível conhecer o seu destino, é Cachorro Grande. Ele era um dos principais morubixabas da Ilha e grande amigo dos franceses. Por conta dessa aliança estratégica, ele, juntamente com Cardo Vermelho – com quem permaneceria unido por mais tempo –, conseguiu expandir sua influência enquanto se encarregava de construir e reforçar as alianças entre os diversos agrupamentos tupinambá da região, antes considerados inimigos. Com esse intento, Cachorro Grande, o Januareté, estava à frente da embaixada enviada à Cumã pelos franceses (ABBEVILLE, 2008: 164), estabelecendo relações que, depois, seriam fundamentais nos levantamentos tupinambá ocorridos depois que os portugueses conquistaram o Maranhão.

A aliança com os franceses lhe possibilitava acesso a demarcadores de distinção social, simbolizados em cerimônias cujos significados, para um e outro lado, nem sempre ou quase nunca eram equivalentes²³². Do lado tupinambá, ter a honra de ir à frente dos seus aliados e parentes como um dos cinco principais escolhidos para conduzir o ato de implantação do estandarte da França na Ilha Grande (ABBEVILLE, 2008: 167), era o equivalente simbólico da prática relacionada a representar o seu grupo na busca por expandir e cimentar as alianças nas terras circunvizinhas do Maranhão – eis a prática por trás da simbologia dos demarcadores de distinção hierárquica: quem vai à frente na cerimônia, vai à frente na guerras e na formalização de alianças.

Mas por mais que, inevitavelmente, tendamos a observar tais alianças com nosso olhar ocidental, faz-se necessário não descuidar que a lógica da vingança entre os tupinambá tinha as suas contrariedades. Por isso, após a oficialização pública das leis francesas em terras tupinambá, quando Japiáçu ordenou que decapitassem uma de suas esposas pega em adultério²³³, Cachorro Grande e o tabajara Braço de Peixe, seu tradicional inimigo, defenderam que Japiáçu – justamente o maior responsável pela construção da aliança da qual Cachorro Grande se aproveitava para aumentar a sua influência na região – deveria ser punido com a pena de morte, conforme estabelecido pelas leis tapuitingas (ABBEVILLE, 2008: 179). Como vimos anteriormente, essa não seria a última vez que Cachorro Grande se aproveitaria da influência possibilitada ao ser incluído em uma aliança, para, contraditoriamente, atuar com vistas a desestabilizar as forças aliadas e assim dar destaque a sua própria liderança.

²³² Em relação às distinções entre os povos europeus a respeito dos significados das cerimônias de posse entre os portugueses e franceses, ver Patrícia Seed (1999).

²³³ Tratava-se de uma *escrava* aparentemente desposada por Japiáçu (ABBEVILLE, 2008).

E como ocorrera após o dito *crime* de Japiiaçu, Cachorro Grande, por ser considerado “bom índio e grande amigo dos franceses” (ABBEVILLE, 2008: 193; ÉVREUX, 2007: 33), costumava ser requisitado para dar punição aos tupinambá, sendo muitas vezes enviado aos interiores do território em busca de inimigos dos franceses, como ocorrera com o pajé do Mearim²³⁴, o qual foi perseguido por Cachorro Grande, porém, avisado com antecedência, conseguira escapar em uma canoa (ÉVREUX, 2007: 142).

Com a chegada dos portugueses, e depois que os principais da Ilha – Japiiaçu e Grand Brazil – foram possivelmente executados, como de costume, na boca de um canhão, Cachorro Grande ganha cada vez mais destaque e, assim como Zorobabé o fizera antes, faz valer sua característica de *guerreiro experiente*, passando a auxiliar os portugueses em suas campanhas militares que, no decorrer da conquista, eram constantes. Porém, ele também aproveita-se das constantes movimentações militares, bem como das relações estabelecidas anteriormente com os tupinambá de Cumã, Tapuitapera e Mearim, para utilizar seus dotes oratórios contra seus novos aliados. E, como *senhor da fala* que era, começa a planejar uma série de levantes contra os portugueses²³⁵.

Visando executar seus planos, Cachorro Grande se movimenta constantemente entre a Ilha, Tapuitapera, Cumã e Caeté “consultando o dito levantamento”. Assim que chega nas aldeias, ele se reúne secretamente com os principais, fazendo pregações e lhes oferecendo *bens de prestígio* – como a camisa que ofereceu ao principal Amoquo – para convencê-los a matar todos os brancos. A justificativa para o levante era recorrente: Cachorro Grande dizia aos principais que os portugueses iriam destruir todas as aldeias, assassinando suas esposas e filhos.

A estratégia de Jaguar Baior – como também era chamado – nos parece, tinha três frentes distintas. Em uma delas, a primeira, ele aproveitava da liberdade de movimentação que a aliança lhe possibilitava e atuava para convencer os principais tupinambá da região a se levantarem contra os portugueses. O motivo, repetindo, seria justo e urgente: “Eles vão queimar suas aldeias e assassinar suas mulheres e filhos”.

Em outra, a segunda, ele propunha um plano que lhe era bem conveniente. Para não prejudicar a liberdade de movimentação e a influência que havia conquistado com a aliança, Cachorro Grande tramava traições que pudessem desestabilizar e enfraquecer as forças

²³⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 248, supostamente.

²³⁵ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14.

portuguesas – e uma delas seria levar os “brancos da Ilha” a essas aldeias “para que os matássemos, tomando-os no meio, que assim os iríamos destruindo”²³⁶.

Nem é preciso dizer que, neste caso, como era exatamente ele que se colocava nesse *meio*, encarregando-se de provocar os levantamentos para depois punir os responsáveis, de uma forma ou de outra, tinha garantido a constante aquisição de prestígio necessária para acessar, manter e amplificar a condição de chefe²³⁷, seja em um resultado favorável aos aliados ou em um resultado favorável aos contrários. Aliás, sejam quais fossem os aliados e os contrários.

Ademais, agir secretamente, nesse caso, lhe era fundamental. Por isso, as falas públicas no centro das aldeias que, com certa dose de etnocentrismo ou ironia, poderiam transmitir a ideia de uma *ágora na selva*²³⁸, agora daria lugar para as reuniões secretas: “Jaguoara baior levou os ditos índios principais ao mato, fez praticas secretas e ofereceu dádivas”, diziam as várias testemunhas consultadas²³⁹.

Mas havia ainda outro modo de desestabilizar as forças portuguesas, a terceira frente de que falávamos. Em meio a uma campanha militar na região do Rio Amazonas, Cachorro Grande ordenou que seu genro, Jaguaratinga, assassinasse Uaceté: “índio de maior centrança que nestas partes há” que, como vimos anteriormente, poderia mobilizar um exército 1200 homens. A ordem estava dada, e o mais forte aliado dos portugueses deveria ser executado por alguém que combatia ao seu lado.

No momento do confronto com os agrupamentos inimigos, Jaguaratinga, fazendo uso de um machado, aproveitou-se do fato de que aquele chefe não o temia por inimigo – afinal lutavam juntos – e aproximou sem ser notado. Foi então que lhe acertou com um golpe de machado, lançando-o ao chão. O principal Felipe Pitanga presenciou o ocorrido e conseguiu socorrer Uaceté que – para o prejuízo da estratégia de Cachorro Grande – conseguiu sobreviver ao ferimento²⁴⁰.

²³⁶ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²³⁷ Eis a magnificação dos chefes. Nem apenas o necessário *carisma* como Florestan Fernandes (1989) utilizava a partir de Weber, e nem somente o evidente *prestígio* relatado pelos cronistas (ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007; BETTENDORFF, 2010). Mas a contínua aquisição de prestígio a partir da conquista de indivíduos na guerra (*guerreiro experiente; vários nomes; muitos escravos*), nas assembleias (*senhor da fala*) e nos casamentos (*muitas esposas*).

²³⁸ Embora não fosse por ironia e tampouco por etnocentrismo, “uma *ágora tupi*?” era exatamente a pergunta utilizada por Renato Sztutman para fundamentar a análise do domínio do político entre os tupinambá que, ao seu ver, seria constituído na relação entre os chefes tupinambá e o conselho de anciãos (2012: 324).

²³⁹ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²⁴⁰ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

Jaguaratinga, ao se ver descoberto, teria justificado o golpe por tê-lo supostamente confundido com o inimigo. O detalhe é que Uaceté, ao contrário dos agrupamentos inimigos, que guerreavam nus, trajava um uniforme de guerra português: “andava com uma camisa de boa divisa, acompanhada de um chapéu”²⁴¹.

A partir desse momento, Cachorro Grande não conseguiria mais manter em segredo as suas estratégias de minar as forças portuguesas. Assim, suas tramas foram uma a uma denunciadas. Faz exemplo o acordo secreto que fizera com os principais Urubutinga²⁴² da aldeia de Moni, Etajuba²⁴³ da Aldeia de Araçagi e “outros mais da mesma nação”. No momento oportuno, os principais da Ilha deveriam partir para a guerra. Destruiriam primeiro a “aldeia dos selvagens” que era mais cara aos portugueses. Depois destruiriam as duas aldeias dos tabajaras. Com isso, fariam cerco ao forte e à cidade, sem se importar com o mais da gente portuguesa que havia acabado de chegar, pois “eram mulheres, meninos e velhos” e por isso, “não sabiam o estilo de sua guerra”²⁴⁴.

Mas além de Cachorro Grande, na documentação referente aos levantamentos iniciados em Cumã a partir de 1617, surgem os nomes de outros tupinambá, como Amaro, Pacamão, Cabelo de Velha²⁴⁵ e também o já referido Cardo Vermelho. Ele, Carauatá-Piranga, era também amigo dos franceses e, como dissemos, ia junto com Cachorro Grande para estabelecer alianças com os tupinambá da região (ABBEVILLE, 2008: 164).

A seu respeito, temos algumas informações interessantes para poder pensar seu conhecido destino. Após determinados fatos que contrariavam as leis estabelecidas pelos franceses, um tupinambá, ao contrário do que ocorrera após o homicídio ordenado por Japiaçu, fora condenado de fato à morte sob a acusação de manter relações afetivas com outros indivíduos. E os generais franceses deram a Cardo Vermelho a honra de sacrificá-lo, acendendo o pavio do canhão em que ele ia amarrado. Tal ato garantiu tanto prestígio àquele chefe, que ele se sentia como se tivesse dando fim a um inimigo no centro da aldeia em um ritual antropofágico.

Curiosamente, ele, que seria “um dos principais cabeças do levantamento” contra os portugueses, também teria a mesma morte honrosa que, como ainda veremos, possibilitaria

²⁴¹ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²⁴² Apêndice 1. Tabela 15: Número 330.

²⁴³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 119.

²⁴⁴ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²⁴⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 47.

passagem direta para a *salvação eterna*. Desta vez, quem receberia a honra de acender o pavio era seu antigo aliado, o Cachorro Grande.

Outro a ter a mesma morte honrosa seria Amaro. Esse tupinambá, criado pelos padres jesuítas e depois colocado em ferros e torturado pelos portugueses, teria causado o estopim do levantamento de Cumã, ao ler cartas portuguesas que supostamente revelavam a intenção de escravizar todos os tupinambá da região. Amaro, depois de capturado, seria executado com um disparo de canhão (BERREDO, 1988: 127). Cabelo de Velha, irmão de Pacamão, que também teria ajudado a fomentar o levantamento²⁴⁶, conduzia um combate em 1619, e ao tentar escalar uma fortaleza no Pará, fora atingido por um tiro, “com tão feliz acerto, que vingando logo todo aquele sangue derramado, seguiu bem a nossa vitória no importante despojo da vida deste bárbaro” (BERREDO, 1988: 129).

O fim de Pacamão é incerto. A julgar pelo destino dos que estabeleceram resistência ao domínio dos portugueses, o dele também seria a honrosa morte na boca de um canhão. E motivos não faltavam, pois desde que – além do roubo de bens de prestígio como espada e pedra verde – lhe foram tirados escravos e duas esposas, ele vinha fomentando levantes de Cumã à Caeté. Mas preso por Bento Maciel Parente, a julgar pela informação contida em uma carta que o frei Antônio da Merciana enviara ao rei Dom Felipe II, podem ter achado melhor não executá-lo. No documento, pedem que sejam enviados ao Pará os tupinambá do Maranhão, pois o principal do levante – que poderia tratar-se de Pacamão, já que Cachorro Grande combatia ao lado dos portugueses – seria muito conhecido entre essa gente guerreira, podendo assim chegar a um acordo de paz que evitasse mais confrontos²⁴⁷.

Já o destino da maior liderança do levante, Cachorro Grande, que se ocultava entre os aliados dos portugueses para “destruí-los pelo meio”, bem como o de seu genro, Jaguaratinga, nos é evidenciado no *auto de culpas* mandado fazer por Bento Maciel Parente. Percebe-se que na impossibilidade de executá-los por causa de seus crimes, devido ao temor de que a morte de Cachorro Grande poderia provocar novos levantamentos “por ser índio estimado de toda a sua nação e de outras muitas”, e impossibilitados também de mantê-los presos, pelo risco de que “ficando nestas partes podem fazer qualquer levantamento”, acharam por bem degredá-los.

²⁴⁶ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²⁴⁷ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.9.

O destino do degredo não importava muito. Eles seriam enviados para o Reino, para o Rio de Janeiro ou para Pernambuco. Ou então para qualquer outra região onde houvesse a possibilidade de serem executados “longe da vista dos de sua nação”, aos quais estaria sempre assegurada a esperança de que Cachorro Grande ainda estivesse vivo. E isso era a única coisa que importava naquele momento em que os levantamentos tupinambá ainda eram iminentes. No fim, Bento Maciel Parente decide que eles iriam “degredados por toda vida para o Rio de Janeiro”²⁴⁸.

Poderíamos supor que Cachorro Grande teria desaparecido após os episódios de 1619, assassinado no meio do caminho ou trancafiado em uma cela na cidade do Rio de Janeiro até o fim da vida. Porém, levando em consideração que anos depois de seu julgamento, ainda surgiria na cartografia de Albernaz uma aldeia com seu nome – Aldeia do Cachorro – o destino desse chefe pode ter sido bem diferente.

É o que leva a pensar também o pedido de reconhecimento do posto de principal que Alexandre de Souza e Marapirão fizeram em 1662 em Portugal – portanto, a mais de quarenta anos do episódio. Contrariando o padre Antônio Vieira, que discordava da concessão de mercês a estes principais, seu Procurador, Jorge de Sampaio, informava que Alexandre de Souza era legítimo herdeiro do principalado da nação tupinambá da Ilha de São Luís, pois era neto de Cachorro Grande, o Jaguará baité²⁴⁹.

Embora ele não tenha obtido êxito em destruir os portugueses enquanto firmava aliança com eles, por um lado, Cachorro Grande conseguiu adquirir prestígio nas guerras que ele mesmo insuflava como um contrário, para depois combater como um aliado ao lado dos portugueses. Por outro lado, mesmo depois de sua estratégia ter sido descoberta e, por isso, inviabilizada, ele continuou se aproveitando da lógica da vingança que movia os tupinambá. Assim, como era um prestigiado morubixaba e considerado um grande aliado dos portugueses, no caso de condenação, qualquer que fosse a pena, haveria sempre o risco de que seus aliados iniciassem novas guerras para vingá-lo – e os levantes que ele ajudou a insuflar por todo o território do Maranhão talvez fosse algo ainda vivo e preocupante demais para que os portugueses se arriscassem a provocá-los novamente, renovando assim a lógica da vingança ou,

²⁴⁸ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14.

²⁴⁹ AHU-ACL-CU-009, Cx. 4, D.451.

como dizia o próprio Januareté, não permitindo que seu nome antigo fosse esquecido. E não foi. Passemos adiante.

3.2 Tecido em retalhos

Podemos dizer que a catalogação de informações a respeito dos chefes tupinambá, bem como a observação da construção de conhecimento que os europeus foram efetuando a partir do tempo do contato, permitiram que estabelecêssemos um *tipo ideal* de chefe tupinambá (Figura 10). Como vimos, os chefes, em linhas gerais, eram *homens velhos*. Na exagerada contagem de Claude d'Abbeville, eles tinham oitenta, cem, cento e sessenta anos. E todos os chefes também se destacavam por ser *senhores da fala*. Discursando de maneira afável, doce e suave, ou com os gestos fortes e ritmados com palmadas no peito, nas coxas e nas nádegas, eles comoviam e convenciam todos os seus. Só com as palavras, poderiam mobilizar um exército de milhares guerreiros.

Todos esses chefes podiam ser reconhecidos também por suas *muitas esposas*. Alguns tinham três. Outros nove. E Pacamão chegou a trinta – os padres se indignavam, mas nem por isso perdiam a conta. Além disso, todos eles precisavam se mostrar *guerreiros experientes*, obtendo consecutivos sucessos nas guerras aos contrários. A experiência no combate conquistada nas seguidas vitórias diante dos inimigos era um caminho obrigatório para chegar à condição de chefe tupinambá. No final do percurso, o chefe seria reconhecido tanto por seus *vários nomes* inscritos na pele e tirados dos inimigos após o esfacelamento de seus crânios, quanto por seus *muitos escravos* – na verdade, inimigos capturados na guerra, que antes passavam por um processo de familiarização na aldeia para depois serem sacrificados.

E mais. Todo chefe tupinambá, além da experiência adquirida fora do convívio familiar, nas guerras, deveria se mostrar como um *modelo exemplar* em sua aldeia. Nesse sentido, deveria trabalhar tanto quanto os que estavam abaixo de si, para dar exemplo aos demais. Seja na construção de uma igreja, como Mitagaia (BETTENDORFF, 2010), na construção de uma cruz, como Jacupem (ABBEVILLE, 2008) ou nos trabalhos mais cotidianos da aldeia: “os rapazes observam minhas ações e praticam o que eu faço [...], jamais me senti tão recompensado” dizia Thion (ÉVREUX, 2007: 63).

Os chefes tupinambá ainda eram reconhecidos por seus *bens de prestígio* carregados de simbologia: os cocares e cachimbos que acompanhavam os principais em seus discursos; os

casacos azuis com cruzes brancas que acompanhavam os principais em suas guerras; e os tembetás de pedra verde que acompanhavam os principais em sua idade.

Por fim, o chefe tupinambá também era reconhecido por *demarcadores de distinção social*, perceptíveis, por exemplo, na fingida irrelevância que demonstravam aos convidados nos primeiros momentos em que chegavam em suas aldeias, ou na forma como se posicionavam nas reuniões públicas: rodeados por todos, deitavam em suas redes de algodão no centro da aldeia e, enquanto falavam, os demais, sentados no chão como de costume, escutavam em silêncio.

Figura 13: Características dos chefes tupinambá



Fonte: o próprio autor (2017).

As referidas características dos chefes dependiam e resultavam de relações sociais e de um imaginário comum que, entre os tupinambá, vinham se reproduzindo de maneira dinâmica desde de um tempo de longa duração, talvez até irrecuperável. Eram as práticas e os elementos do imaginário que possibilitavam a manutenção e reprodução ao longo do tempo da condição de *chefe tupinambá*, fornecendo-lhe características distintivas que depois, por suas próprias dinamicidades e devido a uma relação de interdependência, também alterariam as práticas e o imaginário tupinambá.

A esse respeito, acrescenta-se que a condição de chefe tupinambá precisava ser capturada pelos indivíduos ao longo de sua vida, a partir de um chefe idealizado, possivelmente, na figura dos antepassados – um presença-ausente de onde emanavam as formas de poder entre os tupinambá. Mas quais eram esses elementos que garantiam a reprodução dos chefes tupinambá ao longo do tempo? Para responder a indagação, partiremos de práticas e de elementos do imaginário que possibilitavam a reprodução da condição de chefe tupinambá, como as categorias de gênero e idade, a poligamia e a guerra.

Diga-se de início, que todos os chefes eram de maneira geral homens de idade avançada porque existia entre os tupinambá um forte controle social exercido pelos mais velhos. Desse controle resultavam dois cortes na sociedade tupinambá. Um vertical, diferenciando, em escala de poder, os homens das mulheres. E outro horizontal, diferenciando a escala das possibilidades de poder conforme a idade. E depois disso, em outro nível, os escravos (ÉVREUX, 2007: 105).

Essa tendência fazia com que os homens mais velhos assegurassem apenas entre eles todas as possibilidades de atingir a condição de chefe. Acompanhemos Florestan Fernandes:

Graças à correlação existente entre o tempo necessário para corresponder satisfatoriamente as provas tribais de peneiramento e a elevação de *status*, os velhos concentravam em suas mãos todas as possibilidades de mando. Na sociedade tupinambá, os velhos apresentavam-se não só como os únicos portadores qualificados dos conhecimentos e tradições tribais, mas, ainda como as únicas pessoas que tinham larga experiência prática sobre a eficácia de tais conhecimentos e um seguro tirocínio²⁵⁰ sobre a conveniência da observância das tradições e ritos tribais (1989: 276).

O padre Yves d'Évreux notou bem como isso se processava. “O que mais me impressionou e admirou, durante os dois anos em que estive entre os selvagens”, escreve, “foi

²⁵⁰ Prática de determinadas funções como exercício preliminar para o desempenho delas; experiência.

a ordem e o respeito observados inviolavelmente pelos moços para com os mais velhos”. E acrescenta que os tupinambá faziam cada um “o que permite a sua idade sem cuidar daquele que se acha no mais alto ou mais baixo grau” (2007: 73).

Não fazer aquilo que a idade não permitia, acabava por impossibilitar, por exemplo, que um tupinambá – pelo menos até os 25 anos – começasse a galgar o status necessário para chegar à condição de chefe. E era um processo longo, cujo prestígio necessário para fazer-se chefe, a julgar pela narrativa de Yves d’Évreux, só começava a ser alcançado por volta dos 40 anos de idade, consumindo, por isso, grande parte da vida dos indivíduos.

Primeiramente, considera-se que os tupinambá distinguem suas idades por determinados graus (Tabela 11), “e cada grau tem no frontispício de sua entrada seu nome próprio, que adverte ao que pretende entrar em seu palácio ou em seus jardins e alamedas, a sua ocupação, e isso por enigmas, como eram outrora os hieróglifos dos egípcios” (ÉVREUX, 2007: 73-74).

Tabela 12. Graus de idade entre os tupinambá

Graus de Idade	Característica
<i>Peitam</i> (Recém-nascido)	Não há diferença entre gênero masculino e feminino e vive aos cuidados da mãe
<i>Kunumy-miry</i> (7 a 8 anos)	Não se separam da mãe. Meninos ganham pequenos arcos e flechas proporcionais à idade
<i>Kunumy</i> (8 a 15 anos)	Acompanham os pais nos trabalhos cotidianos, caçam e pescam
<i>Kunumy uaçu</i> (15 a 25 anos)	São escolhidos para remar as canoas quando vão à guerra, porém não participam. Podem conversar livremente com os mais velhos, porém, não no conselho de anciãos
<i>Aua</i> (25 a 40 anos)	Adquirem o direito de casar após esfacular o primeiro crânio em ritual antropofágico; podem falar no conselho dos anciãos; podem participar no combate, porém, nunca no comando
<i>Thuyuaë</i> (Mais de 40 anos)	Podem alcançar a condição de chefe se tiverem sucesso na costura de alianças intermediada pela poligamia, se possuem boa oratória para convencer os aliados no conselho de anciãos e se, principalmente, tiverem alcançado sucesso no campo de batalha. Só nessas condições um tupinambá pode ficar à frente no campo de batalha e assim exercer a condição de chefe

Fonte: destaque efetuado a partir de Yves d’Évreux (2007).

O grau que dava mais poder ao tupinambá era o sexto, relativo aos anciãos, homens de mais de 40 anos. Vejamos o que escreve d'Évreux:

[Era] o mais honroso de todos, que coroa de respeito e veneração os soldados valentes e os capitães prudentes. [...] os selvagens quando chega a estação da velhice são honrados pelos que têm menos idade. Aquele que ocupa esta classe chama-se *Thuyuaë*, quer dizer “ancião ou velho”. Não pode como os outros ser assíduo no trabalho: trabalha como quer, e bem à sua vontade, mais para exemplo da mocidade; é ouvido em silêncio na casa grande, fala grave e pausadamente usando de gestos simples, que explicam bem o que ele quer dizer e o sentimento com que fala. Todos lhe respondem com brandura e respeito, os jovens olham-no ouvindo-o com atenção: quando vai à festa das *cauinagens* é o primeiro que se assenta e é servido; entre as moças que distribuem o vinho aos convidados, as de maior consideração o servem, e são as parentas mais próximas de quem fez o convite. No meio das danças entoam cantos; dão-lhe o tom, principiando por uma voz muito forte, baixa; mas grave, crescendo gradualmente até chegar quase à altura da nossa música. Suas mulheres cuidam deles, lavam-lhes os pés, aprontam e trazem-lhes a comida (ÉVREUX, 2007: 78).

O primeiro grau, entre os homens, era o de *peitan*, “menino saído do ventre de sua mãe”. O segundo grau chamava-se *kunumy-miry* e abrangia as idades de 7 ou 8 anos. O período entre os 8 e 15 anos abrangia o terceiro grau, nomeado por *kunumy* (ÉVREUX, 2007: 74-76). O quarto grau etário, que ia dos 15 aos 25 anos, era o *kunumy uaçu*, “ou seja, ‘meninos grandes’ ou ‘homens jovens’”. Nesta época, diz o padre capuchinho, os tupinambá “podem conversar livremente com os mais velhos, exceto na *casa grande*, onde só escutam, e servem também os mais velhos” (ÉVREUX, 2007: 76).

Pode-se perceber nesse ponto, um fator importante: o direito à fala em reuniões públicas só era possível após os 25 anos. Os dotes oratórios, característica fundamental dos chefes tupinambá, nunca poderiam ser demonstrados antes dessa idade. E Yves d'Évreux ainda assevera que nesta época, dos 15 aos 25, os tupinambá tinham outro modo de vida. “Entregam-se com todo esforço ao trabalho, acostumam-se a remar, e por isso são escolhidos para tripularem as canoas quando vão à guerra” (ÉVREUX, 2007: 76).

Ou seja, a princípio, serviriam para aumentar a capacidade de trabalho dos chefes. Mas reparemos novamente na questão. Pois remar as canoas utilizadas nos combates não era de forma alguma participar diretamente das guerras, o que só seria possível no próximo grau de idade. E isso significava portas fechadas para uma das principais características dos chefes tupinambá, que deveriam ser *guerreiros experientes* que iam à frente nos combates.

Participar nos combates, mas com importantes limitações, só era permitido a partir do quinto grau, chamado *aua*. Este grau abrangia o período entre os 25 e os 40 anos de idade. O padre capuchinho relata que “nessa ocasião, como guerreiros são bons para combater, porém nunca para comandar. Buscam casar-se nesta época”, porém, “mesmo casados o homem e a mulher não ficam livres da obrigação natural de proteger os pais e ajudá-los a fazer suas roças” (ÉVREUX, 2007: 77).

Diante disso, nota-se que a partir dos 25 anos – e só a partir dessa idade – um tupinambá poderia falar em assembleia, contrair matrimônio e começar a participar efetivamente dos combates. Assim, as características relativas aos chefes que abrangiam a oratória, a pluralidade de esposas e o “andar à frente no combate” só podiam ser galgadas depois de completada essa idade. E mesmo assim, muito lentamente, afinal, em primeiro lugar, como propunha Yves d’Évreux, o tupinambá com mais de 25 anos já poderia participar da guerra, mas nunca no comando.

Em segundo lugar a “ordem” e o “respeito” a ser observados inviolavelmente faziam com que os jovens tupinambá ficassem proibidos de contrair casamento – e assim estabelecer as primeiras alianças centradas na parentela –, o que só era permitido, como dissemos, depois dos 25 anos. E mesmo assim, fica perceptível na narrativa desse cronista que o recém-casado deveria prestar trabalho para o sogro.

A esse respeito, pontua-se que nas regras de matrimônio tupinambá, os maridos iam morar na casa das esposas. Um dos maiores objetivos de um indivíduo que buscasse a condição de chefe, era escapar dessa obrigação, ao mesmo tempo em que deveria atrair *genros* para sua influência (PROUS, 1993; FERNANDES, 1989; FAUSTO, 1992; SZTUTMAN, 2012).

Mas isso custava tempo. E nem sempre era fácil escapar dessas obrigações, como se pode supor a partir de um episódio acerca de Sebastião, tupinambá cristianizado que casou com a filha de Japiáçu. Ao pretender viajar à Tapuitapera para ajudar os padres franceses nos batismos, Ana, sua esposa, teria dito: “não sabes que ele [Japiáçu] me deu a ti foi com a obrigação de o auxiliares na velhice? Se queres abandoná-lo então volto para a casa dele” (ÉVREUX, 2007: 77). O imaginário comum dos tupinambá condicionava e era condicionado pela experiência prática dos indivíduos²⁵¹. Assim, pautada na lógica da vingança, a sociedade

²⁵¹ Entre o imaginário e a prática, é necessário ressaltar: indivíduos vivos e atuantes na história.

tupinambá tendia à fragmentação. Por isso, assim como as aldeias, o casamento e as alianças eram flexíveis.

Ainda sobre o controle social exercido pelos mais velhos, Florestan Fernandes (1989) e Renato Sztutman (2012) argumentam a partir de fontes quinhentistas que um indivíduo só poderia casar e ter filhos com uma parceira fértil depois dos 25 anos, mas só após ter capturado e sacrificado um inimigo em um ritual público. O sacrifício ritual marcava a idade em que um tupinambá podia exercer os dotes oratórios, ser considerado guerreiro e estar liberado para casar e ter filhos²⁵².

A partir dessa idade, um tupinambá que galgasse a condição de grande morubixaba poderia costurar as primeiras alianças. Nesse sentido, a poligamia era fundamental (FERNANDES, 1989; PROUS, 1993; CLASTRES, 2003; SZTUTMAN, 2012). Casar com uma mulher tupinambá significava contrair aliança com seus parentes. Quanto maior o número de esposas, maior a parentela e o contingente de aliados de um tupinambá. E isso dentro ou fora da aldeia.

Entende-se assim que manter relações de alianças com chefes de outras regiões e de grupos antes inimigos, acarretava em grande fonte de poder, por isso, os tupinambá costumavam contrair casamento para garantir essas relações. A esse respeito, Yves d'Évreux relata que quando se cuidou de ir ao Mearim, “muitos tupinambás tanto da Ilha do Maranhão como de Tapuitapera, foram de propósito com os franceses para pedirem filhas e mulheres dos mearinenses, o que facilmente obtiveram” (2007: 43).

A mesma coisa evidencia-se na Serra de Ibiapaba. Luiz Figueira havia convencido os tupinambá do grupo de Cobra Azul a iniciarem conversação com os seus contrários de Ibiapaba, do grupo de Diabo Grande. Em um dos encontros entre os dois agrupamentos, “vinha um a quem ele”, no caso, Cobra Azul, “mandou pedir uma filha por mulher ou manceba a fora outras duas que tinha”. O referido jesuíta, sem se atentar às práticas dos tupinambá, impede a consolidação das relações a partir do matrimônio, convencendo o tupinambá de Ibiapaba a não ceder a esposa. Com isso, Figueira acaba provocando uma ruptura nas relações entre ele e o chefe Cobra Azul (1608: 110-111).

²⁵² Antes dessa idade, os tupinambá mais jovens podiam até ter parceiras sexuais, contudo, tratava-se de mulheres idosas que não podiam mais ter filho. Ter filho nessa situação era considerado algo extremamente vergonhoso (SZTUTMAN, 2012).

A respeito da poligamia, pode-se dizer também que não eram exatamente suas *muitas esposas* a fonte de prestígio de um chefe tupinambá, como parecia afirmar o padre Claude d'Abbeville, mas sim as possibilidades de alianças que estavam por trás da prática da poligamia. Mais do que isso. A poligamia possibilitava um maior número de filhos. E um tupinambá bem sucedido, repetimos, era aquele que conseguisse casar o maior número de vezes sem precisar prestar serviço na casa de seu sogro, ao mesmo tempo em que procurava casar seus filhos e suas filhas, tanto para estabelecer alianças com outros sogros, quanto para atrair genros ao seu comando (FERNANDES, 1989; PROUS, 1993; FAUSTO 1992, SZTUTMAN, 2012).

Seguindo o processo de feitura desses grandes homens, a aquisição de prestígio de um tupinambá dependia necessariamente do sucesso alcançado na guerra. Repetindo o relato de Claude d'Abbeville, o chefe era “o que maior número de proezas fez na guerra, o que *massacrôu maior número de inimigos*” (ABBEVILLE, 2008: 345 – grifos nossos). Reparemos que a necessidade de massacrar o maior número de inimigos não é mencionada sem motivos. Quando um tupinambá atingia a já referida idade de 25 anos, havia um rito de passagem no qual lhe era permitido sacrificar o primeiro inimigo em um ritual público no centro da aldeia, recebendo com isso um novo nome (FERNANDES, 1989; SZTUTMAN, 2012).

O processo de aquisição de prestígio necessário para vir a ser um chefe estaria na repetição desse ritual. Para cada inimigo sacrificado ou, para ser mais exato, para cada crânio de inimigo esfacelado no campo de batalha ou em um sacrifício ritual, adquiria-se novo nome, novas incisões e uma nova subjetividade (SZTUTMAN, 2012). E quanto mais nomes um tupinambá adquirisse, mais honras teria (ABBEVILLE, 2008).

Sobre o processo de aquisição de prestígio entre os tupinambá, o padre Yves d'Évreux afirma ainda que “não há nada que façam de grande pelo que não recebam a imposição de um nome novo”. Ao tratar dos “bravos guerreiros”, argumenta, como já mencionado em tópico anterior, que eles tinham quatro ou cinco nomes, “o que já era muito”, pois, completa, “para um homem não é pouco ter conseguido quatro ou cinco vitórias” (2007: 112)²⁵³.

Assim, pontua-se de forma mais incisiva que as características primeiras dos chefes tupinambá – todos igualmente homens e anciãos – estavam asseguradas por práticas que se traduziam em um forte *controle social exercido pelos mais velhos*. Associado ao imaginário

²⁵³ Essa parte da narrativa de Yves d'Évreux é de suma importância, pois não havia nas traduções baseadas na edição de Ferdinand Denis, como a utilizada por Florestan Fernandes.

comum daquela sociedade como o casamento ideal a ser buscado pelas jovens mulheres tupinambá (ÉVREUX, 2007: 78), o homem velho era também representado por uma constelação, cuja presença no céu simbolizava a chegada da chuva (ABBEVILLE, 2008: 335) e, com isso, a fertilidade, representada também pelas pedras verdes – *bem de prestígio* que os mais velhos carregavam consigo na forma de tembetá.

Nesse sentido, o controle social exercido pelos mais velhos assegurava que só no adiantar da vida se poderia acessar determinadas práticas necessárias para alcançar a condição de chefe tupinambá. Uma delas era a *poligamia*, necessária para a contrair alianças e, o que dá no mesmo, ampliar a parentela – aumentando com isso a capacidade de trabalho. Outra era a permissão para se falar em reuniões públicas e assim exercer a habilidade *oratória*, por sua vez, igualmente necessária para garantir a costura de alianças.

Mais outra: a possibilidade de sucesso no campo de batalha, fundamental a todo chefe tupinambá. E a partir dessa característica, a do *guerreiro experiente*, o controle social exercido pelos mais velhos também influía na *a)* contínua aquisição da subjetividade do *outro*²⁵⁴ toda vez que o crânio do inimigo era esfacelado em um combate ou em um sacrifício ritual; na *b)* aquisição dos escravos como resultado mais esperado em um confronto com o inimigo; e *c)* no uso de determinados bens de prestígio, como as vestimentas de generais e as pedras verdes utilizadas pelos mais velhos, quando, é claro, se tratavam de grandes chefes. Como se pode perceber, acompanhando a lógica da vingança que resultava em uma totalidade fragmentada – a sociedade tupinambá –, as características dos chefes eram como retalhos que formavam um tecido a partir da costura social condicionada pelo imaginário comum e pelas práticas tupinambá.

Perceber essa relação de interdependência entre os atributos dos chefes é fundamental. Características ligadas à guerra – como conduzir um combate e, por isso, ter possibilidade de aquisição de escravos – estão também imbricadas a características como a do *modelo exemplar* – e a capacidade de trabalho a ele relacionada.

E para ser um *modelo exemplar* entre os seus, não bastava apenas ir à frente dos trabalhos. Necessitava da legitimidade para falar e da capacidade discursiva – do *senhor da fala* – para exercer o comando das variadas atividades do cotidiano de uma aldeia. E isso só era

²⁵⁴ Ou a capacidade para saciar o espírito dos antepassados e assim garantir a coesão do grupo como pretendia Florestan Fernandes (1989; 2006).

possível pela experiência da idade – do *homem velho* – a partir da qual o chefe tupinambá adquiria conhecimentos aprofundados para escolher, por exemplo, os locais mais apropriados para mudar periodicamente as tabas.

E isso por alguns motivos. Em primeiro lugar, porque no imaginário comum dos tupinambá as antigas aldeias deveriam ser evitadas até que fossem esquecidos os antepassados que nelas estivessem por não ter conseguido acessar o Guajupirá, o paraíso tupinambá.

Em segundo lugar, porque havia um motivo funcional. O ambiente necessitava passar por um período de desuso, até que a paisagem humana ganhasse novamente contornos naturais e adquirisse feição de *mato* – recuperando assim a abundância da caça, da pesca e da vegetação.

Em terceiro lugar, porque os locais escolhidos deveriam ter determinadas especificidades – como proximidade da pesca e da água potável ou a altura apropriada que permitisse a circulação das correntes de vento para maior comodidade dos moradores – cujo conhecimento só se adquiria com a longa e testada experiência.

E mais. Alguém que buscasse a condição de chefe tupinambá necessitava aumentar a capacidade de trabalho, primeiro, para se livrar dos serviços obrigatórios que deveriam ser prestados ao sogro. Um tupinambá poderia fazer isso, por exemplo, formando outra aldeia dentro do conjunto de agrupamentos, o que nos obriga inclusive a colocar no cálculo atributos psicológicos dos indivíduos como a capacidade pessoal de exercer a liderança²⁵⁵. A existência de Jeviree pequena e Junipará pequena na Ilha Grande, próximas de suas respectivas aldeias principais – Jeviree e Junipará – evidenciam essa possibilidade²⁵⁶.

O certo é que se um chefe quisesse ganhar destaque para além do *chefe de família*, como chefe da oca e depois como chefe da taba – e acima disso só grandes morubixabas como Japiáçu, Zorobabé, Pacamão que se faziam representantes de um conjunto de agrupamentos –, necessitava aumentar a capacidade de trabalho. Daí a poligamia e a aquisição de escravos, dependendo assim, repetimos, do resultado das guerras. O que nos faz voltar ao referido circuito de interdependências, agora indo da guerra ao modelo exemplar, representado pela capacidade de trabalho a ele associado. Vejamos.

²⁵⁵ A esse respeito, ver Waud Kracke (1978).

²⁵⁶ Ressalta-se, contudo, principalmente no caso de Junipará, maior aldeia e cabeça da Ilha (enquanto Jeviree, como o próprio nome diz, era a nádega), que essa aldeia passava por circunstâncias especiais, pois recebera sobreviventes potiguar advindos do Ceará, como Jacopem e Acauí.

Era a guerra que garantia os escravos. Observamos no capítulo anterior que ao longo do tempo de contato, os escravos poderiam ser utilizados como intérpretes e também como mensageiros, o que indica relativa autonomia a até liberdade de movimentação. Isso ocorria porque estava consolidado no imaginário comum daqueles povos que depois de capturado pelo inimigo, o tupinambá deveria servir ao seu senhor pelo resto da vida. E caso tentasse fugir seria tido como covarde em sua aldeia e por isso não mais seria aceito (ÉVREUX, 2007: 46).

Mas para além dessas formas de utilização do escravo, tradicionalmente, ele era inserido na residência de seu senhor, chegando até a casar com uma de suas filhas – como dissemos, tabajara significava inimigo, mas também cunhado. E a sua utilização mais vulgarizada era a de prestar serviços para o senhor, aumentando a capacidade de trabalho dos chefes, necessária por sua vez para adquirir mais esposas – e mais alianças –, aumentando o número da parentela e, conseqüentemente, também o número de guerreiros ao controle de um chefe, o que era necessário, acrescenta-se, para fomentar mais guerras e adquirir mais escravos. E o escravo era ainda a garantia da conquista de mais um nome – mais um título de honra tirado no esfacelamento do crânio do inimigo, ação que, por sua vez, renovaria a lógica da vingança que movia os destinos dos tupinambá e dos tupi em geral.

No imaginário comum dos tupinambá – reproduzido a partir das guerras, das cauinagens, dos rituais de sacrifício – os *vários nomes* dos chefes significavam que eles eram detentores de várias individualidades. Não somente aquelas materialmente perceptíveis nas *muitas esposas* e nos *muitos escravos* que eles possuíam, mas também as individualidades simbolicamente adquiridas a partir do prestígio – e do renome – tirado na cabeça dos contrários, representado, por sua vez – para compor o círculo de interdependência das características dos chefes tupinambá –, por *bens de prestígio* e *demarcadores de distinção social*.

Podemos dizer, a partir do exposto, que o chefe tupinambá – sujeito carregado de prestígio – era aquele que conseguisse atrair para si outros indivíduos, outras incisões no corpo, outras subjetividades e outras marcas ao sacrificar os inimigos em rituais ou na guerra, ocasionando uma expansão de sua pessoa que o tornava, pode-se dizer, um *grande homem*. Ampliemos mais esse sentido, considerando por *aquisição de prestígio*, o processo de atrair para si, literalmente, outros homens, porém, não só pela guerra ou pelo sacrifício ritual, fundamentais no processo, mas também pelas alianças conquistadas com a poligamia, com o casamento de seus filhos e filhas e com os dotes oratórios. Atrair para si outros homens – seja

em um ritual antropofágico a partir do nome tirado ao inimigo, pelas alianças conquistadas com a poligamia, pelo convencimento de outros homens a partir da capacidade oratória, ou pela mercê de um hábito de Cristo requisitado aos Reis europeus – eis as portas de acesso para a condição e reprodução dos chefes tupinambá.

Ter em vista essa relação de interdependência entre as características dos chefes tupinambá, possibilitada por sua vinculação a práticas sociais e ao imaginário comum que se reproduziam no tempo, nos permite reforçar que o *tipo ideal* de chefe constituído até aqui também poderia ser um tipo idealizado na experiência dos indivíduos e possível no horizonte de expectativas dos tupinambá. Resta então a pergunta: como esse horizonte de possibilidades se oferecia a partir dos elementos adicionados pelos europeus?

3.3 Costurando a duas mãos

Como vimos anteriormente, a lógica da vingança com a qual os tupinambá vinham, de modo fragmentário, ocupando as áreas litorâneas do território que hoje compreende o Brasil, durante o tempo do contato, perdera a hegemonia e agora disputaria o território com os projetos colonizatórios advindos da Europa, sendo o chamado Maranhão e terras circunvizinhas um espaço ainda de fronteira e de disputa – e, diríamos agora, de articulação – entre os meios de vida europeu e tupinambá, cujas práticas e imaginário de ambos os povos foram se constituindo apartados e em um tempo de longa duração.

Entende-se que o *sentido da colonização* europeia tinha duas faces interdependentes. Por um lado, projetava o território de dentro para fora. E as áreas litorâneas, quando conquistadas, destinaram-se a produzir e escoar matérias tropicais para a Metrópole (PRADO JÚNIOR, 2011; HOLANDA, 2010; NOVAIS, 1979). Para que isso fosse garantido, por outro lado, seria necessário controlar os corpos. E isso não se faria sem projetar o território de fora para dentro, em um impulso de expansão europeia contra o paganismo – digamos, uma expansão das Cruzadas (BOXER, 2002; FRANCO JÚNIOR, 2008; BASCHET, 2006). Assim, as áreas litorâneas ocupadas pelos tupinambá, para além de escoadouro de produtos naturais, serviriam também como ponto de expansão do modo de vida europeu na América.

Por isso, os tupinambá, além de mão de obra necessária para a produção colonial, deveriam ser transformados em cristãos e súditos dos reis europeus. Para controlar os corpos e

projetar essa transformação, primeiro, seria necessário fixá-los. E se formos procurar permanências medievais no ímpeto colonizador, uma delas – e talvez a mais importante – está na fixação das tabas, transformando-as em aldeias, processo difundido na Europa de maneira semelhante a partir do século XI, concomitante, e até parte constituinte, da expansão da Cristandade²⁵⁷. Lá, assim como aqui, a representação do imaginário clerical que depois se popularizou era a de que se estaria expulsando o Diabo para territórios distantes do além-mar (DELUMEAU, 2009; SOUZA, 1986; 1993; BASCHET, 2006), enquanto se transformavam os camponeses – não por acaso chamados de pagãos – em cristãos (BASCHET, 2006).

E isso, tanto na Europa como nas terras baixas do continente sul americano, fica evidenciado pela fixação dos povos a partir da fixação das aldeias que antes eram móveis. De maneira geral, tal processo consistia em levantar igrejas no centro das aldeias e demarcá-las com o símbolo da cruz, representando a salvação das gentes e dos territórios. Além disso, também era fundamental a instalação de um cemitério localizado igualmente no centro da aldeia – em muitos casos, dentro mesmo das igrejas – entendido como espaço público que inseria os restos dos mortos no cotidiano dos vivos, ao mesmo tempo em que, simbolicamente, criava um lugar para a alma dos mortos no além-vida (BASCHET, 2006)²⁵⁸.

Não é necessário nos demorar nas contradições que o processo de fixação das aldeias suscitava entre os tupinambá, pois já fizemos essas considerações em capítulo anterior. Ressalta-se, porém, o controle social que a Igreja exerceria a partir da cristianização – marcado pelos sacramentos do Batismo e do Casamento e pelas práticas funerárias –, perceptível nos ritos de passagem das principais fases da vida dos indivíduos: nascimento, casamento e morte.

E mais do que isso. Ressalta-se também que a partir da fixação das aldeias, o resultado é uma transformação na simbologia em relação aos mortos, cujos cemitérios – ainda mais quando não estivessem localizados na barriga dos inimigos –, ao contrário de espaços públicos,

²⁵⁷ A respeito dos aldeamentos como ação jesuítica e não como reminiscência medieval, ver Zeron (2011); Pompa (2003); Castelnau-L'Estoile (2006); Monteiro (1994).

²⁵⁸ E o que fariam os historiadores formados pelo imaginário ocidental além de dar uma salvação secularizada para os mortos, tirando-os do presente para colocá-los em seu devido lugar, se não no Paraíso, na história? Impossibilitados de subir aos céus e impedidos de transitar no mundo dos vivos, essas *miseráveis criaturas*, os mortos, seriam auxiliadas pelos historiadores: “Sim, cada morto deixa um pequeno bem, sua memória, e pede que cuidemos dele. Para quem não tem amigos, é preciso que o magistrado cumpra essa função. Pois a lei, a justiça, é mais firme que nossas ternuras passageiras, nossas lágrimas logo secas. Essa magistratura é a história. E os mortos são, para falar como o direito romano, essas *miserabiles personae* com as quais o magistrado deve se preocupar” (MICHELET *Apud* SCHREINER, 2005: 155), oferecendo-lhes um novo funeral para que voltem menos tristes para seus túmulos (CERTEAU, 1982: 13,106-107).

entre os tupinambá, eram tradicionalmente considerados como tabus a serem evitados. E de maneira geral, depois de fixadas as aldeias, as transformações ocorreriam ainda nas formas de cultivo, nas técnicas e nas ferramentas de trabalho que garantiriam a reprodução social dos tupinambá.

Assim, a cruz simbolizaria, na prática, a fixação das aldeias, e no imaginário, a salvação do território, cujo antigo senhor, o próprio Diabo, não poderia mais entrar. Vejamos como os cristãos explicavam para os chefes tupinambá o significado da implantação da cruz:

Explicou o Sr. Des Vaux aos principais dos índios e a outros que assistiam à cerimônia por que chantávamos a Cruz ali; e disse-lhes que o fazíamos em testemunho de aliança firmada entre eles e Deus e em virtude da promessa solene por eles feita de abraçarem nossa religião e de renunciarem por completo ao maldito Jurupari, o qual jamais poderia subsistir diante dessa cruz, logo que fosse benzida, e teria que abandonar a região em que ela se achava plantada (ABBEVILLE, 2007: 102).

Tal entendimento não diferia daquele evidenciado nos relatos jesuíticos. Vejamos como João Filipe Bettendorff, após ser recebido por Maria Moacara, compreendia o “sucesso” da conversão de seu povo, que migrou do Tapajós ao Itapeturu para, pouco tempo depois, ser massacrado pelos portugueses na guerra contra o caicaizes:

Aqui comecei a louvá-la de ter saído de suas terras para as terras dos cristãos com seus vassalos, para serem todos instruídos na fé de Cristo, e feitos filhos de Deus pelo batismo, livrando-se por esta via do fogo eterno do Inferno, e encaminhando-se para nossa verdadeira pátria do Céu, para qual Deus, criador de todas as cousas, nos criara a todos e mandara remir, pela morte e paixão sagrada de Jesus Cristo, seu filho unigênito feito homem para nos salvar (BETTENDORFF, 2010: 578)²⁵⁹.

Quanto aos tupinambá, nesse processo, antes de tudo, deveriam necessariamente ser percebidos como pagãos e selvagens, para que dessa forma fossem passíveis de conversão ao Cristianismo – ato que no imaginário cristão era idealizado como ruptura. Neste caso, depois de batizados, os tupinambá teriam garantida a salvação eterna *post mortem* no Paraíso Cristão. Digamos que o batismo iria “tirar essa gente do erro e fazer dos filhos do Diabo, e herdeiros do Inferno, filhos de Deus e, por sua santa graça, coerdeiros da glória do Paraíso (ABBEVILLE, 2008: 73)²⁶⁰.

²⁵⁹ Lembremos que tanto os capuchinhos franceses quanto os jesuítas eram leitores do Padre Acosta, que teria desenvolvido essa teologia a respeito da salvação dos povos americanos.

²⁶⁰ Sobre esse tema, ver João Adolfo Hansen (2005), Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006) e também Franz Obermeier (2005) e Andrea Daher (2012).

Acompanhemos ainda o relato de Claude d'Abbeville a respeito da salvação que os tupinambá batizados receberiam após a morte para perceber a força dos argumentos propagandeados pelo projeto civilizatório cristão:

Como esses infelizes canibais e antropófagos que havia tantas centenas de anos só respiravam a carne e o sangue, o assassinio e a carnificina, fartando-se com a própria carne de seus inimigos, poderiam confessar publicamente e em altas vozes a crença em um Deus trino em pessoa e único na essência, se não tivesse o Espírito Santo descido em suas almas iluminado seus pensamentos e abrasado suas vontades ao fogo de seu amor, para levá-los a pedir o batismo como porta da salvação? (ABBEVILLE, 2008: 123-124).

Se antes do batismo era filho das trevas e da malícia, depois do batismo fez-lhe filho da luz e da Santa Inocência, e como deus disse que o maldito seria o pecador de cem anos, que terror deverá ter quem por tanto tempo errou? (Idem, 2008: 153)

Mas havia ainda outra harmonia não menos agradável ao criador: a que se desprendia dos corações, não mais cruéis e bárbaros, porém, dóceis e bons: não mais de lobos furiosos, de antropófagos ou canibais, porém, de novos convertidos, *qui tanquam agni exulebant magnificantes te domine qui liberasti illos*. Regozijavam-se como cordeirinhos esses selvagens, louvando e exaltando o Senhor pela graça inefável de tê-los libertado do cruel cativeiro do diabo (Idem, 2008: 378).

Pode-se dizer que supor entendimento dos tupinambá a respeito do *Deus Trino em pessoa e único na essência*, seria supor a inexistência de ruídos na tradução entre Deus e Tupã, mas o que nos importa neste momento é demarcar a ideia implícita no discurso do capuchinho de que existiam práticas tupinambá que se reproduziam em uma *longa duração* – “de tantas centenas de anos” – e seriam desqualificadas no imaginário comum dos cristãos como se fossem o *longo cativeiro do Diabo*, bem como a possibilidade de salvação que faria os tupinambá deixarem de ser *filhos do Diabo e herdeiros do Inferno*, para, de um só golpe, passarem a ser *filhos de Deus e coerdeiros do Paraíso*.

Essa ruptura simbolizada pelo batismo não existia na prática, como depois relataria Yves d'Évreux, que ao ser requisitado para batizar os tupinambá “dificultava, e somente concedia aos que julgava, por algum ato extraordinário, enviados por Deus para tal fim” (2007: 238). O temor de que os tupinambá retornassem aos antigos costumes dos antepassados – que esse padre tanto demonizava e que o fazia dificultar o acesso ao batismo – sem que ele percebesse, como posteriormente argumentaremos com mais vagar, colocava o batismo nos signos de poder dos chefes tupinambá.

Mas esse horizonte de expectativa que idealizava uma transformação – demarcada pelo batismo – do tupinambá em cristão, no processo histórico, foi marcado por fortes contradições. Observando as características dos chefes tupinambá a partir dos elementos que estavam em jogo no momento do contato, podemos elaborar o seguinte questionamento: como se articulavam as práticas e o imaginário comum que serviam de reprodução da condição de chefe tupinambá quando o campo de possibilidades que se apresentava permitia a transformação do chefe em *cristão* e *súdito* ou *vassalo* dos reis europeus?

3.3.1 Jeviree e as nádegas finas

As características relacionadas aos *bens de prestígio* e aos *demarcadores de distinção social* eram mais flexíveis e por isso agregavam elementos europeus sem aparentes rupturas em relação aos elementos do imaginário comum tupinambá. Assim, um chefe poderia utilizar a *vara de alcaide* (FIGUEIRA, 1608: 119), a *espada de principal* (PARENTE, 1619), o *pau de principal* (BETTENDORFF, 2010: 250) ou o *casaco azul de general* (ABBEVILLE, 2008: 128) sem que fosse alterada a simbologia relacionada ao uso da *pedra verde*, bem de prestígio tradicional dos tupinambá.

Se não ao longo do contato, pelo menos no *tempo da narrativa*, 1603-1619, no imaginário comum dos tupinambá, a pedra verde continuava associada aos chefes enquanto representação de *homens velhos*. Por isso, continuavam ambos, os chefes e as pedras verdes, representando a fertilidade. E assim o seria enquanto estivesse garantido o controle social exercido pelos mais velhos, enquanto o perfil ideal de matrimônio ainda fosse o das sobrinhas com os tios, enquanto os atributos necessários para exercer o mando nas atividades guerreiras ou até nas mais cotidianas das situações – como orientar as atividades diárias, as atividades de cultivo e mudança periódica das tabas – continuassem acessíveis aos indivíduos apenas no adiantar da idade. E estavam?

Embora Claude d'Abbeville – que talvez seguia a tradição de conhecimento a respeito dos chefes, pois ficou pouco tempo para perceber tais práticas – mencionasse que era comum entre os tupinambá prometerem as suas filhas ainda crianças aos morubixabas (2008: 300), Yves d'Évreux, ao comparar os tupinambá do Mearim com os tupinambá da Ilha (chamados por eles de tupinambá) fornecia o seguinte relato:

As moças não desprezam a aliança com velhos e idosos, o que não ocorre com as dos tupinambás, que, antes, preferem esposar um velho, especialmente quando é Principal; admirei-me, com coisa desagradável, ver muitas jovens, de quinze a dezesseis anos, casadas com velhos, ao contrário do que praticam as moças dos tupinambás, as quais passam a mocidade livremente, e só mais tarde aceitam um marido. O que acabei de dizer só tem por fim mostrar a cegueira das almas cativas do espírito imundo, que não para de lançar imundície sobre imundície nas almas que o servem (2007: 43).

Pelo caráter condenatório que o padre capuchinho descreve as regras de matrimônio dos tupinambá, pode-se supor o constrangimento em se manter o costume tradicional, cujos resultados talvez já estivessem perceptíveis entre os tupinambá da Ilha Grande, que já mantinham um convívio mais intenso com os europeus. Mas talvez o padre estivesse sendo enganado, como ocorria com os rituais antropofágicos ou com a poligamia. O certo é que além de nos perguntar sobre o controle exercido pelos mais velhos, talvez fosse interessante indagar sobre o peso que tal dispositivo tinha naquele momento.

Assim, por exemplo, com a difusão de ferramentas de metal e com a transformação das tabas em aldeias fixas, podemos nos perguntar de que valeria o conhecimento adquirido pela experiência que permitia ao chefe tupinambá escolher um local adequado para a mudança de seu grupo?

É claro. No limite, esse conhecimento serviria como resistência ao sistema colonial. E não são poucos os relatos de aldeias abandonadas, como recusa e como defesa ao *mundo dos brancos*. Modificavam-se as relações de trabalho dos tupinambá, por exemplo, instalando fábricas de engenho. Ao mesmo tempo, construíam-se capelas nas aldeias, pressupondo a sua fixação no território. Porém, ao modificar tais relações, os chefes podiam fazer valer do controle social exercido por ele na escolha do local de moradia. Quando isso ocorria, as igrejas, os engenhos, a roça e os demais locais de trabalho ficavam vazios. A aldeia era abandonada e os tupinambá retornavam à *bruteza dos matos* (BETTENDORFF, 2010: 332-333)²⁶¹.

De qualquer forma, estamos falando de um conhecimento ligado a práticas cotidianas que perderia a sua funcionalidade – até para manter a coesão social, assegurada aqui pela tarefa efetuada coletivamente – ou se transformaria, adquirindo outras funções. Seja como for, como os chefes estavam relacionados também à produção de novos grupos e novas tabas, há de se

²⁶¹ Ver Tabela 13.

perguntar o quanto fixar aldeias alterava o quadro de possibilidades para acessar a condição de chefe. Quais seriam os caminhos escolhidos então?

Tabela 13. Fragmentação de Aldeias

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
A frente da fragmentação do grupo e da formação de aldeia	(Figueira 1608)	
	101; 101-102; 107; 111; 112; 115; 121; 126; 132; 132-133;	
	133; 134; 135; 135-136	
	(Abbeville)	
	172; 190; 192; 341-342; 343	
	(Évreux)	
	22-24; 33-34; 38-39; 94-95; 136; 283-284; 287; 301; 306; 339;	
	340; 389-390	
	(Moreno)	
	33	
	(Vieira)	
	109; 124	56
	(Bettendorff)	
	90; 223; 225; 304; 315; 332; 333; 515	
	(Moraes v.1)	
	76; 77; 92-93; 98; 400; 409; 411; 420	
	(Moraes v.2)	
	521; 526	
	(ABN: 1904)	
	350	
	(Manuscritos)	
	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79)	
	(AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)	

Fonte: o próprio autor (2017).

Esperamos que a resposta surja na leitura. Seja como for, para voltamos ao tema dos *bens de prestígio e demarcadores de distinção social* de onde partimos, o espaço intermediário que se constituía a partir da articulação de elementos semelhantes do imaginário europeu e tupinambá permitia que o ato de ser carregado ou de sentar-se na rede enquanto os demais sentavam-se ao chão, entendidos como fonte de prestígio que, aliás, passou despercebida por Pero Vaz de Caminha – a ponto de o fazer comparar os tupinambá a pardais ou animais monteses que não têm lei nem rei – fossem, no tempo do contato com os tupinambá do Maranhão, generalizados de tal forma, que não nos é possível sequer arriscar uma precedência. Pois embora, por um lado, entre essa sociedade ocorressem ocasiões em que um tupinambá necessitava ser carregado por não poder andar – após o esfacelamento do crânio do inimigo em um ritual antropofágico ou após o parto, cujo resguardo era masculino (THEVET 1978, ÉVREUX, 2007) – ou que mantinha posição destacada dos demais, por exemplo, no discurso

em assembleia, a flexibilidade com que os elementos se transformavam não nos permite estabelecer tais conjunturas.

E isso, por certo, é o menos importante aqui. Pois a articulação entre imaginários – mesmo em relações mais díspares, o que não é o caso – ocorria a partir de elementos semelhantes. É claro, e aqui está o fator mais importante: há de se considerar também que o amálgama entre os elementos semelhantes possibilitava a atração, de um e de outro lado, de variados elementos, às vezes, díspares entre si e até antagônicos.

Neste caso basta pensar nas vestimentas requisitadas pelos principais no decorrer do tempo do contato. Se no início das relações entre europeus e tupinambá no Maranhão – evidenciado nas narrativas de Luiz Figueira, Claude d’Abbeville, Yves d’Évreux e Diogo de Campos Moreno – tais bens de prestígios podiam ser requisitados diretamente aos padres e aos militares ou eram ofertados pelos europeus no início do estabelecimento dos contatos, com o passar do tempo, para que eles mantivessem validade enquanto bens de prestígio, passavam a ser requisitados por cartas, dirigidas diretamente às autoridades europeias, como vimos no caso de Marapirão, que dirigiu-se à Corte de Lisboa para requisitar a mercê do hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo e a provisão de principal da Aldeia de Conjuje, na Ilha Grande.

Bem de prestígio relacionado à guerra, para reivindicá-lo, como seria de se esperar, além de mencionar que mantinha a aldeia em ordem, com boas práticas, Marapirão ressaltava seus feitos na guerra contra os holandeses, nas quais acompanhava seu pai, Marcos da Costa, “servindo a Coroa com grande risco de sua vida no decurso de muitos anos” e em “todas as ocasiões de guerra que se houveram naquele Estado, matando, ferindo e fazendo fugir a muitos inimigos com satisfação e valor”²⁶².

Embora tenhamos que nos atentar aos elementos discursivos contidos nestas cartas, que tendiam a se repetir até em relação aos pedidos de mercês requisitados por portugueses, há de se ressaltar que mesmo que na perspectiva dos tupinambá não houvesse essa associação, ao aderir ao dispositivo de pedido de mercê, Marapirão se inseria nas relações entre senhor e vassalos estabelecidas no imaginário comum europeu desde um tempo de longa duração²⁶³.

Em tais contratos entre senhores e vassalos, consideravam-se que por trás dos homens de guerra, existia um senhor e um contrato estabelecido entre ambos, no qual o súdito guerreiro,

²⁶² AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268

²⁶³ A respeito do imaginário relacionado ao contrato entre senhores e vassalos: Hilário Franco Júnior (2001), Guy Fourquin (1978), Georges Duby (1994), Jérôme Baschet (2006) e Umberto Eco (2011).

o militar, defenderia as posses do senhor, que lhe faria concessões. Podemos conjecturar que a leitura que Marapirão realizava a partir de seu imaginário comum, talvez não alcançasse tais elementos, que poderiam ser considerados tão estranhos ao seu imaginário quanto “o Deus trino em pessoa e único em essência” referido a pouco. Mas o que mais importa no caso é a prática que está em jogo. Pois mesmo indiretamente, já que o elemento semelhante está no *bem de prestígio* e não nas relações que lhe dão sustentação, é a partir da prática que se inserem tais elementos no campo de possibilidades do espaço intermediário.

Assim, se nos perguntávamos a pouco quais eram os quadros de possibilidades para se acessar a condição de chefe tupinambá no momento em que as tabas iam se fixando em aldeias, pois entendemos que a possibilidade de fragmentação tendia a diminuir consideravelmente, inviabilizando ou pelo menos diminuindo com isso as oportunidades de reprodução de novos chefes, uma das opções era ressaltar os feitos militares reivindicando o reconhecimento que o Rei deveria conceder aos súditos que defendiam as suas possessões.

Mas a via era de mão dupla, e a condição de súdito e vassalo do Rei poderia ser utilizada com finalidades opostas àquelas evidenciadas em relação ao chefe Marapirão. Como ocorreu na Serra de Ibiapaba, quando os padres jesuítas mencionaram a possibilidade de os tupinambá daquelas aldeias partirem com eles para o Maranhão. Com relativa autonomia em relação à sociedade colonial que se formava, os tupinambá de Ibiapaba temiam, não sem motivos, ser escravizados pelos portugueses, por isso denunciaram o fato: “Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras, para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos”. Vejamos a resposta que o mais importante principal de Ibiapaba ofereceu aos padres:

O maior principal, que tem grande sagacidade, respondeu à proposta desta maneira: Se, por sermos vassalos de El-Rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são de El-Rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda a parte. Com esta resposta sucinta se recolheram a seus conselhos secretos, nos quais se decretou que por meio dos tapuias tirassem a vida aos padres, como já tinham feito os mesmos tapuias ao padre Francisco Pinto (VIEIRA, 1904: 117).

Seja como for, retornando a estratégia de Marapirão, acrescenta-se que nos contratos feudo-vassálicos, além do reconhecimento – como o de chefe de uma aldeia – obtido pelos feitos militares, os filhos tendiam a herdar, por direito, os benefícios conquistados pelo pai. E Marapirão não deixava de mencionar que sua reivindicação fora antes concedida ao seu pai, de

quem seria agora herdeiro por direito. A mesma coisa faria Alexandre de Souza, considerado sucessor do Cachorro Grande, seu avô²⁶⁴. Assim, podemos estar diante de uma tendência, com a possibilidade dos chefes herdarem o *posto* de seus pais.

E se elementos do imaginário comum cristão relacionados aos contatos entre senhores e vassalos eram atraídos no espaço intermediário a partir da conexão, por semelhanças, de elementos relacionados aos bens de prestígio, e se mesmo dizendo respeito a práticas tão estranhas aos tupinambá, aqueles elementos acabavam influenciando as possibilidades de acesso e reprodução da condição de chefe, no sentido de ocasionar transformações tanto nas relações como nas características relacionadas à chefia, a articulação dos elementos comuns entre os *inimigos capturados em combate* e os *escravos* iria reforçar as contradições e a tendência à transformação.

Entende-se assim, pois a tradução de tabajara para escravo, por certo ruidosa, atraía consigo elementos do imaginário comum europeu que, em nosso entendimento, seriam estranhos em se tratando de um imaginário comum que estava relacionado a uma fragmentação interna, a uma ordem hierárquica e a uma forma de poder coercitivo que, se existiam, estavam dispersas entre os tupinambá a partir de “segmentaridades flexíveis” e “linhas de fuga” que impediam a ressonância em um único centro, de uma totalidade unificada, (DELEUZE; GUATTARI: 1995; SZTUTMAN, 2012).

Como ressaltamos anteriormente, um chefe tupinambá, ao demonstrar capacidade de trabalho, não deixava de participar, ele mesmo, indo à frente das atividades, como diziam, para dar exemplo aos demais (ÉVREUX, 2007). Com a disposição de elementos ligados à divisão entre *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, surgiria no espaço intermediário, a possibilidade das ocorrências de chefes que, embora estivessem ainda condicionados às práticas relativas à capacidade de trabalho, não precisariam mais tomar parte das atividades, que passariam a ser consideradas trabalho dos *escravos* ou das mulheres. A esse respeito, vejamos o exemplo em um excerto da resposta que o Senhor de Razylly ofereceu aos tupinambá após um discurso de Japiáçu:

Quanto às comodidades que dizeis ter eu deixado em minha pátria, confesso que são grandes e sem nenhuma comparação com as daqui; mas é próprio dos afeminados e aos que não têm a coragem guerreira pensar em coisas tão vis. Eu me acostumei facilmente a todos os incômodos e a qualquer espécie de vida, pois a guerra é a minha profissão (ABBEVILLE, 2008: 89).

²⁶⁴ AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451.

Ao comparar franceses e portugueses e ao notar que ambos os povos iniciaram fazendo apenas trocas comerciais, mas depois que se estabeleceram nas terras tupinambá, passaram a requisitar escravos, o chefe Momboré Uaçu questionou o mesmo Razyly a respeito do risco de começarem também a escravizá-los como faziam antes os portugueses. E o intérprete Migam intercedeu com o seguinte argumento:

“Mas já viste porventura, disse, grandes morubixabas e valentes guerreiros como vês agora? Eles estão acostumados a mandar e a ser servidos; possuem em sua terra muita fortuna e não fazem outra coisa senão ir à guerra. Deixando agora a França para virem residir em teu país, defender tua nação contra inimigo e viver entre vós como amigos, como querem que não tenham escravos para suas roças e as coisas que precisam? Não te debes, pois, espantar com o fato de pedirem escravos os franceses de agora, quando os de outrora não o faziam” (ABBEVILLE, 2008: 160).

A existência de uma rígida diferenciação entre os que *oram*, os que *trabalham* e os que *guerreiam* eram estranhas aos tupinambá²⁶⁵, embora tivessem aproximativos – os elementos semelhantes – na distinção entre os pajés, os tabajaras e os guerreiros. Porém, no decorrer do tempo do contato, devido à ordem hierárquica e à escala de poder que a distinção *ore*, *labore* e *bellatore* apresentava no campo de possibilidades dos chefes tupinambá, tornava-se possível a desvinculação dos chefes da necessidade de ficar à frente dos trabalhos como modelo exemplar. Assim, podiam ocupar seu tempo com a guerra, cujo resultado era o número de escravos, utilizados de agora em diante como moeda de troca, para alimentar o sistema colonial. Vejamos um relato do padre Antônio Vieira já no adiantar do século XVII:

“Iam nestas dezesseis canoas um capitão com oito oficiais reformados portugueses, duzentos índios de remo e arco, quarenta cavaleiros, e de gente de serviço até sessenta, que fazem para todos mais trezentas pessoas. E porque não faça dúvida o nome de cavaleiros, é de saber que entre os índios destas partes é costume de se armarem alguns cavaleiros, e isto com grandes cerimônias a seu uso. Destes se chamam também cavaleiros os que, por nascimento ou por ofícios, são como a gente nobre, e estes nem remam, nem servem aos portugueses, e só os acompanham na guerra, e deles se escolhem os que hão de mandar aos demais; e assim como esta dignidade se dá cá os capitães-mores aos que mais se assinalam nos seus tabacos” (MORAES, 1860: 458).

Podemos dizer que a questão não se refere apenas ao fato de possuir *muitos escravos*. No imaginário comum dos tupinambá, a representação do escravo – capturado em um combate

²⁶⁵ A respeito das três ordens (*ore*, *labore* e *bellatore*) ver Georges Duby (1994), Hilário Franco Júnior (2001) e Jérôme Baschet (2006).

e inserido no cotidiano de seu senhor, para quem deveria prestar serviços até o momento de ter o crânio esfacelado em um ritual antropofágico – articulava-se dialeticamente com a representação do chefe. Ao mudar as características dos escravos a partir da inserção de elementos do imaginário europeu, mudavam-se também as características dos chefes. Se o trabalho dos chefes se tornava exclusividade dos escravos, os chefes poderiam ocupar-se exclusivamente das guerras.

A relação existente entre os *demarcadores de distinção social* e as práticas associadas aos dotes oratórios do *senhor da fala* também oferece um bom campo de análise para que possamos perceber a formação do espaço intermediário entre os imaginários comuns dos tupinambá e dos europeus, não só porque o próprio ato da fala e as práticas relacionadas aos discursos estavam inseridos nesse campo simbólico, mas principalmente porque *aquilo de que se fala* evidencia a articulação entre os elementos dos dois imaginários.

A presença do fumo, que aguçava a fala e tornava os indivíduos “sensatos, judiciosos e eloquentes” para discursarem no centro da aldeia (ÉVREUX, 2007: 117), ou a presença da cruz para que o padre, no lugar do chefe, pudesse reunir todos a sua volta no centro da aldeia e fazer uma pregação a respeito do itinerário que iriam seguir em uma fragmentação (FIGUEIRA, 1607: 174), assim como a própria peregrinação que os jesuítas faziam para realizar suas pregações pelas aldeias, andando longas distâncias e sendo carregados em redes, faziam com que os papéis de padre, principal, caraíba se confundissem, ao ponto de uma mensageira, diante dos padres, ficar sempre de olhos baixos, pois “ainda não fazia diferença dos feiticeiros a nós” (FIGUEIRA, 1607: 114). Confundidos com feiticeiros, passavam a ser senhores da vida e da morte, cuja presença em uma aldeia traria fertilidade. Assim, “foi só ter sonhado com uma grande chuva com a qual cresceram repentinamente os seus milhos, e as mandiocas”, já davam como certo o aviso de que “o Padre Francisco Pinto havia finalmente de chegar às suas terras” (MORAES, 1860: 96).

E isso ocorria porque em certa ocasião, no tempo em que os tupinambá de Jaguaribe “experimentavam uma rigorosa seca, e era universal a falta de mantimentos pela grande esterilidade em que se achavam as suas lavouras”, o referido padre, como um grande caraíba – o *chefe religioso* – “movido à compaixão e cheio de fé, pediu fervorosamente a Deus com os olhos no céu, e os joelhos na terra” para que acudisse a “uma necessidade tão urgente” e foi prontamente atendido com abundâncias de chuvas. E “foi tão grande o conceito que os índios

fizeram da santidade do Venerável Padre, que dali por diante lhe não deram outro nome que o de Amanayára, que quer dizer, Senhor da Chuva” (MORAES, 1860: 85).

Alguns anos depois, quando Diogo de Campos Moreno escrevia sobre o episódio da morte do padre Francisco Pinto, informava que seus restos mortais eram venerados pelos tupinambá da região, por acreditarem que depois que traziam o corpo do padre consigo, “sempre lhes chove água do céu e lhes vai bem” (2011: 31).

Mas o oposto talvez fosse até mais comum, e atributos do imaginário tupinambá, como a idealização de uma terra de fertilidade – a terra sem mal – eram inseridos juntamente com as pregações ditas cristãs. Como ocorreu com Diabo Ligeiro, quando os padres aceitaram entregar a ele uma *vara de alcaide*. Vejamos:

Deu-lhe o padre um domingo acabada a missa estando todos juntos para o qual ato os tinha convidados o principal em uma pregação que fizera aquela madrugada e dando-lhe o padre lhe declarou o fim para que se lhe dava [...] para emendar o que se embebedassem, para fazer todos à igreja, para vigiar a aldeia etc. Tomou ele muito em ponto de honra e *ao dia seguinte de madrugada saiu pregando com grande fervor*, dizendo entre outras coisas muitas que *entrassem sempre todos na igreja aos dias santos, e senão que tudo o que naqueles dias plantassem se lhe havia de secar, e que as mulheres tivessem cuidado de apagar o fogo indo fora para que não se queimassem as casas, e que fossem todos Filhos de Deus e de Nossa Senhora e não cressem as coisas de seus antepassados, mas só cressem as coisas que os padres lhe ensinassem, que Deus era o nosso criador e que logo no ventre de nossas mães fazia uns homens e outros mulheres afeiçoando os para isso, que bem claro estava que nossos pais o não podia fazer* (FIGUEIRA, 1607: 119).

As atividades do cotidiano, tradicionalmente *pregadas* pelos principais no início da manhã – surgidas agora em tom de ameaça – articulavam-se com as designações que lhe conferiam o “cargo prestigioso” representado pela vara de alcaide, amalgamando assim as novas obrigações do cristianismo com àquelas próprias dos tupinambá (mas não muito diferente de um imaginário constituído ao longo da Idade Média europeia que considerava como propiciadores de fertilidade os representantes de Deus na terra), segundo as quais se os tupinambá não cumprissem as ordens, “tudo que eles plantassem se havia de secar”.

E tudo isso, acrescenta-se, em um discurso que desvinculava as novas obrigações do exemplo dos antepassados, que deveriam ser abandonados em benefício do imaginário cristão. As práticas relacionadas ao discurso permaneciam quase as mesmas em suas formas – pregações ao redor da Aldeia no início da manhã –, porém, ao esvaziar o poder exercido pelos

antepassados, o espaço era preenchido pelo poder coercitivo, alterando-lhes o conteúdo. Mas voltemos às formas.

Pelo ano de 1603, ao andar pelo sertão tentando estabelecer contato com tupinambá que estariam fugindo dos portugueses, o padre Fernão Guerreiro oferece relato semelhante do uso da *oratória* e de *demarcadores de distinção social* que articulavam elementos do imaginário comum tupinambá e cristão. Essa articulação de elementos, mais uma vez, fazia com que as representações do *padre*, do *caraíba* e do *principal* se confundissem em um único indivíduo. Vejamos como ele relata o evento ocorrido em uma aldeia logo após ser hospedado por um principal:

Neste mesmo dia à tarde veio o Principal com gente bem armada. Chegando às portas da cerca, correu logo pela aldeia uma voz que dizia: vem o Pai grande, sai todos a recebe-lo: dizendo isso pelo mesmo Principal. Saíram todos a recebe-lo com diligência: ele começou a entoar uma aravia, de que nada lhe entendemos, nem cuido que eles mesmos a entendem: e isto falando ele e respondendo-lhe os outros à maneira de Clérigos, que rezam coro. Eu também sai de casa três ou quatro passos. Ele estava como quem ensina doutrina, misturando mil disparates como era dizer *Santa Maria, Tupama, Remireco*, que quer dizer *Santa Maria mulher de Deus* e outros despropósitos semelhantes. Estava posto de joelhos com os olhos no céu e as mãos levantadas e abertas como sacerdote que diz missa; dei-lhe a boa vinda, ele me abraçou dizendo que me não espantasse, de se recolher ao mato, porque não queria ser visto de todos [...]. Ao dia seguinte me pediu audiência saímos ao terreiro, mandei falar um índio nosso, principal. Mas respondeu com contar de sua santidade, no que foi tão perluxo, que lhe disse eu, que não vinha a ser ensinado dele, nem dos seus, senão eu lhes ensinar o caminho do Céu, e que para isso os queria levar para a Igreja, e para me determinar no que havia de fazer me desse a resposta: respondeu que se determinava de vir, porém, as obras mostraram o contrário, porque com o achaque de ir buscar a mulher e os mais, sem mais tornar se foi com todos os seus (MORAES, 1874: 517).

Como vimos no capítulo 1, a relação entre o céu e a terra não era questão resolvida entre os tupinambá e cristãos. No imaginário comum dos cristãos, ainda mais depois que as populações se fixaram e o cemitério foi para o centro das aldeias, a morada da alma dos mortos, em contrapartida, passaria a ficar cada vez mais incomunicável com o mundo dos vivos. Assim, agora que se levantava uma fronteira intransponível entre o mundo humano e o mundo divino, o caminho para o céu – reservado para o além-vida – seria ensinado pelos clérigos, para aqueles que se dispusessem a entrar pelas portas das igrejas e aceitassem a salvação eterna oferecida pelas águas do *santo* batismo. E quando o padre João Filipe Bettendorff falava do céu com todo

empenho a um chefe tupi²⁶⁶, escutava a “escandalosa resposta”: *nicatui ibaca, ibinho, ycatu*. “Céu, não presta para nada, só a terra sim, esta é boa” (2010: 359).

A resposta do chefe fornece indícios de que o imaginário cristão encontrava fortes obstáculos impostos por um imaginário comum consolidado a partir de outros elementos que se reproduziam em um período de longa duração, como evidencia também a representação geográfica tupinambá²⁶⁷, segundo a qual debaixo da terra de cada uma das três principais aldeias de Ibiapaba, existiam outras três aldeias muito formosas, onde os principais iriam depois da morte, existindo ainda um padre que cuidava deles. Seria o padre Francisco Pinto, que da mesma forma que na Terra Sem Mal, vivia juntamente com os outros “em grande descanso, festas e abundância de mantimentos”. Quando os jesuítas perguntaram sarcasticamente como eles sabiam de tal notícia advinda do mundo dos mortos, os tupinambá alegaram que souberam por um “índio muito antigo, e principal entre eles, o qual diz que, morrendo de tal doença que teve, fora levado às ditas aldeias” e “que lá vira todos os que antes dele haviam mortos, e entre eles a sua mulher, a qual o não quisera receber, e pelejaram com ele por ir desta vida sem levar um escravo que a servisse, e que depois disto tornara a viver” (VIEIRA, 1904: 120).

Embora Vieira, na sequência, acuse essa geografia de ser uma ilusão provocada pelo demônio, cuja intenção seria inserir nos tupinambá uma representação favorável a respeito do inferno, é necessário pontuar que a circularidade entre o *mundo celestial* e o *inframundo* que, no imaginário comum tupinambá, poderiam se encontrar na permeabilidade existente no *mundo médio* habitado pelos seres humanos, evidencia que a articulação, por semelhança, de elementos cristãos – o padre Francisco Pinto – e elementos tupinambá – o Amanayára –, longe de ser uma representação do inferno, dizia respeito ao paraíso tupi, a Terra Sem Mal.

Acrescentando sentido a essa representação geográfica, em um mito dos tupinambá de Ibiapaba, a inversão entre o céu e o inferno daria lugar a um outro tipo de inversão mais instigante para nós. Acompanhemos novamente o padre Antônio Vieira:

Consoante a esta profecia é outra, que também acharam os padres entre eles, porque dizem os seus letrados²⁶⁸ que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique para baixo; e a terra para cima, e assim os índios hão

²⁶⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 215.

²⁶⁷ Poderíamos chamar de *geografia fantástica*, mas seria arbitrário, pois não havia separação entre o natural e o sobrenatural entre os tupinambá, e sim, nos parece, uma divisão flexível e permeável – e sempre suscetível a rompimentos – entre o mundo médio, inframundo e mundo celestial.

²⁶⁸ A condição de letrado sugere a circularidade entre as culturas tupinambá e cristã, ao mesmo tempo que possibilita perceber uma cultura intermediária se constituindo no mundo colonial.

de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios (1904: 122).

A necessidade de que Deus desse uma volta que invertesse o céu e a terra e, com isso, invertesse a dominação dos cristãos – que passariam a ser dominados pelos tupinambá –, além de evidenciar um imaginário comum segundo o qual haveria continuidades, flexibilidades, permeabilidades, reciprocidades e transitoriedades entre Deus e o Diabo bem como entre o Céu e a Terra, respondia ainda a uma sensação de que, conforme os imaginários tupinambá e cristão se articulavam no espaço intermediário, em determinadas situações a própria realidade das coisas lhes pareciam invertidas como ainda veremos neste capítulo. Por ora, continuemos com a exposição do estamos chamando de espaço intermediário.

3.3.2 Cordeiro de Deus que tirais o pecado do mundo

Como nos referimos no início do capítulo, a implantação dos projetos coloniais dos europeus passava pela necessidade de controlar os corpos a partir da fixação das tabas e da conversão dos tupinambá ao cristianismo. Iniciada a partir da implantação de cruzeiros no centro das aldeias, para se tornarem súditos e vassallos do El-Rei, os tupinambá, mesmo os *bellatores*, precisariam passar pelo batismo. Porém, ao mesmo tempo em que esse sacramento possibilitava um elo de ligação no horizonte de expectativas desses dois povos, no campo simbólico chamado aqui de *espaço intermediário*, o batismo provocaria também fortes tensões em práticas sociais que vinham se consolidando ao longo do processo temporal – velho talvez de mais de mil anos – e que possibilitavam acesso à condição de chefe tupinambá.

É a partir dessa tensão que podemos vislumbrar uma contradição fundamental na conversão dos chefes tupinambá ao cristianismo. O controle do território, pelo menos no início do estabelecimento dos europeus, necessitava quase que exclusivamente da aliança com os chefes. E eles quase se confundiam com o território a ser conquistado – “sem os índios não se faz guerra” e “dos inimigos sempre o melhor é o menos”, diria Gaspar de Souza (2010: 15), governador-geral do Brasil, a Alexandre Moura nos preparativos para a Conquista do Maranhão. Assim, a aliança com os chefes – e com as tabas – era parte fundamental do processo. Daí a confiança que Gaspar de Souza tinha em Jerônimo de Albuquerque, sem o qual não

haveria “índios para fazer guerra”. E daí a confiança que Albuquerque tinha para com seus aliados no Maranhão. De certa forma, era uma relação de dependência.

E essa dependência que os europeus tinham dos chefes tupinambá pode ser vislumbrada até nas questões mais práticas e fundamentais, por exemplo, em seu próprio acolhimento e estadia no território maranhense. Por isso, o padre Yves d’Évreux (2007: 215-220) aconselhava que os franceses, tão logo desembarcassem na Ilha Grande, procurassem estabelecer contatos com os morubixabas, porque estes eram os únicos com muitos escravos e que, por isso mesmo, podiam garantir a sua subsistência. Por isso, Luiz Figueira (1608) passou por grandes provações ao desentender-se com Cobra Azul. Também por isso, Jerônimo de Albuquerque até recua diante da negativa de Diabo Grande (MORENO: 2011: 35). Os chefes tupinambá, nessas circunstâncias, tinham um quadro de possibilidades bastante amplo para orientar suas ações no tempo.

O contraditório disso tudo é que para completar as alianças, com a exigência do batismo, deveriam ser fechadas as principais portas de acesso para que um tupinambá chegasse à condição de chefe. A primeira delas seria a poligamia, como fica bem evidente na confirmação de alianças entre tupinambá e franceses²⁶⁹. Claude d’Abbeville narra que “mais de uma vez fizemos-lhes ver que *Tupã* não quer que o homem tenha mais de uma mulher e que os que têm muitas não podem ser seus filhos e permanecem filhos de *Jurupari*” (2008: 300).

Uma dessas vezes que os padres franceses fizeram os tupinambá enxergar as “vontades” de *Tupã*, talvez tenha sido no debate entre Japiáçu e Yves d’Évreux. Depois de explicar que os padres não podem casar, d’Évreux teria asseverado ao chefe tupinambá que “se algum de vós deseja ser filho de *Tupã* e receber o santo batismo, é preciso que se resolva a deixar a pluralidade de mulheres permitida entre vós” (ABBEVILLE, 2008: 92).

Em outro momento, esse padre explicava por que o batismo, mesmo sendo a porta da salvação, não era oferecido aos chefes tupinambá. Vejamos:

Embora estivessem bem instruídos e desejassem ardentemente o batismo, não estavam todos ainda habilitados a recebê-lo e nem o poderíamos dá-lo a todos os que pediam, principalmente aos que eram casados à sua moda, porque sendo-lhes proibida a pluralidade de mulheres, coisa muito comum entre eles como veremos era a nossa obrigação cuidar de separar as mulheres do marido e este delas (como devíamos fazer ao batizá-los), tudo dentro das normas exigidas, de receio que da precipitação resultasse algo prejudicial à glória de

²⁶⁹ Para a exposição dos argumentos iremos utilizar, de preferência, os relatos dos padres capuchinhos franceses e, mais especificamente, a narrativa de Claude d’Abbeville (2008).

Deus; à implantação do cristianismo e à salvação de todos, o que equivaleria a um perigo maior ainda. Era, portanto, melhor não batizá-los do que, batizando-os, faltar às determinações mais essenciais da Igreja de Deus (ABBEVILLE, 2008: 136).

Claude d'Abbeville argumenta que por causa da pluralidade de esposas, eles passaram a batizar em primeiro lugar as crianças e os que não eram casados. A finalidade era mostrar aos outros as obrigações que deveriam seguir depois de cumprido o ritual de batismo. Afinal, conclui o padre: “Deus quer que cada homem se contente com uma só mulher para que possa ser batizado e se tornar seu filho, por isso, quando assim pensassem e resolvessem afastar livremente tais impedimentos, seriam batizados de bom grado” (2008:136-137).

A diferenciação era clara. E por mais que o discurso dos padres capuchinhos dessem contornos idílicos para a cristianização dos tupinambá, com a necessidade do batismo, ficam delimitados dois extremos: casamento monogâmico e indissolúvel como algo relacionado a Deus, e casamento poligâmico e reversível como algo relacionado ao Diabo.

Com esse mecanismo, a ascensão à condição de chefe ficaria prejudicada, pois impossibilitaria que um tupinambá traçasse, pela poligamia, as alianças necessárias para aquele fim. E vimos como a poligamia estava inserida, em relação de interdependência, a outras práticas associadas à condição de chefe. Assim, poderíamos perguntar: no início do estabelecimento dos europeus no Maranhão, se o quadro de possibilidades que se apresentava aos chefes tupinambá era tão amplo, e se o batismo poderia ocasionar um fechamento de uma das principais portas de acesso à condição de chefe, por que ainda assim os chefes queriam ser batizados?

Em verdade, poderíamos oferecer diversas respostas. Uma delas está exatamente no amplo quadro de possibilidades. Os chefes com maior autonomia, de agrupamentos distantes, podiam continuar com suas muitas esposas. Outros, como vimos em capítulo anterior, poderiam escondê-las dos padres. Outros ainda poderiam nomear as esposas por servas ou por escravas sem precisar abandonar suas mancebas, como gostavam de chamar os jesuítas. Mas a resposta que forneceremos não é tão evidente.

Seja como for, pela proibição das *muitas esposas*, em lugar de permitir a reprodução de chefes pelas vias tradicionais, nas quais a poligamia representava a expansão das alianças e o aumento da capacidade de trabalho até chegar ao nível necessário para que os chefes aumentassem seu prestígio, por exemplo, pelas guerras, os europeus pareciam preferir o acesso

à condição de chefe pela sucessão familiar²⁷⁰, como aliás indicam os pedidos de mercê. Tornar chefe o filho de chefe e, ao mesmo tempo, barrar a poligamia – e a costura de alianças que ela expressava – significava a possibilidade de exercer certo controle sobre o acesso à condição de chefe tupinambá a partir do beneficiamento de determinadas famílias já aliadas aos europeus, sejam portugueses e espanhóis, sejam franceses ou holandeses, aumentando assim aquela tendência já assinalada a pouco.

Acrescentamos que, tal qual a poligamia, o ritual antropofágico, fundamental para consagrar um indivíduo como *guerreiro experiente*²⁷¹, sempre fora perseguido pelos cristãos, chegando os portugueses a proibir oficialmente o costume de comer carne humana em uma lei estabelecida em 1558 (KOK, 2001: 93-94). No período do contato com os tupinambá do Maranhão, esse ritual, quando não se voltava contra os próprios europeus como resistência ao projeto colonial, acontecia às escondidas, para despistar os padres e os demais agentes coloniais, ou, pode-se dizer, continuaria ocorrendo só em territórios com relativa autonomia, pois como relata Yves d'Évreux, o escravo um dia deveria “ser morto e comido, o que não se pratica mais no Maranhão, Tapuitapera e em Cumã, e só raras vezes em Caietés (2007: 46).

Contudo, ainda que os rituais antropofágicos tivessem mesmo cessado, a fonte de prestígio proporcionada por eles continuaria existindo em duas possibilidades. A primeira, nos casos em que, na falta do inimigo tradicional, sempre encontravam à sua disposição condenados à pena de morte por traição ou por transgredir as leis que os cristãos começavam a implementar. Amarrados à boca de um canhão, o ato de acender o pavio, concedia ao executor um grande prestígio. Vejamos como Yves d'Évreux narra a execução de um tupinambá:

Feito isso, levaram [o condenado] para junto da peça montada na muralha do Forte de S. Luís, junto ao mar, amarraram-no pela cintura à boca da peça e o Cardo Vermelho lançou fogo à escova, em presença de todos os principais dos selvagens e dos franceses, e imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada [...]. Caruatapirã, o algoz, com gestos e palavras mostrava grande contentamento e alegria perante os franceses por haver recebido tal honra, que apreciava muito mais do que as que sua nação cheia de abusos dá aos que publicamente matam os prisioneiros sendo essas consideradas as maiores

²⁷⁰ Como veremos, não é sem motivo que se batizavam primeiro os filhos de chefes, tendo como padrinhos os generais franceses.

²⁷¹ Os prisioneiros mortos em um ritual antropofágico eram inimigos capturados no campo de batalha. A aquisição de prestígio necessária para que um tupinambá se tornasse chefe, repetimos, estava na quantidade de crânios esfacelados nos rituais ou no calor da batalha, resultantes, por sua vez, da experiência e do sucesso na guerra e perceptíveis, acrescenta-se, pelas marcas no corpo e pelos nomes adquiridos nesse lento processo que percorria grande parte da vida de um indivíduo.

existentes entre eles, e um favor não pequeno aos rapazes, quando escolhidos para tal fim, pois é uma espécie de acesso de grandeza para vir a ser um dia principal. Por tudo isso o grande Caruatapirã exaltava-se desde seu feito e dele se servia para se fazer temido contando por todas as aldeias por onde andava o que tinha feito, asseverando ser irmão dos franceses, seu defensor e exterminador dos maus e dos rebeldes (2007: 253).

Como vimos anteriormente, Cardo Vermelho também acabaria executado da mesma maneira, na qual a honra do ato seria de Cachorro Grande²⁷². Aliás, também seria o destino de Amaro (BERREDO, 1988: 127). Tais experiências já eram conhecidas dos tupinambá, pelo menos, desde os tempos de Jerônimo de Albuquerque em Pernambuco, que depois de prender vários tupinambá que haviam matado os cristãos, “uns mandou pôr em bocas de bombardas, e dispará-las à vista dos mais, para que os vissem voar feitos pedaços, e outros entregou aos acusadores, que os mataram em terreiros, e os comeram em confirmação da sua inimizade (SALVADOR, 2010: 150).

A honrosa morte tinha óbvias diferenças em relação aos rituais antropofágicos. Nestes, o condenado costumava ser executado publicamente no centro da aldeia, ambiente próprio para tais situações. Mas mesmo retirando o *palco* tradicional do sacrifício, os elementos comuns entre essas duas formas de condenar o inimigo atraíam consigo todo um conjunto de elementos que possibilitavam, concomitante à *ruptura* da proibição de comer carne humana, a *permanência* simbólica da *antropofagia*, como evidenciam a própria correlação direta feita por Yves d’Évreux para quem as execuções dos condenados na boca de um canhão – que em sua narrativa pareciam ter certa frequência – davam aos tupinambá muito mais prestígio do que “as que sua nação cheia de abusos dá aos que publicamente matam os prisioneiros sendo essas consideradas as maiores existentes entre eles” (2007: 252), e também pelo frei Vicente do Salvador que relacionava as duas formas de execução na mesma passagem.

Interessante notar também que quando Cachorro Grande executa aquele que seria um dos seus maiores aliados no levante contra os portugueses, segue uma lógica bem tupinambá, pois Caruatá Pirã é igualmente tupinambá e passa a ser o seu contrário, pois Cachorro Grande, embora planejasse a destruição dos cristãos – seus verdadeiros inimigos – combatia ao lado dos portugueses.

²⁷² AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14

Ademais, a própria imagem dos corpos sendo divididos e espalhados pelos cantos tem lá a sua semelhança com o que ocorreu no já referido episódio que Japiáçu manda sacrificar uma de suas esposas. Embora o fosse para outros fins, o corpo foi igualmente dividido e espalhado (ABBEVILLE, 2008: 178-179). E o mais importante. O ato evidencia a continuidade de uma das principais finalidades do ritual antropofágico, pois permitia aos jovens tupinambá trocar de nome e, posteriormente, galgar posições de maior prestígio após a contínua execução dos inimigos – antes pelo esfacelamento dos crânios, agora pela execução de um inimigo amarrado à boca de um canhão.

Em relação à segunda possibilidade, pontua-se outra permanência perceptível na aquisição de prestígio relacionada à antropofagia, mesmo quando essa prática era abandonada como condição *sine qua non* para formalizar as alianças pelo batismo. Pois mesmo depois que os rituais antropofágicos foram proibidos, o esfacelamento do crânio dos inimigos – fonte de prestígio – continuaria a ocorrer durante muito tempo.

O padre Yves d'Évreux narra que quando os escravos se encontravam doentes e, por isso, privados de uma morte honrosa, “isto é, serem mortos e comidos publicamente”, eram levados para o mato e “lá partem-lhe a cabeça, espalham o cérebro, e deixam o corpo insepulto e entregue a certas aves grandes [...] que os comem” (ÉVREUX, 2007: 52). Já nas ocasiões em que os escravos já encontravam-se mortos, eles eram jogados no chão e arrastados pelos pés até o mato, “onde lhes quebram a cabeça [...], o que já não se pratica na Ilha e nem em suas circunvizinhanças, senão raras vezes e ocultamente” (ÉVREUX, 2007: 53).

Apesar de ser prática dita oculta, em pelo menos três momentos, o padre Yves indica ocasiões em que as cabeças dos inimigos continuavam sendo esfaceladas. E isso, por um lado, é sinal de resistência em se abandonar as práticas tradicionais²⁷³. E, por outro lado, também evidencia a ocorrência de elementos semelhantes desses imaginários tão díspares que no correr do *tempo do contato*, começavam a se conectar em um espaço intermediário engendrado entre a cultura tupinambá e europeia.

²⁷³ Na narrativa de Diogo de Campos Moreno, ao final da batalha não deixava de mencionar que os tupinambá “andavam encarniçados em quebrar cabeças e despir os mortos” (2011: 77); ou que os tupinambá festejavam ao seu modo, com “bailos e cantos toda a noite, e as mulheres, apregoando pelo quartel, andavam cantando das proezas de seus maridos e *publicando os nomes dos homens de guerra que haviam tomado nos contrários, quebrando-lhes as cabeças*: cerimônia notável e de muita graça, pelo fervor com que as mulheres índias de aquelas partes dão à execução este rito” [grifos nossos] (2011: 81).

No primeiro momento, narra que quando os tupinambá, sob a liderança de Japiaçu, foram dar guerra aos tremembé para vingar seus parentes mortos em uma emboscada, encontraram apenas os corpos de seus companheiros, todos com as cabeças esfaceladas (ÉVREUX, 2007: 145).

No segundo momento, uma “escrava”, depois de ser morta por violenta febre e sepultada “à maneira dos cristãos”, alguns “malvados filhos de *Jurupari*, que nunca foram descobertos, senão porém seriam punidos, foram à noite desenterrá-la, quebraram-lhe a cabeça e roubaram o pano de algodão de sua mortalha” (ÉVREUX, 2007: 234).

No terceiro momento, fica visível o quanto o esfacelamento do crânio do inimigo fazia parte de um processo de aquisição de prestígio que, após o ato, passava por um ritual em que um tupinambá recebia um novo nome. Em uma passagem já referenciada em capítulo anterior, conta-nos o padre capuchinho que em excursão ao Mearim, região dos tabajara, um tupinambá encontrou uma velha carcaça de homem, aproximou-se dela e iniciou um ritual. Acompanhemos a cena:

Ele começa a se aquecer, pega sua espada de madeira, bate nas nádegas e no peito, vai e vem de um lado a outro, dizendo aos que estão assistindo: “Eu sou valente e grande guerreiro, quero mostrar agora, vou destruir a cabeça do nosso inimigo”; e após essas palavras, aproxima-se daquela cabeça, avançando e recuando, dando volta e torno de si com a espada, repetindo frequentemente as palavras: “*Ché aiuca, Ché aiuca*, eu vou matá-lo, eu vou matá-lo”, que é uma cerimônia de guerra praticada entre eles. Em seguida, batendo forte e firmemente naquela cabeça seca como linho, ele deixou-a em pedaços e, de novo, quebrando esses pedaços, reduziu o todo a pedacinhos. Tendo feito isto, voltou-se para o grupo sem forças, o suor escorrendo-lhe pelo corpo copiosamente. Então ele se deitou na sua cama plana, esperando que os Principais viessem buscá-lo para, segundo o costume, conferir-lhe um novo nome, em memória e lembrança do feito heroico. Mas como ele viu que ninguém vinha, ele levantou-se e foi encontrá-los, pedindo-lhe a honra do triunfo, e a aposição de um novo nome. Começando todos a rir, ele viu que zombavam dele, e não deixou de tomar ele próprio um nome dizendo-lhes: “Já que vocês não querem me dar um, eu tomo um novo nome” (ÉVREUX, 2007: 112).

Apesar da cena ser narrada em tom de escárnio²⁷⁴, fica evidente que o esfacelamento do crânio dos inimigos poderia acarretar em novo nome a um tupinambá, o que lhe garantia forte fonte de aquisição de prestígio. “É costume universal de todas essas gentilidades não

²⁷⁴ “Uma coisa é impor-se nomes e outra é receber nomes”, argumentava, como já nos referimos, Yves d’Évreux, “todos podem dar quantos nomes queiram, até trinta, quarenta e cinquenta, e aqueles que o fazem são de ordinário escravos, covardes e insensatos” (2008: 111).

poderem tomar, nem ter nome, senão depois de quebrarem a cabeça a algum seu inimigo, e quanto este é de mais nobre nação, e de mais alta dignidade, tanto o nome é mais honroso”, acrescenta José de Moraes (1860: 223). E como já nos referimos, Diogo de Campos Moreno, após um combate contra os tupinambá da Ilha Grande, também mencionava que as mulheres dos vitoriosos “andavam cantando das proezas de seus maridos e publicando os nomes dos homens de guerra que havia tomado nos contrários, quebrando-lhes as cabeças” (2011: 81). Assim, mesmo quando não se praticava antropofagia, conclui João Filipe Bettendorff, “se mata os prisioneiros de guerra em terreiro só para ganhar e tomar nome” (2010: 264).

A aquisição de novo nome como fonte de prestígio após o esfacelamento do crânio dos inimigos deixa transparecer outra contradição entre tupinambá e europeus. Pois se no caso da poligamia o batismo impunha uma barreira intransponível entre as duas sociedades, indicando assim a necessidade de ruptura em relação aos costumes – que obrigaria um *morubixaba* esconder as suas sete ou oito esposas no mato toda vez que via chegar um padre vestido de preto (MORAES, 1860: 270), no caso do esfacelamento de crânios, por intermédio de elementos semelhantes, o batismo proporcionaria uma *conexão* entre os imaginários europeu e tupinambá. Afinal, esse sacramento, tal como o esfacelamento de crânio, também resultava na aquisição de um novo nome. Eis aqui o elemento semelhante que aflorava no espaço intermediário e fazia da ruptura, permanência: adquirir pelo batismo um novo nome ou adquiri-lo depois do esfacelamento de crânio.

Assim aconteceu com o já citado caso de Maretin, chefe e pajé que depois de batizado passou a se chamar Martin François. E também o caso de Carypyra, Patuá²⁷⁵ e Maném²⁷⁶, chamados sequencialmente por François, Jacques e Anthoine após o batismo. Ou como um chefe que havia pedido para se chamar Cabo de Esquadra por julgar que era um belo nome. Mas as semelhanças não param por aqui.

Quando ocorria o esfacelamento do crânio de um inimigo, o ideal era que um *morubixaba* desse um novo nome para o matador (ÉVREUX, 2007; ABBEVILLE, 2008; THEVET, 1978). No caso do batismo, o padrinho que dava um novo nome ao tupinambá era escolhido entre os generais da França. Dessa forma, o referido Maretin pode ter como padrinho

²⁷⁵ Apêndice 1. Tabela 15: Número 187.

²⁷⁶ Apêndice 1. Tabela 15: Número 161.

o senhor Pesieux – um dos principais generais franceses (ÉVREUX, 2007: 239; ABBEVILLE, 2008: 390).

Para estabelecermos uma comparação analógica, podemos dizer que, no caso do sacramento do matrimônio, havia um distanciamento entre dois lados diferentes de uma mesma moeda, e o casamento monogâmico e indissolúvel relacionado ao Deus cristão era repelido pelo casamento poligâmico e reversível relacionado ao Diabo cristão. Já no caso do sacramento do batismo, havia uma aproximação entre dois lados semelhantes de moedas diferentes, e a aquisição de novo nome após o esfacelamento de crânio do inimigo era atraída pela aquisição de novo nome após o batismo.

E não poderia ser diferente. Respondendo a indagação efetuada a pouco, a determinação do batismo como fundamento necessário para estabelecer de fato a aliança entre os dois povos, não seria almejada pelos tupinambá se apenas incorresse em fenômenos cujos elementos fossem totalmente distintos do seu imaginário, proporcionando apenas rupturas. A circularidade entre os elementos dos imaginários tupinambá e cristão engendrada no decorrer do *tempo do contato*, criou um espaço intermediário entre as duas sociedades, no qual até mesmo diante da violência, do sufocamento e dos apagamentos, também havia conexão de elementos. E mais. Os elementos semelhantes atraíam consigo as mesmas práticas que eram negadas, violentadas, sufocadas e apagadas.

Assim, diante do que era possibilitado pelo batismo, não é sem motivo que alguém como Pacamão, o maior morubixaba de Cumã – e segundo d'Évreux, de todo Maranhão – buscasse também essa fonte de prestígio, para que todos seguissem o seu *exemplo*. E no caso do referido morubixaba fica perceptível que o batismo poderia servir de acesso a uma permanência da prática mais repudiada pelos europeus: a antropofagia. Pois para além da reminiscência da troca de nome como fonte de prestígio, outro elemento semelhante a conectar os dois imaginários estava na existência de um corpo a ser sacrificado. Não mais o corpo do inimigo, mas o próprio corpo de Cristo, filho de Deus, representado na hóstia.

E isso fica perceptível na narrativa do padre Yves d'Évreux, mesmo que de maneira indireta. Quando uma mulher tupinambá que depois de batizada iria receber o *Corpo de Cristo* consagrado na hóstia, o padre franciscano conta que ela – como quem tenta se livrar do costume

de comer carne humana – “perturbou-se muito e não a pode engolir a ponto de querer tirá-la [da boca] com a mão” (2007: 317)²⁷⁷.

Em outro momento, conversando com Pacamão, o padre capuchinho argumentava que o sangue de Cristo era a garantia de que os cristãos iriam diretamente para o Céu. Acompanhemos a narrativa:

Com a proteção deste corpo [de Cristo] os nossos [corpos] depois de mortos, ressuscitarão e serão carregados para o Céu pelos anjos, isto é, nós que somos lavados com o sangue derramado de suas chagas. Vossos corpos e os de vossos pais irão ter com *Jeropari* e arder em fogos eternos, se não fordes lavados com este sangue (ÉVREUX, 2007: 328).

E Pacamão, depois de ouvir com atenção as palavras do padre e talvez por pensar que seria pouco corpo para ser sacrificado em nome de tanta gente, replica: “é necessário correr muito sangue de seu corpo, e que vós o guardeis com todo o cuidado para lavar tanta gente” (ÉVREUX, 2007: 328).

Pontua-se que se para d’Évreux ser lavado com o sangue que corre das chagas de Cristo era condição de acesso ao Paraíso cristão, entre os tupinambá, por motivos semelhantes, os recém nascidos costumavam ser lavados com o sangue dos inimigos mortos em um ritual antropofágico, no sentido de prepará-los para a guerra – coisa essencial para que alcançassem seu próprio Paraíso, a Terra Sem Mal, acessada a partir de sucessivos esfacelamentos de crânios dos inimigos, em combate ou nos rituais antropofágicos (ÉVREUX, 2007).

O espaço intermediário permitia, assim, uma aproximação entre o corpo e o sangue de Deus simbolizado na hóstia, e o corpo do inimigo que alimentava a lógica da vingança em um ritual antropofágico e possibilita o acesso à Terra Sem Mal. Assim, da mesma forma que o corpo do inimigo proporcionava, entre os tupinambá, a certeza de que alcançariam a Terra Sem Mal, o corpo de Cristo, prometiam os padres capuchinhos, proporcionaria, com a mesma certeza, o acesso ao Paraíso.

²⁷⁷ Fica evidente na narrativa do padre capuchinho uma diferença entre o imaginário comum dos dois povos. O que para os europeus já se reconhecia cada vez mais como uma representação, para os tupinambá era o próprio ser.

3.3.3 O mundo invertido

Mas não nos enganemos. O ato de engolir a hóstia – o corpo de Cristo – e o ato de engolir o corpo de um inimigo sacrificado em um ritual antropofágico até podiam significar conexões e permanências no espaço intermediário que ia se constituindo no tempo do contato. Porém, ao mesmo tempo, significavam também uma forte ruptura. Por trás do batismo e da pregação cristã, havia *o amar ao próximo como a ti mesmo*. Vejamos como o padre Claude d'Abbeville, que vinha de uma sociedade cujo imaginário comum era fundado no *amar o próximo*, via o seu oposto.

Creio que não existe debaixo do céu nação mais bárbara e cruel que a dos índios do Maranhão e circunvizinhanças. Haverá, com efeito, maior crueldade do que matar e massacrar os homens de sangue-frio, com alegria até, e ainda [...], aspergir de sangue humano os convivas nos festins? Haverá maior barbaridade do que se mostrar hostil contra os vizinhos, a ponto não somente de lhes fazer sem trégua uma sangrenta guerra, mas ainda, para exterminar-lhes a raça, comer-lhes a carne até vomitar? Crueldade bárbara, barbaridade cruel! (2008: 308)

Eis a que apogeu de crueldade o Diabo, bárbaro algoz das almas cegas, levou, por entre as trevas da infidelidade, esse povo pagão! Deus, porém, na sua infinita misericórdia, condeou-se deles em meio a sua cegueira odiosa e nos permitiu que lhes déssemos a conhecer a abominação de costume tão diabólico e tão contrário à vontade de tupã que nos ordena a amar aos nossos inimigos (2008: 314).

O dever de amar ao próximo – ou ao inimigo como propunha d'Abbeville – respondia a sentimentos comuns gravados no imaginário dos europeus desde um tempo de longa duração. Já os sentimentos coletivos dos tupinambá, também engendrados em um longo processo temporal, respondiam a outros estímulos emocionais que, se melindrados, colocavam em risco a coesão daquela sociedade. E, nesse caso, os sentimentos coletivos fundados na lógica da vingança preconizavam que, ao contrário da pregação cristã, era importante que o próximo também pudesse ser odiado. Afinal, o maior inimigo do tupinambá sempre fora outro tupinambá ou, ao menos, gente passível de ser tupinizada – tabajara, repetimos mais uma vez, além de inimigo, significava cunhado. A vingança, enfim, alicerçada no ódio ao próximo, atuava para manter a sociedade coesa, da mesma forma que o *amar ao próximo* o fazia entre os cristãos.

Seja como for, se o batismo preconizava a extinção da poligamia e dos rituais antropofágicos, o esfacelamento do crânio dos inimigos e a lógica da vingança continuariam imponentes nesse *espaço intermediário* engendrado pelas práticas sociais que se modelaram a

partir do contato entre as duas sociedades. E os europeus, conscientemente ou não, tirariam bom proveito das guerras intestinas que os tupinambá travavam entre si. Afinal, se a antropofagia deixaria de alimentar os ditos “selvagens” pela oposição que os europeus faziam dela, a carne humana dos inimigos capturados no campo de batalha não seria desperdiçada e passaria a alimentar um ser coletivo com muito mais fome de gente: o sistema agroexportador e escravista colonial – que no momento seguinte, seria alimentado também pelo fumo, não por aguçar-lhe a fala, mas por virar mercadoria que lhe garantiria mais carne humana advinda do além mar²⁷⁸.

Acrescenta-se também que se a troca de nome proporcionada pelo batismo representava uma continuidade nas práticas tupinambá que permitiam aquisição do prestígio necessário para se galgar a condição de chefia, representaria também graves rupturas, a ponto de subverter por completo relações sociais consolidadas desde um período imemorial. E o maior exemplo disso está no abalo que esse sacramento cristão significava às duas características fundamentais de todo chefe tupinambá, a saber: ser *homem* de *idade avançada*. Vejamos com vagar.

Pontua-se, em primeiro lugar, que os homens eram guerreiros, e só os grandes guerreiros tinham a possibilidade de acessar diretamente a Terra Sem Mal, o Guajupιά ou o Paraíso tupi: o lugar além das montanhas onde dançam seus antepassados e onde todos são alegres para sempre. As mulheres, ou a maior parte delas, ficariam pelo caminho, residindo, presumimos, nas antigas aldeias onde eram enterradas. Vejamos o que Yves d’Évreux diz a respeito das mulheres:

Quando morrem não são muito choradas e nem lamentadas, porque os selvagens creem supersticiosamente terem as mulheres, depois de mortas, muita dificuldade de encontrar o lugar onde, além das montanhas, dançam seus antepassados, e acham que *muitas ficam pelos caminhos* (ÉVREUX, 2007: 84 – grifos nossos).

Em momento posterior, ao mencionar que os tupinambá acreditavam na existência de uma alma imortal, o padre Yves volta a tratar do tema:

Creem que só as mulheres virtuosas têm alma imortal, segundo o que pude compreender de vários discursos deles e de muitas perguntas que lhes fiz, pensando que estas mulheres virtuosas devem ser postas ao lado dos homens, vistos terem todos almas imortais depois da morte. Quanto às outras mulheres eles duvidam que elas tenham alma. Pensam, e muito naturalmente, que as

²⁷⁸ A esse respeito ver Luis Felipe de Alencastro (2000) e Cristina Ferreira Lyrio Ximenes (2012).

almas dos maus vão ter com o Jeropari, que são elas que os atormentam com o próprio Diabo, e que vão residir nas antigas aldeias onde foram enterrados seus corpos (ÉVREUX, 2007: 271 – grifos nossos).

Em segundo lugar, acrescenta-se que o controle social exercido pelos mais velhos assegurava que só a partir dos 25 anos um tupinambá – após passar por um ritual antropofágico seguido do esfacelamento do crânio de um inimigo capturado na guerra – tivesse a honra de receber outro nome e, a partir daí, casar, falar nas assembleias públicas, ter filhos e, enfim, galgar posições de prestígio que lhe garantiriam a estadia na Terra Sem Mal. O batismo viria romper com tudo isso, pois ofereceria, sem distinção de gênero ou de idade, a passagem direta para o Paraíso (ÉVREUX, 2007: 240, 250-252).

Para demarcar o batismo como representação da possibilidade de salvação para todos os tupinambá, nada mais significativo do que a já referenciada pergunta retórica formulada pelo padre Claude d'Abbeville:

Como esses infelizes canibais e antropófagos que havia tantas centenas de anos só respiravam a carne e o sangue, o assassinio e a carnificina, fartando-se com a própria carne de seus inimigos, poderiam confessar publicamente e em altas vozes a crença em um Deus trino em pessoa e único na essência, se não tivesse o Espírito Santo descido em suas almas, iluminado seus pensamentos e abrasado suas vontades ao fogo de seu amor, para levá-los a pedir o batismo como a *porta da salvação eterna tão ardentemente desejada?* (2008: 123-124 – grifos nossos).

Em relação às mulheres, aquela ruptura ocorria toda vez que uma delas era batizada. Como foi o caso de uma moça que, ao ser batizada, agradecera pela possibilidade de Tupã “ter lhe propiciado nascer neste século para tirá-la do meio de tantas almas perdidas de sua nação e *conceder-lhe o gozo do Paraíso*” (ÉVREUX, 2007: 233).

Mas não só as mulheres. Outras almas que ficariam tradicionalmente pelo caminho por não conseguirem acessar a Terra Sem Mal, eram as dos covardes e, em geral, dos que não representavam o ideal dos guerreiros – dos *kerembabe*, dos *auaeté*, dos *tétantou*, dos *chérentantou*: dos valentes, fortes, corajosos, terríveis, de postura magnífica e dos ousados na guerra. Mas agora, com o batismo, essas almas também teriam salvação. Basta lembrar do tupinambá²⁷⁹ que Caruatá Pirã sacrificou na boca de um canhão, a que nos referimos a pouco. Antes de ser executado, recebeu o batismo, garantindo assim passagem direta para o céu – ou, diríamos, para a Terra Sem Mal. E seu executor teria feito a seguinte recomendação:

²⁷⁹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 265.

Repara na bondade de Deus e dos padres para contigo, expelindo *Jiropari* para longe de ti por meio do batismo de maneira que apenas tua alma saia do corpo vá direto para o Céu ver *Tupã* e viver com os *Caraíbas* que o cercam; quando *Tupã* mandar alguém tomar teu corpo, se quiseres ter no Céu os cabelos cumpridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a *Tupã* que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no Céu ficarás ao lado das mulheres e não dos homens.

Depois da execução, o padre capuchinho – que só depois de muita insistência aceitou batizá-lo – concluiria que era de crer que os anjos teriam levado a alma dele para o céu, “pois morreu logo depois de haver recebido as águas do batismo, certeza infalível da salvação daquele a quem Deus concedeu tal graça” (ÉVREUX, 2007: 252-253).

Essa passagem por si só interessante por demonstrar a articulação do imaginário cristão e tupinambá em torno da simbologia da morte, e da passagem para o além-vida, evidencia uma forma de defesa diante da novidade possibilitada pelo batismo que permitia o acesso à Terra Sem Mal às mulheres e aos homens que não cumpriam o ideal de guerreiro, que consistia em operar uma separação no *Paraíso*, para que indivíduos considerados *indignos* pudessem ser recebidos em local separado dos homens.

Outra defesa seria impor barreiras para aquisição de prestígio ao trocar de nome pelo rito do batismo. No imaginário comum dos tupinambá a troca de nome, como vimos, representava a aquisição de uma nova individualidade. Para evitar esse processo um mecanismo era utilizar sempre os mesmos nomes, tornando-os uma categoria genérica e, portanto, despossuída de individualidade. E isso ocorria com o nome genérico de *Maria* que os tupinambá costumavam dar as mulheres batizadas. Yves d’Évreux menciona que os tupinambá, quando entregavam suas filhas aos franceses, costumavam chamá-las por Maria. Vejamos:

Não sei com certeza por que dão esse nome às concubinas. Mostrei um certo dia a um selvagem a imagem da Mãe de Deus, e lhe disse: “*koai Tupan Marie*”, “eis a Mãe de Deus”, e ele respondeu: “Ché aí Tupan Arobiar Marie”, “creio e conheço que Maria é a Mãe de Deus”, e “Maria chamamos nossas filhas que damos aos caraíbas” (2007: 18).

Jean de Léry, de quem d’Évreux certamente já tinha lido a mesma informação, dava um sentido mais generalizado ao nome Maria, que estaria relacionado às mulheres em geral de “certos lugares onde os portugueses tomaram pé” (LÉRY: 2007:118). E José de Moraes, também fornece argumentos semelhantes, a respeito de tupinambá que, “fora das normas da igreja”, iam em uma *Santidade* pelo sertão a dentro batizando as mulheres com nome de Maria

(MORAES, 1874: 518)²⁸⁰. Em nossa pesquisa, podemos referenciar pelos menos quatro tupinambá batizadas por nome de Maria. A filha mais nova de Japiáçu²⁸¹ (ABBEVILLE, 2008: 139; BERREDO, 1888: 60), uma menina tupinambá²⁸² (ABBEVILLE, 2008: 111), a mulher de um principal²⁸³ tornada escrava do chefe Botirão²⁸⁴ depois que ele ordenou massacrar três padres quebrando-lhes a cabeça (BETTENDORFF, 2010: 79) e a principaleza Maria Moacara, “princesa desde seus antepassados” (BETTENDORFF, 2010: 195).

Assim, nestes casos, embora as mulheres conquistassem a *salvação* pelo batismo, contrariando a tradição tupinambá, podemos dizer que em relação à condição do chefe – para a qual também era necessário trocar de nome – havia um contra poder, pois o prestígio adquirido pela agregação simbólica de indivíduos, representada pela troca de nome após esfacelamento de crânio do inimigo, ficava inviabilizada, pois Maria acabava por se tornar um título genérico que poderia ser dado comumente a quaisquer mulheres batizadas.

Seja como for, no caso do batismo das crianças – o ideal em toda história do contato entre europeus e tupinambá – a contradição se tornava ainda mais evidente, pois propiciava a aquisição de um novo nome ainda nos primeiros anos de vida, o que antes do contato só era possível depois dos já referenciados 25 anos de idade.

E a tensão que disso resultava não passava despercebida pelos observadores europeus. No decorrer do tempo do contato, quando os padres Antônio Ribeiro e Thomé Ribeiro andavam pelas aldeias da Ilha Grande, chegaram no porto de uma aldeia já no adiantar da noite e quando se aproximaram das casas, notaram que “estava toda a gente acordada”. E “como normalmente já deveriam estar todos dormindo”, pela experiência, os padres julgaram logo ser “efeito dos seus vinhos” que “depois que bebem” começam a falar durante o resto da noite, “com tanto que o vinho não se acabe”. Os padres então se aproximaram em silêncio, notaram o que falavam na primeira casa e “foram correndo por fora as demais sem serem sentidos”. Vejamos o que os padres notaram:

Acharam que o que se dizia em todas eram orações e declarações do catecismo, as quais uns rezavam, outros ensinavam, e outros aprendiam, *deitados em suas redes, emendando aos pais os filhos, e aos maridos as mulheres, porque estas e os rapazes são os que mais facilmente aprendem de*

²⁸⁰ E os homens de Jesus, segundo o mesmo relato.

²⁸¹ Apêndice 1. Tabela 15: Número 171.

²⁸² Apêndice 1. Tabela 15: Número 170.

²⁸³ Apêndice 1. Tabela 15: Número 169.

²⁸⁴ Apêndice 1. Tabela 15: Número 46.

memória. Enfim a aldeia estava feito uma escola ou universidade da doutrina cristã em que se ensinavam às escuras as brilhantes luzes da fé (Moraes, 1860: 392).

E a tensão também era sentida pelos próprios tupinambá. Pelo menos é o que se evidencia na lamentação de Jacupen, um dos principais da tribo dos canibaleiros (potiguar). Ao apontar a contradição que existia no fato de seu filho ser batizado primeiro do que ele, indaga ao padre Yves d'Évreux: “não tenho pesar e nem inveja, que meu filho, que aqui está, se batizasse primeiro do que eu. Mas disse-me: *não é coisa nova, que ele seja filho de Deus antes de mim, seu pai, e que eu dele aprenda o que devia ensinar-lhe?*” (ÉVREUX, 2007: 339 – grifos nossos).

E assim iam os tupinambá do Maranhão no tempo do contato. O espaço intermediário que se constituía entre os imaginários daqueles dois povos, permitia que o *ritual antropofágico* se aproximasse do *ritual da comunhão*. Permitia também que a *Terra Sem Mal* guardasse as suas semelhanças com o *Paraíso Cristão*. Permitia ainda que a aquisição de prestígio proporcionada pela troca de nome depois do esfacelamento do crânio de um inimigo, continuasse fazendo efeito na troca de nome propiciada pelo *batismo*. Porém, ao mesmo tempo em que possibilitava a reprodução do imaginário comum e das práticas tradicionais tupinambá, fazia também com que relações consolidadas desde um tempo de longa duração sofressem tamanho abalo a ponto de dar a impressão, para um velho chefe tupinambá, de que o mundo estava meio invertido, de “pernas para o ar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: os beijos e as flechas

Somos levados novamente à Upaon-açu, em algum momento entre 1616 e 1619. No cenário: uma igreja, a mata e uma aldeia. Januareté, que antes era um dos cinco chefes abaixo de Japiáçu, é hoje o morubixaba mais obedecido e respeitado entre os principais, cuja fama se expande ao longo de todas as terras circunvizinhas do Maranhão. Em sua aldeia, agora a maior e mais importante da Ilha, “está uma igreja da invocação do bem aventurado São João, com o painel da sua imagem posta no altar”. A lembrança do ato de implantação da cruz realizado em cerimônia pública no tempo da aliança entre tupinambás e franceses, quando esse chefe foi um dos primeiros a beijá-la, talvez seja algo distante na experiência dos indivíduos nesse momento, pois maculada pelos conturbados episódios que vêm ocorrendo desde a conquista promovida por tapuitingas e tupinambás da região de Pernambuco. Mas a igreja ainda está lá – incólume ao ódio dos contrários – com a sua santa representação: amai ao próximo como a ti mesmo.

Com a grande movimentação de gentes que vem ocorrendo na Ilha, Cachorro Grande resolve convocar os seus vassalos e outros principais de Upaon-açu para uma demonstração de fé. Nada que pudesse ser efetuado na praça central, aos olhos de todos. Não. Ao contrário do que ocorreu no ato de implantação da cruz, alguns anos antes, os participantes dessa cerimônia são levados para o meio da mata, na selva. E é quando o grande morubixaba ordena que seus seguidores retirem do altar o “dito retábulo” de São João e o levem para o meio do mato onde eles se encontram. Nesse momento, Januareté se posiciona ao redor de todos e começa a atirar várias flechas na imagem. “Não quero mais ver esse santo e nem quero professar a sua lei”, diz Cachorro Grande antes de mandar que abandonassem a imagem de São João no meio da selva, para que fique como os bichos que ali habitam. E antes de encerrar o ato, ele assevera: “quem dá essas flechadas em um santo, melhor as daria em um branco”, e conclui que não há de descansar até matar toda essa gente destruindo pelo meio²⁸⁵.

Deixemos por um momento os conflitos de Cachorro Grande e passemos a outros mais contemporâneos. O estudo que ora se conclui, como *filho de seu tempo*, é necessário dizer, foi executado em um período de grandes atribulações, tanto no cenário brasileiro quanto no cenário maranhense. Acompanhando de perto as conturbações políticas, econômicas e sociais iniciadas

²⁸⁵ A referência dos parágrafos anteriores estão em: **AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14.** AUTO de culpas mandado fazer pelo capitão de guerra, Bento Maciel Parente, contra o índio principal de nome Jaguarabaior Jaquitingua. 1619, Agosto, 2, Pará.

nos últimos anos e amplificadas de 2016 para cá, os conflitos por território, e não podia ser diferente, também são amplificados²⁸⁶. Camponeses são massacrados no Pará²⁸⁷. Índios Gamela têm os membros decepados durante um ataque de ruralistas, evangélicos e militares, todos ditos *cidadãos de bem* em “marcha pela paz” no Maranhão²⁸⁸, estado que não por acaso lidera o *ranking* nacional de ocorrências de conflitos por terra – com 178 casos registrados (CPT, 2017) – e também os índices relacionados ao trabalho escravo: um a cada quatro trabalhadores egressos da escravidão (23% ou 8.015) são maranhenses (MPT/OIT, 2017).

Em São Luís, mais especificamente, milhares de famílias de pescadores e camponeses estão em vias de ser arrancadas compulsoriamente de suas terras para viabilizar a construção e expansão portuária do estado, em um conflito que, quando racionalizado pelos indivíduos que o vivem, faz o mesmo território ser compreendido a partir de duas perspectivas antagônicas²⁸⁹, mesmo que o lado mais fraco fique invisibilizado pelo ludovicense comum que, em uma posição mais confortável e aparentemente distanciada do conflito, tende a considerar que a expropriação daquelas populações é necessária para o *desenvolvimento*.

De certa forma, a observação das contradições desses conflitos – que transformam camponeses e pescadores em *pobres* para depois tirá-los de seus territórios em nome da salvação secularizada do desenvolvimento quase como antes transformavam tupinambá em pagãos (paganus, camponeses) para torná-los passíveis da salvação cristã – nos serviu de ponto de partida para observar as relações estabelecidas entre tupinambá e europeus no início do século XVII, cujas contradições, *a fortiori*, eram muito mais evidentes, pois relacionadas ao contato e ao confronto entre duas sociedades que se formaram apartadas.

Ao relacionar os conflitos de antanho com os da contemporaneidade a partir da territorialização das antigas aldeias tupinambá, por hipótese, assinalamos a possibilidade de que a atual configuração da Ilha de São Luís – mesmo a quatro séculos de distância temporal e mesmo com todas as alterações urbanas efetuadas de lá até aqui – ainda guarde semelhanças com a configuração das tabas tupinambá do século XVII. E nos perguntamos: se há essa

²⁸⁶ <https://www.brasildefato.com.conflitos-aumentam-e-violencia-no-campo-bate-recorde-diz-comissao-pastoral-da-terra/>. Acesso em 03/05/2017. Ver também Marco Antonio Mitidiero Junior (2017).

²⁸⁷ <http://justificando.cartacapital.com.br.10-executados-no-pa-brasil-tem-25-mortos-em-chacinas-no-campo-em-40-dias>. Acesso em 01/06/2017.

²⁸⁸ <http://racismoambiental.net.br/2017/05/01/indigenas-gamela-tiveram-membros-do-corpo-decepados-durante-ataque-no-ma-sobe-o-numero-de-baleados-e-feridos/>. Acesso em 02/05/2017. E também: http://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/06/politica/1494107739_378228.html. Acesso em 09/05/2017.

²⁸⁹ A esse respeito, ver: Sbrana (2017). E também Moreira (2015), Mendonça (2017) e Sant’Ana Júnior (2016).

possibilidade em relação à rigidez da estrutura de uma cidade, o que dizer da fluidez da dimensão simbólica do imaginário, na qual substâncias antagônicas podiam se conciliar a partir da conexão de diferentes, porém, semelhantes elementos?

Para pensar a conexão desses elementos, iniciamos por observar os chefes tupinambá. Assim, nos perguntamos primeiro a respeito de suas características. Quem eram esses chefes? Quais eram as suas principais características? Na resposta, dialogando com a bibliografia e com as evidências documentais, acreditamos ter ampliado um pouco da construção de conhecimento a respeito de um tema já tão longamente debatido. Os chefes – repetindo o que já foi densamente trabalhado – eram, de maneira geral, homens e velhos, que possuíam muitos nomes, muitas esposas e muitos escravos. Deveriam ser também bons oradores, bem sucedidos em suas guerras e se mostrar como modelos exemplares em suas aldeias. Eles ainda poderiam ser reconhecidos por bens de prestígio e por demarcadores de distinção social e hierárquica.

Essas características – é importante ressaltar – mantinham relações de interdependência e respondiam a diferentes durações temporais. Algumas eram muito dinâmicas e facilmente modeláveis aos diferentes contextos. Assim, embora a pedra verde que o padre Francisco Pinto observou nos lábios de Pau-Seco em suas andanças pelo sertão do Rio Grande, em 1599 (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006: 451) – bem como aquela que o capitão Bento Maciel Parente relata ter sido tirada de Pacamão (CARVALHO JÚNIOR 2005: 60) – estivessem associadas aos chefes a partir do controle social exercido pelos mais velhos desde um tempo de longa duração a nós irrecuperável, elas iriam concorrer com a simbologia de outros bens trazidos pelos cristãos a partir do contato, como seriam os casacos azuis de general dados pelos franceses, ou as vestimentas e o chapéu de militar oferecidos pelos portugueses. Tanto esses como aqueles eram inseridos facilmente na lógica tupinambá, embora carregassem consigo elementos – como os relacionados à rígida distinção entre os que oram, os que trabalham e os que guerreiam – estranhos àquele meio social.

Aliás, pela dinamicidade desses elementos, ficamos sem saber ao certo se o demarcador de distinção evidenciado no ato de “sentar-se na rede no centro da aldeia enquanto os demais sentavam-se no chão ao seu redor”, teria sido encetado no contexto do contato, ou se era próprio dos tupinambá e, neste caso, Pero Vaz de Caminha, mesmo sendo um aguçado observador, não conseguira notar (2010: 92, 101).

Em se tratando do relato de Caminha, acrescenta-se que um dos resultados dessa pesquisa está na possibilidade de aplicação do tipo ideal de chefe em contextos anteriores à tradição de conhecimento engendrada pela experiência do contato. E pode-se perceber que as características relacionadas a durações temporais mais longas – como a do *homem velho*, a do *senhor da fala* e a representação da *pedra verde* como bem de prestígio – quando evidenciadas, põem em dúvida a capacidade de observação dos “experimentados portugueses” (HOLANDA, 2010), pelo menos, nestes primeiros momentos. Em um dos casos, depois da realização de um culto cristão acompanhado de perto pelos tupinambá, “*um homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos [...] juntava aqueles que ali tinham ficado, e ainda chamava outros*”, e no momento de um provável discurso aos demais que ali estavam após o seu chamado, “*acenou com o dedo para o altar, e depois mostrou com o dedo para céu*”. O interesse despertado pelo tupinambá de idade avançada foi grande, mas não por reconhecer nele uma possível diferenciação hierárquica, mas apenas por causa do referido ato, que mereceu até a oferta de uma “camisa mourisca” (2010: 113-114 – grifos nossos).

Em outro caso, Caminha narra que o Capitão português, depois de andar ao longo de um rio, esperou por um *velho* com quem travou a tentativa de um diálogo. O referido tupinambá trazia “o lábio inferior tão furado que lhe cabia pelo buraco um grande dedo polegar e trazia metido no buraco uma *pedra verde*”. Porém, tanto o velho, por não ser compreendido, quanto a pedra, por ser considerada de pouco valor, desta vez, não despertaram interesse algum por parte dos portugueses (2010: 103).

Ao referir-se a esse encontro – depois que os portugueses trocaram a *pedra verde* por um *sombreiro velho* e depois que Cabral deu ao referido tupinambá uma carapuça vermelha – Caminha relata que o velho partiu para não mais retornar. Ao ver que o capitão, mais uma vez, não teve reconhecida a sua liderança e tampouco reconheceu a liderança entre os tupinambá, o escrivão português conclui que se tratava de “*gente bestial e de pouco saber*” (2010: 103-104), comparadas, como vimos, a animais monteses, pardais e, quinhentos anos depois, a suricatos. Mas os chefes estavam lá, evidenciados no relato.

Voltando aos resultados da pesquisa, destaca-se também que as distintas dinamicidades dessas características só nos foram percebidas quando, para além delas, passamos a buscar as práticas e o imaginário que possibilitavam a manutenção e a reprodução dos chefes tupinambá. O *controle social exercido pelos mais velhos* – que direcionava o

casamento e a guerra, o inusitado e o cotidiano – assim como a *poligamia* que ampliava a parentela, e também a *capacidade de trabalho* que se fazia necessária para manter as alianças costuradas pelos vários matrimônios de um chefe, interligavam aquelas características ideais, tornando possível, acreditamos, a existência de um modelo de chefe passível de ser idealizado no campo de experiência e expectativas concretas dos indivíduos.

Assim, características aparentemente contraditórias, como a do modelo exemplar e a do guerreiro experiente – uma relacionada ao *chefe de paz* e a outra relacionada ao *chefe de guerra*; uma, ao ambiente interno da aldeia, outra, ao externo – que poderiam diferenciar chefes a partir de modelos de personalidades e potencialidades distintas – um seguido pelo poder de persuasão, outro, pela força – estavam circunscritas ao mesmo campo de possibilidades, à mesma moldura de significados.

Por isso, a capacidade de trabalho típica do *chefe sogro* e relacionada à característica do *modelo exemplar*, era necessária também para aumentar o número de guerreiros do chamado chefe de guerra, cujo sucesso no combate e os *escravos* que dele resultava, aumentariam, fechando o ciclo, a sua capacidade de trabalho. Nesse caso não é de se estranhar que eram os *chefes de guerra* – e não os *chefes de paz* – os responsáveis pela formação de alianças, como era o caso de Januareté e de Cardo Vermelho.

Nesse sentido, as diferenças entre chefes de guerra como Zorobabé e o referido Cachorro Grande e guerreiros experientes como Thion, que surgia como modelo exemplar, não invalidam o modelo, que refere-se a um campo de possibilidades no qual, por trás do modelo exemplar e do guerreiro experiente, havia indivíduos vivos e atuantes, cujas potencialidades eram exercidas a partir desses condicionamentos e de acordo com as vicissitudes dos contextos.

Ressalta-se também que a referida relação de interdependência nessas práticas denota o caráter processual da condição de chefe. Por isso, vimos que grande parte das características dos chefes – como as relacionadas às muitas esposas, aos muitos escravos, aos muitos nomes, aos bens de prestígios, aos demarcadores de distinção social, aos guerreiros experientes, aos senhores da fala – estavam relacionadas ao controle social exercido pelos mais velhos, garantindo que só a partir dos 25 anos, um indivíduo tivesse acesso àquelas fontes de prestígio necessárias para alcançar a condição de chefe tupinambá – falar em assembleia, contrair matrimônio, trocar de nome, combater nas guerras –, em um longo percurso temporal que, no mais das vezes, só era possível completar depois dos 40 anos de idade.

Por fim, apresentamos também as contradições perceptíveis nas práticas e no imaginário tupinambá a partir do contato com os povos europeus. Utilizamos o conceito de *espaço intermediário* para demonstrar como fortes rupturas, simbolizadas, por exemplo, na proibição do ritual antropofágico – como condição necessária para formalizar as alianças pelo batismo –, possibilitavam também evidentes permanências. Algumas até palatáveis para gosto dos cristãos, como o sacrifício de condenados amarrados à boca de um canhão, que possibilitava aos tupinambá prestígio semelhante àquele proporcionado pelo ato que fora proibido. Graças à ação do canhão, corpo do condenado continuava a ser analogamente espalhado pelo território em um ato público, mas desta vez não haveria banquete.

Já outras, eram mais indigestas. E como o batismo e esfacelamento de crânio dos inimigos possibilitavam igualmente a *troca de nome*, o elemento semelhante que no espaço intermediário atraía substâncias antagônicas, reatualizava a demonizada antropofagia, sintetizada agora no rito cristão. Assim, o corpo de Cristo representado na hóstia poderia ser também o corpo do inimigo, ambos ingeridos em uma cerimônia pública, realizada no centro da aldeia. E o paraíso cristão, acessado após o batismo, poderia ser também Guajupirá: “a terra onde bebem, cantam e dançam os antepassados dos tupinambá”, acessado a partir da ingestão do corpo do inimigo.

Como se vê, os elementos semelhantes que conectavam imaginários que se formaram apartados, atraíam consigo, pelas portas dos fundos, elementos *conídicos* – conjuntificáveis, ligados aos traços identitários e relacionados às características funcionais de uma sociedade²⁹⁰ – que estavam sendo expelidos pela porta da frente.

Contudo, além das permanências sintetizadas nas mudanças, essas continuidades podiam ser acompanhadas de fortes rupturas, e a *salvação eterna* naquele Paraíso tupi, antes reservado quase que somente aos guerreiros experientes, agora estaria à disposição dos considerados covardes, das mulheres e das crianças, colocando em risco o controle exercido pelos mais velhos e a coesão social que ele propiciava.

Diante do exposto, como dizíamos no argumento introdutório, quem observa esse processo histórico do camarote erigido por 400 anos de distância temporal, pode sentir-se confortável o suficiente, talvez até por preguiça, para declarar de maneira apressada os vencedores e os perdedores dessa história. Mas no processo em si, enquanto os cristãos – devido

²⁹⁰ Sobre elementos *conídicos*, ver Castoriades (2007; 1982).

à inconstância que julgavam ver nos tupinambá – esforçavam-se no trabalho de *jardineiro*, podando os ramos da murta que, ao menor descuido, desfiguravam a forma *humana* que haviam lhe dado, os tupinambá, seguindo a lógica da vingança, como uma galha desgarrada da figueira branca, buscavam um carvalho que lhes desse sustentação, para *humanizar-se* nele e para tupinizá-lo²⁹¹.

Por isso, o mesmo Cachorro Grande que beijava e glorificava a representação do Deus cristão, iria, no momento seguinte, flechá-la e insultá-la, deixando na mata como bicho ou como um *escravo* que viesse a morrer antes de ter a honra de ser morto e comido publicamente²⁹².

E nisso não havia *inconstância*. Não havia também *simulação dos vencidos*. Não era *comportamento tático* de quem iniciara um jogo que já estava perdido. Tampouco tratava-se da suposta inexistência de solo psicológico no qual o cristianismo pudesse germinar²⁹³. Era o *modus operandi* dos tupinambá: a galha abraçaria o carvalho, tomaria as suas formas, cresceria nele, até que em seu lugar surgisse uma frondosa figueira branca, um tupinambá.

Mas a partir desse olhar de longe, que toma como ponto de partida o resultado do processo, admitamos, é mesmo tentador declarar antecipadamente um fim com vencedores e vencidos, ainda mais diante do número de vidas que foram ceifadas ao longo do violento processo histórico parteiro do Maranhão: mais de dois milhões de mortos, diria o nobre jardineiro²⁹⁴. Número por certo exagerado, mas levando em consideração o terror espalhado por aqueles que matam sem cuidar da conta, os zeros que porventura sobraram, supõem que a intenção – assim como aquela manifestada por Cachorro Grande – era a de matar a todos.

Mas a questão não está na matemática dos números. Tantos corpos enterrados sem que as almas fossem *salvas* não precisam necessariamente ser contados. E talvez também faltassem

²⁹¹ As características humanas, ao contrário do que depois se constituiu no imaginário comum ocidental – seja em sua vertente cristã, segundo a qual os indivíduos adquiriram cultura após a expulsão do Paraíso (TODOROV, 2010), seja em vertente dita científica, segundo a qual os humanos evoluíram dos macacos – estavam originariamente em todos os seres, sendo passível de ser perdida no transcurso temporal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2015).

²⁹² Esses, como vimos, eram levados para a mata. E “lá partem-lhe a cabeça, espalham o cérebro, e deixam o corpo insepulto e entregue a certas aves grandes [...] que os comem” (ÉVREUX, 2007: 52). Como se vê, Cachorro Grande transformava a representação divina na figura de escravo que não tinha sequer a honra de ser comido publicamente em um ritual antropofágico, quanto mais ter seu corpo compartilhado na hóstia.

²⁹³ A respeito da simulação dos vencidos no contexto da conquista da América Espanhola, ver Bruit (1993). A respeito da diferença entre tática e estratégia, ver Certeau (2014). A respeito da inexistência de solo psicológico no qual o cristianismo pudesse germinar devido a suposta ocupação recente do litoral, ver Viveiro de Castro (2002).

²⁹⁴ Os números do Padre Antônio Vieira (1925: 468; 1746: 32) são copiados por João Filipe Bettendorff (2010). Já o padre jesuíta Manoel Gomes menciona 30.000 no Pará (CARDOSO, 2001). Simão Estácio da Silveira (2001) computou 500.000 almas entre cativos e mortos em toda região do Maranhão.

coveiros para tirá-los da vala comum a fim de oferecer-lhes um funeral escriturário que, quiçá, com os ritos adequados, os afugentassem do presente e os fizessem retornar menos tristes para seus túmulos, certos de que teriam assegurada a salvação eterna, se não mais no Paraíso ou na terra sem mal, no céu secularizado da História.

Mas não. A um Cachorro Grande – como seria de se esperar de qualquer tupinambá que seguia a lógica da figueira branca – talvez importasse mais manter vivo o “nome antigo de seus avós” e a memória dos que o precederam. Assim, melhor seria renovar a sua vingança “como seus antepassados haviam feito”, e que “por uma morte”, haveria de deixar encomendado a seus vassalos “para que se não perdessem a fama e memória neles de haverem mortos gente portuguesa”, destruindo-os pelo meio até tomarem seu lugar²⁹⁵ ou, diríamos, até retomarem a antiga autonomia nas áreas litorâneas que, daquele momento em diante, serviriam como ponto de expansão territorial do cristianismo e escoadouro de produtos primários para a Metrópole.

Levando a racionalidade tupinambá em conta, se deixarmos aquela posição de conforto e passarmos a observar o processo histórico a partir dos conflitos atualmente vivenciados na Ilha, que, assim como no século XVII, dividem o território em duas concepções antagônicas recortadas por forças desiguais, olhar de longe é ver um *quid pro quo*, se não evidentemente como o fim, ao menos, como o ponto de partida. Daí, Cachorro Grande, Jaguar maior, Jagoar Baio, Jaguará maior, Januare avateté, Januare eté e Januare serão por fim, Januário: nome que vem do Latim e que, além da paronímia, talvez não tivesse relação alguma com aquele grande chefe, não fosse a coincidência de que é a filha de Seu Januário – antigo líder do povoado Rio dos Cachorros, localizado na área da antiga aldeia do Cachorro – que depois de ser expropriada por duas vezes de suas terras²⁹⁶, retorna ao local de nascimento e decide viver o conflito disposta a morrer lutando para ali permanecer²⁹⁷.

Diante desse quiproquó que reatualiza a violência do passado apagando – eis o truque do desaparecimento –, o cidadão comum ludovicense pode até comemorar, todos os anos, a *fundação* da Ilha de São Luís, mantendo viva e latente a violência passada, assim como, concomitantemente, invisibilizada e constante a violência presente. Mas um estudo a respeito da *formação* do Maranhão não poderia deixar de prevenir que um tanto daquela memória

²⁹⁵ AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14.

²⁹⁶ Em uma delas no local que seria construída a UFMA.

²⁹⁷ Maria Máxima Pires (Dona Máxima), em 06.07.13. Banco de dados do GEDMMA.

tupinambá – mesmo a considerada mais vil e reprovável –, ao conectar substâncias sintetizadas nas rupturas, pode ter perdurado, a partir da conexão de elementos semelhantes, até nas mais caras representações simbólicas da sociedade cristã que então se constituiu.

Com tudo isso, àquele cidadão que acredita não ter nada a ver com o processo violento que lhe chega até hoje, como quem *farisaicamente* encolhe os ombros e diz “não é comigo” ou “isso é necessário para desenvolvimento do estado”, poderíamos advertir: “*de te fabula narratur!*”²⁹⁸. E aqui concluímos.

²⁹⁸ “A história é a teu respeito!” (MARX, 2008: 16).

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS MANUSCRITOS (AHU)

Maranhão:

AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D. 79. CARTA do governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, ao rei Filipe III sobre o pedido de provisão que se há de passar a Mandioca Puba, reconhecendo-o como Índio principal, tal como se tinha feito com Luís de Sousa. 1624, Fevereiro, 28, Lisboa.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.116. REQUERIMENTO do governador do Maranhão, Bento Maciel Parente, ao rei Filipe III, sobre a conveniência de se fazerem ofertas aos índios principais, no sentido de se obterem aliados. 1637, Outubro, 9.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.30. AUTO do tabelião Bento Maciel de Sousa para o capitão-mor do Maranhão, Diogo da Costa Machado, sobre um motim organizado pelos índios da aldeia de Baqueriubu à cidade de São Luís do Maranhão. 1619, Abril, 10, São Luís do Maranhão.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.79. CARTA do governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, ao rei Filipe III sobre o pedido de provisão que se há de passar a Mandioca Puba, reconhecendo-o como Índio principal, tal como se tinha feito com Luís de Sousa. 1624, Fevereiro, 28, Lisboa

AHU-ACL-CU-009, Cx. 2, D. 191. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o pedido de mercê do Hábito de Cristo e de algum vestuário pelos principais índios das aldeias do maranhão.1646, Março, 22, Lisboa.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 266. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o pedido de Hábito de Cristo para dois índios principais das aldeias de Tapuitapera e Sergipe. 1648, Setembro, 12, Lisboa

AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre as mercês pedidas pelo índio principal da nação tabajara, Antônio da Costa, da aldeia de Conjuje, no Estado do Maranhão.1648, Outubro, 3, Lisboa

AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 369. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre as mercês que o procurador da capitania do Grão-Pará, Manuel Guedes Aranha, solicitou para alguns índios principais das províncias do Pará. 1655, Setembro, 3, Lisboa.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D.236. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o pedido de socorro do governador do Maranhão através de apoio humano, armas e munições e sobre o envio de hábitos para repartir pelos índios principais. 1646, Janeiro, 15, Lisboa

AHU-ACL-CU-009, Cx. 4, D. 451. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI, sobre o pedido de regresso ao Maranhão e de ajudas de custo para a referida viagem dos dois índios principais Antônio Marapirão e Alexandre de Sousa, e sobre alguns papéis do padre Antônio Vieira e do procurador do Estado do Maranhão. 1662, Julho, 27, Lisboa

AHU-ACL-CU-009, Cx. 6, D. 660. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, relativa à devassa remetida pelo ouvidor-geral do Maranhão sobre dois Índios, Lopo e Mandú, presos por terem desrespeitado a lei regia dos cativeiros. 1682, Fevereiro, 18, Lisboa.

AHU-ACL-CU-009, Cx. 8, D.835. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o que escreveu Manuel Nunes Colares acerca da dúvida que teve em sentenciar o índio principal, D. Lázaro Pinto, por este deter o Hábito da Ordem de Cristo e sua tença respectiva. 1691, Junho, 5, Lisboa.

Pará:

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14. AUTO de culpas mandado fazer pelo capitão de guerra, Bento Maciel Parente, contra o índio principal de nome Jaguarabaior Jaquitingua. 1619, Agosto, 2, Pará.

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 75. CARTA do índio principal do Maranhão, Antônio da Costa Marapirão, para o rei [D. João IV], sobre os ataques dos índios da nação tabajara na capitania do Ceará causando a morte a cerca de oitocentos holandeses, e que o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, a fim de defender a liberdade dos índios. 1649, Setembro, 2, Pará.

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 76. CARTA do índio principal do Maranhão, Antônio da Costa Marapirão e outros chefes indígenas para o rei [D. João IV], queixando-se dos procedimentos dos governadores e capitães do Pará, e reivindicando a liberdade dos índios. 1649, Setembro, 6, Pará.

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.15. AUTO de testemunhas mandada fazer pelo capitão-mor Custódio Valente, acerca do que sucedeu no Pará, devido à guerra praticada pelos índios na capitania do Pará e à falta de apoio e socorro por parte do capitão Bento Maciel Parente e dos índios seus aliados. 1619, Novembro, 26, Pará.

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8. CARTA de Manuel Soares de Almeida para o rei [D. Filipe II], protestando contra a prisão do capitão-mor do Pará, Francisco Caldeira de Castelo Branco, e referindo-se à guerra contra os índios. 1618, Novembro, 8, Belém do Pará.

AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.9. CARTA do comissário dos religiosos capuchos, fr. Antônio da Merciana, para o rei [D. Filipe II], sobre a eleição de Baltasar Rodrigues de Melo para governar provisoriamente a capitania do Pará, após a prisão do ex-governador Francisco Caldeira de Castelo Branco e os fatos ocorridos na guerra com os índios Tupinambás. 1618, Novembro, 27, Pará.

DOCUMENTOS IMPRESSOS:

Anais da Biblioteca Nacional (ABN)

CARTA del presidente de la Española con testimonio de informacion del Capitan Martin Suarez Moreno, que fué á examinar el Rio Marañon, por orden del Gobernador del Brasil”, Santo Domingo, 15 de dezembro de 1613. ABN. vol. 26, Rio de Janeiro, 1904.

CARTA do governador-geral Diogo de Menezes, ao rei, Bahia, 4 de dezembro de 1608. *In*: ABN. Vol. 57. Rio de Janeiro, 1935.

RELATÓRIO de Alexandre de Moura ao Rei Felipe II sobre a conquista do Maranhão. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

RELAÇAM do que há no grande Rio das Amazonas novamente descoberto. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

INTERROGATÓRIO dos prisioneiros franceses do combate de Guaxenbuba. Documentos sobre a expedição de Jeronymo de Albuquerque ao Maranhão. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

CARTA do Diogo de Menezes, feita em a Bahia a 1 de Março de 1612. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

CARTA que padre superior Manoel Gomes escreveu ao padre provincial do Brasil. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

Sobre as coisas do Pará. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

RELAÇÃO de Jacome Raymondo de Noronha, sobre as cousas pertencentes à conservação, e augm.to do estado do Maranhão. ABN. vol. 26. Rio de Janeiro, 1904.

Instituto Histórico do Ceará (IHC)

RELAÇÃO da missão da Serra de Ibiapaba pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus. IHC, 1904: 86-138.

CARTA de Dom diogo de Meneses a El Rei sobre negócios da Conquista do Maranhão, repartições de terras, ida de Martim Soares ao Ceará, etc. 1 de Março de 1612. IHC, 1905.

RELAÇÃO do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre luiz Figueira enviada a Claudio Aquaviva. IHC, 1903: 97-140.

CARTOGRAFIAS

ALBERNAZ, João Teixeira. **Livro em se mostra a descrição de toda a costa do estado do brasil e seus portos barras e sondas delas.** Lisboa, 1627. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em 18/10/14.

_____. **Do Rio das Preguiças ate a barra do Perreya sao catorze ate quinze legoas.** Bibliothèqe Nationale de France: Gallica Bibliothèque Numérique, 1640. Disponível em: gallica.bnf.fr. Acesso em 18/10/14.

_____. **Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará.** 1629. Disponível em: <http://objdigital.bn.br>. Acesso em 18/10/14.

_____. **Rezão do Estado do Brasil no Governo do Norte somete asi como o teve dõ Diogo de Meneses até o anno de 1612.** Acervo digital da Biblioteca do Porto. Disponível em: http://arquivodigital.cm-porto.pt/Conteudos/Conteudos_BPMP/MS-126/MS-126_item1/index.html. Acesso em 03/08/2017.

_____. **Livro que da razão do estado do Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968.

_____. **Descrição de todo o marítimo da Terra de S. Crvz. Chamado vygarmente o Brazil.** Torre do Tombo. 1640. Versão digitalizada.

PEREIRA DO LAGO, Antonio Bernardino. **Mappa da Ilha de S. Luiz do Maranhão.** 1820. Versão digitalizada.

Livros:

ABBEVILLE, Claude d. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1614] 2008.

_____. **Histoire de la mission des pères capuchins em l'Isle de Maragnan et terres circonvoisins.** Paris: 1614 (versão digitalizada).

ANCHIETA, Pe. José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, [1554-1594] 1933.

Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 26, Rio de Janeiro, 1905, p. 180-181.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.** Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, [1698] 2010.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, impressor da Academia Real, 1727.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, [1618] 1997.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. 1572 (Versão Digitalizada). Disponível na página eletrônica da Biblioteca Digital de Lisboa: <http://purl.pt/index/livro/date/PT/index.html>. Acesso em 12.03.14.

_____. **Os Lusíadas**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e da gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, [1583-1601] 1980.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta. In: CASTRO, Silvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, [1500] 2010.

CORTÉS, Hernán. **Cartas de Relación**. México: Editorial Porrúa, [1519-1526] 2004.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas: 1722 – 1776. Vol. 1**. Rio de Janeiro: Minion, 2004.

ÉVREUX, Yves d..**Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, [1616] 2007.

_____. **Voyage dans le Nord du Brésil fait durante les années 1613 et 1614**. Leipzig & Paris: Librairie A. Franck, [1616] 1864.

FIGUEIRA, Luis. Relacao da missao do Maranhao [1608-1609?]. In: LEITE, Serafim. **Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra Literária**. Lisboa: Agencia Geral das Colonias, 1940.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **A história da província de Santa Cruz**. São Paulo: Hedra, [1576] 2008.

GARCIA, Rodolpho. Glossario das palavras e phrases da lingua tupi, contidas na “Histoire de la mission des pères capucins em l’Isle de Maragnan et terres circonvoisines” do padre Claude d’Abbeville. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo 94, Vol. 148. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

HERIARTE, Mauricio de. **Descripçam do Marannham, Pará etc**. Vienna D’Austria: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874 (Versão Digitalizada)

KNIVET, Antonio. **Notavel viagem que, no anno de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet, da Inglaterra ao mar do sul, em companhia de Thomas Candish.** Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro & C., 1878.

LEITE, Serafim. **Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra Literária.** Lisboa: Agencia Geral das Colonias, 1940.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, [1578] 2007.

MORAES, José de. **História da companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará.** Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito e Braga, [1759] 1860.

_____. **História da companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará.** Tomo Segundo. Rio de Janeiro: Nova Typographia de J. Paulo Hildebrandt, [1759] 1874.

MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão por ordem de sua Majestade feita o ano de 1614.** Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, [1614-1615] 2011.

MOURA, Alexandre de; SOUSA, Gaspar de; LEÇA, Gonçalves Regueifeiro de. **A rendição dos franceses no Maranhão.** São Luís: Instituto Geia, [1614-1615] 2010.

NÓBREGA, Pe. Manuel. **Cartas do Brasil e mais escritos.** Coimbra: Universidade de Coimbra, [1545-1568] 1955

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil.** Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, [1617] 1982.

SILVEIRA, Simão Estácio da. **Relação Sumária das Cousas do Maranhão dirigida aos pobres deste Reino de Portugal.** São Paulo, Siciliano, [1624] 2001.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional. [1587] 1987.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil:** primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: LP&PM, [1557] 2009.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, [1557] 1978.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil.** Rio de Janeiro: João Inácio da Silva, [1663] 1864.

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo:** as cartas que batizaram a América. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIEIRA, Antonio. Sermão do Espírito Santo. *In: Sermões*. vol. 5. São Paulo: Editora das Américas, 1957.

_____. **Sermões**. São Paulo: Hedra, 2001.

BIBLIOGRAFIA:

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AFONSO, G.B **Mitos e estações no céu Tupi-Guarani**. Scientific American Brasil (Edição Especial), v. 14, p. 46-55, 2006.

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

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2013.

AMARAL, José Ribeiro do. **O Maranhão Histórico**. São Luís: Instituto Geia, 2003.

_____. **Fundação do Maranhão**. São Luís: Editora da UEMA, 2008.

ARAÚJO, Joseh Carlos. **Crônicas de São Luís. 1612: a fundação da cidade sob o olhar tupinambá**. São Luís: Ética, 2015.

_____. **Crônicas de São Luís. 1615: expulsão francesa do Maranhão sob o olhar indígena**. São Luís: Halley S. A., 2016.

ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2006.

AUSTIN, Alfredo López. Lareligión, la magia y lacosmovisión. In: MANZANILLA, Linda; LUJÁN, Leonardo López. **Historia antigua de México**. Cidade do México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001, vol. IV.

BACCEGA, Marcus. O fetiche do Capital e a clausura do imaginário. *In: Escritas*. Goiânia: Editora Kelps, 2008, Vol. 01 – nº 01.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii. **Anthropos-homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa Moeda, 1985.

BANDEIRA, Arkley Marques. O sambaqui do Bacanga na ilha de São Luís- Maranhão- inserção na paisagem e levantamento extensivo. In: **Caninde-Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Aracaju**, v. 8, n. 8. 2005.

_____. **Ocupações humanas pré-coloniais na Ilha de São Luís – MA:** inserção dos sítios arqueológicos na paisagem, cronologia e cultura material cerâmica. Programa de Pós-graduação em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013 [Tese].

BARROS, José d'Assunção. **Teoria da história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal:** do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Anais históricos do estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Tipo Editor, 1988.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos:** caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Apologia da história:** ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

_____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **O novo constitucionalismo pluralista Latino-Americano:** participação popular e cosmovisões indígenas (Sumak Kawsay e Pachamama). Recife: Dissertação, 2013.

BRUIT, Héctor Hernán. **Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos:** ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 1993. Tese de Livre Docência. Mimeo.

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

_____. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. **A mulher e a criança tupinambá**. São Paulo: Scortecci Gráfica, 2000.

_____. **DOIS ESTUDOS**: os discursos de Japi-açu e Momboré-uau e Vdiagem no Maranhão, 1800-1850. São Luís: EDUFMA, 2004

CALVINO, Ítalo. **Palomar**. Editora Planeta DeAgostini: Lisboa, 1994.

CARDOSO, Alírio Carvalho. **Insubordinados, mas sempre devotos**: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653). (Dissertação) Mestrado – Unicamp, Campinas: 2002.

_____. **Maranhão na Monarquia Hispânica**: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). (Tese) Doutorado – Universidade de Salamanca, Salamanca: 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **A história dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 71, 1985. pp. 191-208.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. (Tese) Doutorado – Unicamp, Campinas: 2005.

_____. **A revolta dos primeiros índios cristãos**: guerra e conflitos na construção da Amazônia portuguesa – século XVII. *In*: Fronteiras e debates. Macapá, V. 2, N. 1, Jan./ Jun. 2015.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTORIADIS, Cornélius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987: a criação humana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, S.A., 2002.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COELHO, Elizabeth Maria Bezerra. **Políticas Indigenista no Maranhão Provincial.** São Luís, Sioge, 1990

_____. (org.). **Estado Multicultural e Políticas Indigenistas.** São Luís: EDUFMA/CNPq: 2008

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo – Brasil 2016.** Goiânia: CPT Nacional, 2016.

Convenção para grafia de nomes indígenas. **Revista de Antropologia.** Vol. 2. Nº 2. São Paulo, 1954. Pg: 150-152.

CORREIA, Helidacy Maria Muniz. **“Para o aumento da conquista e bom governo dos moradores”:** o papel da câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). Universidade Federal Fluminense. Tese de Doutorado, 2011.

COSTA, Maria Heloísa Fénelon; MALHANO, Hamilton Botelho. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). **Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena.** Petrópolis: Vozes, 1986. Pg: 27-94.

DAHER, Andrea. **O Brasil francês: singularidades da França Equinocial, 1612-1615.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DOSSE, François. **A história em migalhas**. São Paulo: Ensaio, 1994.

_____. **História e ciências sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

DROYSEN, Johann Gustav. **Manual de teoria da história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EBERL, Markus. La muerte y las concepciones del alma. *In*: GRUBE, Nikolai (ed.). **Los mayas – Uma civilización milenária**, Colonia, 2001.

ECO, Umberto. **Idade Média**: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Lisboa: Dom Quixote, 2011.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ESPIG, Márcia Janete. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamento e aproximações teóricas. *In*: **Anos 90**. Porto Alegre, n. 10, dezembro de 1998.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico *In*: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). **A história dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambá**. São Paulo: Hucitec, UNB, 1989.

_____. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **A investigação sociológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Global, 2009.

FOURQUIN, Guy. **Senhorio e feudalidade na idade média**. Lisboa: Edições 70, 1978

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013.

FRANÇA, Leila Maria. **O simbolismo do jade e das pedras verdes no México Antigo**. Belo Horizonte: Anais eletrônicos do V Encontro da PNPPLAC, 2000.

FRANCO JR., Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico. *In: A Eva barbada*: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010a.

_____. Fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. *In: Os três dedos de Adão*: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010b. pp:49-91.

_____. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. *In: Os três dedos de Adão*: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010b. pp:93-128

_____. **Os três dedos de Adão**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010b.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**: esboço de psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUCCI, Guillermo. **Sem fé, lei ou rei**: Brasil (1500-1532). Rio de Janeiro: Rocco, 1993

GONÇALVES, Gabriela Granchelli. **Propagação e desenvolvimento inicial de *Ficus adhatodifolia* Schott ex Spreng. (moraceae) em diferentes temperaturas, intensidades luminosas e substratos**. Botucatu: [S. N.] Unesp, 2012.

GRUBE, Nikolai. Los distintivos del poder. *In: GRUBE, Nikolai (ed). Los mayas – Una civilización milenaria*, Colonia, 2001.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001a.

_____. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2001b, pp 175-195.

_____. **A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII**, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUEDES, Lilia. Arqueologia da Ilha de São Luís – Maranhão: problematizações e hipóteses em um laboratório insular *In*: BANDEIRA, Arkley Marques; BRANDI, Rafael de Alcântara (Orgs.). **Nova luz sobre a arqueologia do Maranhão**. São Luís: Brandi & Bandeira Consultoria Cultural Ltda, 2014.

HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índios no século XVI. *In*: **Cadernos Cedes: a conquista da América**. Campinas: Papirus, n. 30, 1993, p. 45-55.

_____. A escrita da conversão. *In*: **Diálogos da conversão**: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005.

HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo; PETERSEN, James. De onde surgem os modelos? As origens e expansões tupi da Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 41, n. 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: 2010.

IBGE. Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000. *In*: **Estudos e Pesquisas**: informação demográfica e socioeconômica, N. 16. Rio de Janeiro.

_____. Características Gerais dos Indígenas: resultado do universo. *In*: **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro.

JESUS, Tayanná Santos Conceição de. **Violência, Memória e Resistência**: análise do conflito pela terra em Rio dos Cachorros, São Luís – MA (1996 – 2013). São Luís: UFMA, 2014. Monografia. Mimeo.

JUNIOR. Marco Antonio Mitidiero. **Violência no campo brasileiro em tempos de golpe**. Boletim DATALUTA, n. 114. Junho de 2017.

KOK, Maria da Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. HEDIGER, Markus (Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2014.

KRACKE, Waud. **Force and persuasion**: leadership in an Amazonian society. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

KRENAK, Ailton. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. Pag. 200-204.

LACERDA, Rosane. **O mito da irresponsabilidade penal e a (des)consideração das especificidades étnico-culturais nos procedimentos criminais envolvendo indígenas**. C&D – Observatório da Constituição e da Democracia, n.º 16, setembro de 2007, pp.4-5.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **Jerônimo de Albuquerque Maranhão**: guerra e fundação no Brasil Colonial. São Luís: UEMA: 2006.

_____. **A Fundação Francesa de São Luís e seus Mitos**. São Luís: Editora UEMA, 2008.

_____. **São Luís do Maranhão**: corpo e alma. São Luís, 2012.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **História dos camponeses franceses**: da peste negra à revolução, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. As Mentalidades. Uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História**: Novos Objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

_____. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Petrópolis – RJ, Vozes, 2009.

LEITE FILHO, D. C.; GASPAR LEITE, E. Grafismos rupestres. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**. São Luís, n. 12, p. 8, dez. 1998.

LEITE FILHO, Deusdedit C. **Ocupações pré-coloniais no litoral e nas bacias lacustres do Maranhão**. [s.n.], 2010. p. 231-262.

LALLEMENT, Michel. **História das ideias sociológicas**: das origens a Max Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LESTRINGANT, Jacques. **L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance**. Paris: Albin, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, André da Silva. **A guerra pelas almas**: alianças, recrutamentos e escravidão indígena (do Maranhão ao Cabo Norte, 1615-1647). Belém, PA: [s.n.], 2006.

LIMA, Carlos de. **História do Maranhão**: a colônia. São Luís: Instituto Geia, 2006.

MACIEL, Maria Eunice. Procurando o imaginário Social: apontamentos para uma discussão. In: FÉLIX, Loiva Otero; ELMIR, Cláudio P. (Org.). **Mitos e heróis**: construção de imaginários. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.

MAINGUENEAU, Dominique. **Frases sem texto**. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. **La Ravardière e a França Equinocial**: os franceses no Maranhão (1612-1615). Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão**. 3ª ed. São Luís: Edições Academia Maranhenses de Letras, 2008.

MARTIUS, Carl F. P. von. **O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil**. São Paulo e Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1982.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro 1. 25ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, 1843. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MEGGERS, Betty. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MEIRELES, Mario M. **História do Maranhão**. São Luís: Academia Maranhense de Letras, 2015.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. **O índio brasileiro e a revolução francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: TopBooks, 2004.

MENDONÇA, Bartolomeu Rodrigues. **Continuum colonial**: colonialidade = modernidade, empreendimentos capitalistas, deslocamentos compulsórios e escravos da república no estado do Maranhão, Brasil. São Luís: GEDMMA; UFMA, 2017.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos**: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2011.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: CEN, 1950.

MPT/OIT. Observatório digital do trabalho escravo no Brasil. Versão 1.0. 31/05/2017. **Nota técnica SMARTLAB nº 1/2017 – principais achados**. 2017 (versão digitalizada).

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas, SP: [s.n.], 2001.

MOREIRA, Jadeylson Ferreira. **Arenas, repertórios e ações**: o processo de tentativa de implantação do Terminal Portuário de São Luís, no povoado Cajueiro. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Luís: UFMA, 2015.

NAVARRO, Alexandre Guida. O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da baixada maranhense. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís: UFMA, v. 20, n. 3, set./dez. 2013.

_____. O projeto arqueológico acadêmico carta arqueológica das estearias da porção Centro-Norte da Baixada Maranhense. In: BANDEIRA, Arkley Marques; BRANDI, Rafael de Alcantara (Orgs.). **Nova luz sobre a arqueologia do Maranhão**. São Luís: Brandi & Bandeira Consultoria Cultural, 2014.

NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 39, n. 2, 1996.

NOVAES, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1809)**. São Paulo: Hucitec, 1979.

OBERMEIER, Franz. **Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho Yves d'Évreux *Suite de l'histoire***. Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi, sér. Ciencias Humanas, Belém, v. 1 n. 1, p. 195-251, jan-abr. 2005.

ORTIZ, Fernando. **Contraponto cubano**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

PÉCORA, Alcir. Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português. In: **Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco**. COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: **Revista brasileira de história**. V.15, nº 29, 1995. pp: 9-27.

POMPA, Cristina. **Religião Como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

_____. **O Brasil antes dos Brasileiros: a pré-história de nosso país**. Rio de Janeiro, Zahar ed., 2006.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. (Tese) doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.

_____. **Nobrezas do Novo Mundo**. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

REIS, José Carlos. **Tempo, História e evasão**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. **Escola dos Annales: a inovação em história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **História e teoria:** historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil.** São Paulo: Global, 2009.

RIBEIRO, Darcy (Ed.). **Suma etnológica brasileira:** tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, 1986.

RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ROBRAHN-GONZÁLES, Erika Marion. A expansão tupi, em busca da Terra Sem Mal *In:* **Brasil 50 mil anos:** uma viagem ao passado Pré-Colonial. São Paulo: USP, 2003.

ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798).** (Dissertação) Mestrado – UFF, Niterói: 2009.

_____. **A elite militar no estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII).** (Tese) – Doutorado – UFF, Niterói: 2013.

_____. O morubixaba tupinambá: o poder e o prestígio dos chefes indígenas do Maranhão seiscentista nas obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux. In CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl-Heinz (Orgs.). **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial.** Histórias e memórias indígenas. Belém: Editora Açaí, volume 11, 2014.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. *In:* Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). **A história dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica:** teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia. *In:* **Cultura na prática.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

SANT'ANA JÚNIOR. Horácio Antunes. Complexo portuário, reserva extrativista e desenvolvimento no maranhão. **Caderno CRH**, Salvador, v. 29, nº 77, Maio/Ago. 2016. pp. 281-294.

SANTOS, Marcio Costa Fernandes dos. **O mito da Ilha Frágil.** Jornal Imirante. 13 de Setembro, 2015. Disponível em imirante.com/oestadoma/online/13092015/pdf/P04.PDF. Acesso em 01 de Julho de 2017.

SBRANA, Darlan. **Levantamento de dados a respeito dos chefes tupinambá do Maranhão a partir das crônicas de Claude d'Abbeville e de Yves d'Évreux (1612 – 1614)**. São Luís: PIBIC/ UFMA/FAPEMA, 2014a. Relatório. Mimeo.

_____. **Entre reis, morubixabas, príncipes e principais**: chefes tupinambá da Ilha Grande do Maranhão e terras circunvizinhas no tempo da aliança com os franceses. São Luís: UFMA, 2014b. Monografia. Mimeo.

_____. **A Ilha antes de São Luís**: localização das aldeias tupinambás da Ilha Grande do Maranhão (século XVII). São Luís: FAPEMA/ UFMA, 2015. Prêmio FAPEMA, 2015a. Mimeo.

_____. **“À maneira de sobrados”**: vestígios dos povos das estearias na documentação colonial. São Luís, 2015b [no prelo].

SBRANA, Darlan; JESUS, Tayanná Santos Conceição de. Leis francesas em território tupinambá: uma análise durkheimiana do julgamento de Japiáçu *In: XXVII Simpósio Nacional de História*: conhecimento histórico e diálogo social (ANPUH). Natal: UFRN, 22 a 26 de julho 2013.

SBRANA, Tayanná Santos de Jesus. **“E deu nome a todas as coisas”**: as relações entre violência, território e desenvolvimento na formação da Zona Rural II de São Luís, Maranhão (1996-2015). São Luís: Universidade Federal do Maranhão. Dissertação. 2017.

SCHREINER, Michelle. **Jules Michelet e a história que ressuscita e dá vida aos homens**: uma leitura da emergência do “povo” no cenário historiográfico francês da primeira metade do século XIX. Campinas, SP: UNICAMP, 2005. Tese de Doutorado. Mimeo.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos no sociedade colonial (1550-1835). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEED, Patrícia. **Cerimônias de posse na conquista europeia do novo mundo**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SILVA, Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da. **Bacanga, Paço do Lumiar e Panaquatira**: estudo das indústrias líticas presentes em sambaquis na Ilha de São Luís, Maranhão, por cadeias operárias e sistema tecnológico. São Paulo: USP, 2012 (Tese).

SOUSTELLE, Jacques. **A civilização asteca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Mériri. Mito fundador, narrativas e história oficial: representações identitárias na cultura brasileira. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra, 16, 17 e 18 de setembro de 2004.

STUDART, Barão de. **Datas e fatos para história do Ceará**. Tomo 1. Fortaleza: Biblioteca Básica Cearense, 2001.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *In: Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Jul., 1997: pp. 735-762.

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

TAUBE, Karl. Los dioses de los mayas clásicos. *In: GRUBE, Nikolai (ed). Los mayas – Una civilización milenaria*, Colonia, 2001.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Costumes comuns**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARIAÇÕES, Antonio. Erva daninha alastrar. *In: Dar e Receber*. Paço D'Arcos: Estúdios Valentim de Carvalho, 1984.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (Visconde de Porto Seguro). **História Geral do Brasil, 7a ed., 5 vols**. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1980.

VEYNE, Paul. A história conceitual. *In: NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques. História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, Anpocs, 1986.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Metafísicas canibais**: elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Elisabeth. Mitos de la creación y cosmografía delos mayas. In GRUBE, Nikolai (ed). **Los mayas – Uma civilización milenária**, Colonia, 2001.

_____. El jade: el oro verde de los mayas. In GRUBE, Nikolai (ed). **Los mayas – Uma civilización milenária**, Colonia, 2001. pp. 66-70.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade Federal de Brasília, 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015.

XIMENES, Cristina Ferreira Lyrio. **Bahia e Angola**: redes comerciais e o tráfico de escravos (1750-1808). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

YOFFEE, Norman. **Mitos do estado arcaico**: evolução dos primeiros estados, cidades e civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2013.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão**: o dinamismo tenetehara. Brasília: Cimi, 1999.

_____. **Mito e sociedade Tenetehara**. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP Araraquara-SP, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

ENTREVISTAS:

Banco de Dados GEDMMA:

Alberto Cantanhede (Beto do Taim), em 12.01.15

Alberto Cantanhede (Beto do Taim), em 05.12.16.

“Dona Roxinha”, em 31.01.16.

Dúlia Costa Veras, Iêda Pires, Teodelinda de Jesus (Dona Bebeta) e Maria Bárbara Pires (Dona Babita), em 21.06.14.

Esterlina Pires, em 21.06.14.

Hilton Barbosa (Seu Tenente), em 21.06.14.

Maria Máxima Pires (Dona Máxima), em 06.07.13.

Rafaela Mesquita e Leila Letícia, em 04.08.12.

Rosana Mesquita, em 04.08.12 e 03.12.16.

Rosilda dos Santos (Dona Rosa), em 28.01.15.

GRAVAÇÕES:

Banco de dados do GEDMMA:

Audiência pública na UFMA, região Itaqui-Bacanga, em 13.08.2015.

Audiência pública no bairro São Francisco, em 18.08.2015.

Audiência pública no bairro COHATRAC, em 20.08.2015.

Audiência pública no bairro Vila Maranhão, em 12.09.2015.

Audiência pública no Parque do Bom Menino, região Centro-Apicum, em 04.11.2015.

Depoimentos na comunidade Murtura para construção de laudo socioantropológico, em 08.12.15.

Depoimentos na comunidade Laranjeira para construção de laudo socioantropológico, em 08.12.15.

Depoimentos na comunidade Maruaí para construção de laudo socioantropológico, em 08.12.15.

Depoimentos na comunidade Coqueiro para construção de laudo socioantropológico, em 08.12.15.

Depoimentos na comunidade Piçarra para construção de laudo socioantropológico, em 30.01.16.

Depoimentos na comunidade Inhaúma para construção de laudo socioantropológico, em 30.01.16.

Depoimentos na comunidade Andirobal para construção de laudo socioantropológico, em 30.01.16.

Depoimentos na comunidade Igarau para construção de laudo socioantropológico, em 30.01.16.

Reunião do Conselho Gestor da Autointitulada Resex do Tauá-Mirim, em 05.07.2015

Reunião do Conselho Gestor da Autointitulada Resex do Tauá-Mirim, em 16.08.2015

LEGISLAÇÃO CONSULTADA:

SÃO LUÍS. Minuta de anteprojeto de lei estabelece normas para o zoneamento, parcelamento, uso e ocupação do solo no município de São Luís. Prefeitura de São Luís, 2014. Mimeo.

Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001 – Estatuto da Cidade.

Lei nº 3.523, de 1992 – Lei de Zoneamento vigente em São Luís, MA.

Lei nº 9.985, de 18 de julho 2000 – Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC).

PÁGINAS ELETRÔNICAS:

<http://portal.iphan.gov.br/ma>. Acesso em 05.02.2017.

<https://oimparcial.com.br/noticias/2017/01/maranhaoseespelhaemsingapuraparamelhorarsituacaoportuaria>. 15.01.2017.

<http://riosvivos.org.br/a/Noticia/+Rio+dos+Cachorros++resiste+ao+Polo+Siderurgico/7521>. Acesso em 09.02.2017.

<http://acervo.redememoria.bn.br>. Acesso em 09.02.2017.

<http://biblio.etnolinguistica.org>. Acesso em 05.01.2017.

<http://www.cmd.unb.br/biblioteca.html>. Acesso em 08.02.2017.

<http://www.ihgb.org.br>. Acesso em 08.02.2017.

<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Anais>. Acesso em 09.02.2017.

http://objdigital.bn.br/acervo_digital. Acesso em 09.02.2017.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53098554h/f1.item.zoom>. 05.01.2017.

http://arquivodigital.cm-porto.pt/Conteudos/Conteudos_BPMP/MS-126/MS-126_item1/index.html. Acesso em 03/08/2017.

<https://gredos.usal.es>. 08.02.2017.

<http://purl.pt/index/geral/PT/index.html>. Acesso em 08.02.2017.

<http://lhs.unb.br/atlas>. Acesso em 08.02.2017.

<https://www.brasildefato.com.br/2017/04/18/conflitos-aumentam-e-violencia-no-campo-bate-recorde-diz-comissao-pastoral-da-terra>. Acesso em 03/05/2017.

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasil/documents/genericdocument/wcms_555892.pdf Acesso em 07/08/2017.

<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/05/29/com-10-executados-no-pa-brasil-tem-25-mortos-em-chacinas-no-campo-em-40-dias>. Acesso em 01/06/2017.

<http://racismoambiental.net>. Acesso em 02/05/2017.

<http://brasil.elpais.com/brasil>. Acesso em 09/05/2017

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Tabela 15: Nomes, localização e caracterização dos indivíduos

Nº	NOME	LOCALIZAÇÃO	QUALIDADE	REFERÊNCIAS
1.	Acaiuí (ou Acajuí)	35 léguas de Jaguaribe, Ceará; Mearim, Maranhão	Principal	(Figueira: 1608) 101: Principal, estabeleceu contato com o padre Figueira no Ceará. Vinha de uma fragmentação, pois seu “sobrinho” ia com o padre; foi levantada uma cruz na aldeia que ficava a cerca de 35 léguas de Jaguaribe. (Abbeville) 117: “Acajuí, pai do menino de que já falei, disse que queria dar esse filho juntamente com os outros aos <i>Pai êtê</i>” 140: Batismo do filho; 331: Disse que seu filho não iria furar o lábio como de costume; (Évreux) 301: Construiu sua casa nas proximidades do forte
2.	Acajuí mirim João	Junipará	Filho do principal Acajuí	(Figueira) Sobrinho de Acauí que ia com os padres. (Abbeville) 113: “Esse menino, de 9 a 10 anos de idade, [...] mostrava uma mentalidade tão admirável para a sua idade que sempre acreditei tê-lo preparado Deus, de há muito, para grandes coisas”. 118: Refuta os argumentos de “Taquara Verde” em uma reunião dos anciãos 119: Participa da primeira doutrinação pública na aldeia de Junipará; 137, 140: Batizado com nome de João; 331: Não teria os lábios furados como era de costume porque contrariava os franceses; 343-344: Zombava os pajés imitando-os

3.	Acaui-miri, Jean	Canibaleiro Potiguar	Filho do Principal Jacupen	(Évreux) 339
4.	Adriano Nome de batismo		Filho do principal Avaráí	(Abbeville) 140: Batizado (Bettendorff)
5.	Agostinho Ambrósio	Aruaquiz Itapecuru	Capitão da Guerra	322: Vários nomes; Valentão, capitão da guerra. Ficou decidido por meio de acordo entre os principais dos aruaquizes e do índio enviado pelos padres jesuítas, que Agostinho iria até São Luís tratar das pazes entre seu povo e os portugueses, depois que Botirão matou três padres. 324: A paz com os aruaquizes foi quebrada quando um português deu aguardente para os indígenas, fazendo portugueses e indígenas ficarem inimigos novamente. Agostinho e mais quatro índios foram apanhados por um senhor de engenho, que, os enviou para o reio e depois para o norte. Provavelmente morreu na Inglaterra.
6.	Ajuru-Uaçu	Maracaná-Pisip Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 193: Um dos três principais de Maracaná-Pisip;
7.	Alexandre	Paravaçu Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 10 guerreiros para a Conquista do Maranhão
8.	Alexandre de Souza	Maranhão	Principal; neto de Cachorro Grande	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451) Viaja para Lisboa com Antônio Marapirão para acusar o padre Antônio Vieira; poligamia; Neto de Cachorro Grande
9.	Alexandre Guanaguhenga	Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
10.	Algodão Amanáí Amanay	Ceará Potiguar	Chefe	(Figueira: 1608) 114: Foi até Ibiapaba para estabelecer contato com os padres jesuítas; 115: prometeu alianças com portugueses 115 fez as pazes com os tupinambás de Ibiapaba, por meio do filho do Cobra Azul (Berredo) 51: Levou os ossos de Francisco Pinto para sua aldeia, onde veneravam como relíquias; grande principal. (Moraes v.1) 31: Estabeleceu alianças com os portugueses; iniciou a convocação dos principais das outras aldeias para se aliarem aos portugueses;

11.	Amapixaba Paulo Amapixaba	Coanaru	Irmão do chefe Canariá	(Bettendorff) 485: Ajudou seu irmão, Canariá, assassinar o padre António Pereira. Batizado. 487: Confessou, juntamente com Itapari, que penduraram o padre António Pereira e Bernardo Gomes nus na casa do principal Macuragaia; 490; 491: sentenciado à morte.
12.	Amaro	Cumã Caeté Veio de Pernambuco		(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) Chefe como guerreiro; discurso; Responsável pela morte de “trinta e tantos portugueses” no levante de Cumã; Amaro achou uma carta e disse que sabia ler. “Era a carta que mandava o Capitão mor Francisco Caldeira na qual digno mandava dizer ao Capitão mor Jerônimo de Albuquerque que viesse dela dando e cativando no gentio do dito distrito e Capitania e que ela iria. E que não querendo crer o dito gentio do dito distrito o que o dito Amaro dizia o foram perguntar a sua mulher. E dizendo ela que era verdade o que seu marido dizia mataram os brancos [...] e depois foram matar os do dito presídio do Cuma”; Negro ladino chamado Amaro ensinado pelos padres portugueses. E o qual negro vendo-se agravado e amarrado depois solto via até o Caeté com uma carta e diz para todos que Francisco Caldeira planejava escravizar e prender todos os tupinambás; Veio de Pernambuco, foi preso e açoitado e, por isso, provocou um levante em Cumã. (Berredo) 120: “Criado com os padres da Companhia de Jesus e muito apaixonado pelos franceses, tomou as cartas, fingiu que sabia ler e disse aos principais que os portugueses iriam tornar todos tupinambás escravos”. 127: principal incentivo da sublevação dos tupinambás; Amaro é capturado e morto na boca de um canhão;
13.	Ambuá-Uaçu	Uri-Uaçu-Eupê Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 194;
14.	Amocoassú Gamoquoh Assú Amoco	Pernambuco Pará	Chefe	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Bem de prestígio; ganhou uma camisa de Cachorro Grande; Confirma que Cachorro Grande vinha influenciando os tupinambá para fazerem levantamentos contra os portugueses

				Encontrou-se secretamente com Cachorro Grande para tentar convencê-lo de tramar contra os portugueses; Confirma que Cachorro Grande era um dos principais cabeças do levante dos tupinambás e que tinha discursado nas aldeias de Cumã e Caité para tramar o levante; Informou que o maior principal da Ilha Grande não confiava no Jaguar baeté; Informou se testemunha que o principal Sorobabe também havia informado ao Jerônimo de Albuquerque que Cachorro Grande tramaria contra os portugueses; Ofereceu uma camisa ao principal Amoquo e o levou ao mato para fazer práticas secretas; Informou que Jaguar Baeté era o principal cabeça do levante que matou os brancos em cumã, e que quando ele saía da Ilha e passava por Tapuitapera era sempre para ir a Cumã tratar sobre o Levante;
15.	Ana (nome de Batismo)	Junipará, Ilha Grande	Filha mais Velha de Japiáçu	(Abbeville) 140: Batizada (padrinho: Razilly) 141: Casa-se com Sebastião (Évreux) 77: Ameaçou abandonar o marido se ele não prestasse serviços ao seu pai (Berredo) 60
16.	André	Jacarcuná Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 9 guerreiros para a Conquista do Maranhão
17.	Antônio	Maracanã Pará	Principal Parente de Lopo de Sousa	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) Guerreiro Experiente; bens de prestígio.
18.	Antonio Abatioba	Tupinambá	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
19.	Antônio Apeba		Principal	(Salvador) 334
20.	Antonio Carajbpocu; Tapitapucu	Pernambuco Tupinambá	Principal	(Figueira: 1608) 123: Índio cristão que defendeu o padre Francisco Pinto; os dois seriam mortos em um ataque de povoa “tapuias”. (Abbeville) 98: Discurso. Passava de aldeia em aldeia fazendo discursos para convencer os Tupinambá a se renderem

				100: morto. (Moraes v.1) 42: Servindo de escudo ao padre Francisco Pinto, recebeu sete penetrantes feridas e caiu morto aos seus pés, “deixando bem vingada a sua morte, que bem podia servir de inveja ao mesmo valor e exemplo à mesma valentia”. (AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76)
21.	Antônio da Costa Marapirão	Taiacu-Quaratim Ilha Grande Pará	Principal Índio principal do Maranhão	Carta enviada ao Rei Dom João IV, relatando maus tratos sofridos no Pará (AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 75) Relato sobre ataques dos tabajaras no Ceará e sobre os cativeiros ilegais feitos pelos portugueses no Para (AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 268) Chefe Ancião; Participou da conquista do Maranhão aos holandeses; Chefe como guerreiro experiente, bens de prestígio, chefe como exemplo. Fragmentação da aldeia. (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451) Viaja a Lisboa com Alexandre Souza para acusar o Padre Antônio Vieira; Poligamia; guerreiro experiente.
22.	Aperipé		Chefe	(Salvador) 229
23.	Araconda	Sertão Pernambuco	Chefe	(Salvador) 246; 247
24.	Aracu	Coanaru	Mulher do principal Canariá	(Bettendorff) 485: Contou como seu marido, Canariá, matou os padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes; Revelou todos que assassinaram o padre; 486;
25.	Arari	Seri-ieu Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197: Um entre os dois principais da aldeia
26.	Araruçuai	Carnaupió Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 189: Um dos dois chefes de Carnaupió;
27.	Arco Verde	Ibatatã Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: Levou 9 guerreiros para a Conquista do Maranhão
28.	Arraia-Grande	Caietés (Pernambuco)	Principal	(Évreux) 146: Responsável pela aliança com os franceses, foi à França. 138 Discursos nas aldeias

29.	Assento de Pássaro	Pernambuco Tabajara	Chefe	(Salvador)
				337: Levou seus guerreiros para ajudar os portugueses na guerra contra os potiguares ajudados pelos franceses
				352: Ajudou os portugueses, em Rio Grande, na guerra contra os potiguar ajudados pelos franceses;
				354: Forneceu mão de obra para construção de um forte no Rio Grande
30.	Aua Thion	Urobotin	Principal	(Évreux)
31.	Avapã	Touroiepep	Principal	345: Citado pelo principal de Urobotin
		Ilha grande do Maranhão		(Abbeville)
32.	Avapirã	Ilha Grande	Principal	191: Um dos dois principais de Toriepep;
				(Abbeville)
33.	Avaraí		Principal	101: Pai de Patuá, garoto que foi à França
				(Abbeville)
34.	Avation	Caaguira	Principal	140: Batismo de um filho e uma filha
		Tapuitapera		(Abbeville)
35.	Avation	Tapuitapera	Principal	197: Um dos dois principais da aldeia
		Tapuitapera		(Abbeville)
36.	Avati-on Alpiste preto	Itapari, Ilha Grande	Principal	197: Um entre os dois principais da aldeia
				(Abbeville)
37.	Baepeba	Ceregipe	Chefe	188: um dos principais.
				(Salvador)
38.	Balthasar			331: “rei e príncipe de todo esse gentil”; guerreou com os portugueses
				(ABN: 1904)
				162: Tupinambá que acompanhava Martins Soares Moreno, desembarcou na Ilha Grande para tomar informações a respeito da aliança entre franceses e tupinambás da Ilha;
				173: É informado pelo irmão de Metarapuá que os tupinambá que estabeleceram contato com os portugueses estavam apenas entretendo eles para que fossem capturados pelos franceses;
				(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.15)
				“Baltazar índio Tabajara por sua e sua mulher deixavam esta conquista levantada assim os índios de Moju e circunvizinhos a esta fortaleza e mais índios com práticas prejudiciais ao serviço de sua majestade pelo que como o dito requerereis ao dito Capitão Bento Maciel que logo os entregue ao dito índio

				Baltazar e sua mulher com todos os índios de sua conserva para cumprir ao serviço de sua majestade”. “Respondendo ao requerimento de vossa majestade [...] chamando o índio Baltazar um língua desta companhia. E assim um índio de Moju porque em companhia do dito escrivão vinha perguntando ao dito índio se havia lá alguma má pratica ou levantamentos na sua aldeia que junto dessa força está que por razão do Baltazar Francisco feita respondeu que não. E perguntado ao mesmo índio Baltazar se tal viera ou sua mulher disse que ela estava para morrer e não falava com ninguém. E que ele como havia de dizer isso se ele e os seus tinham ajuda de a conquista da Paraiba e Rio Grande e Maranhão. E agora vinhão a este Pará a isso. E que tendo ha tantos anos pelos brancos servido com eles como se podia imaginar isso deles que não podia ser senão alguém falso testemunho de alguém não duvido pelo que vejo nesta terra e a deles. E no que toca a entrega-lo eu e manda-lo disse ele que não queria ir por mais que lho amoeste com boas palavras” (Salvador)
39.	Batatã	Paraiba Tabajara	Chefe	373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603 (Studart) 03: Um dos principais que acompanharam Pero Coelho em 1603 (Moreno)
40.	Bejiú	Guaramasió Rio Grande	Principal	44: levou 16 guerreiros para a Conquista do Maranhão (Figueira: 1608)
41.	Belchior da Rosa	Pernambuco	Chefe (Capitão, principal)	115-116: Morre no Ceará. Autoridade, oratória; enterramento com ritos cristãos (AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76)
42.	Bento Gerumicanga	Pará	Principal	Carta enviada ao Rei Dom João IV (Bettendorff)
43.	Bernardo	Jaguarari Pará		745: confronto corporal com outro indígena espião (Abbeville)
44.	Boí	Caranaíve Ilha Grande	Principal	194; (Abbeville)
45.	Boireapar	Curemaetá Cumá	Principal	201; (Bettendorff)
46.	Botirão	Uruatis Itapecuru Maranhão	Principal	78: Ordenou a morte dos padres Francisco Pires, Manuel Muniz e o irmão Velho e de um irmão, como vingança pelos padres terem acoitado uma índia;

				78: Foram-se um dia para o engenho com seu principal Botirão, armados de seus arcos e flechas, e sobre isso suas ibiraçangas, que são os paus com que quebram a cabeça; 79: Esfacelamento de crânio; cativaram alguns escravos; 321: tinha assassinado os padres, “dava com sua contínuas saídas grande moléstia aos moradores daquela capitania, e pouco havia que, depois de vir de lá de pregar à festa de São Gonçalo, confessar e comungar os irmãos da confraria, que tinham chegado... sobre a madrugada deram em Casa do Piritó-ó, a ele a sua mulher e mais uma filha que se não queria entregar, levando outra consigo para suas terras, donde depois foi resgatada pelos teremembez e vendida por eles aos brancos” 321: esfacelamento de crânio, chefe como guerreiro “Além disso, tinham quebrado a cabeça ao ermitão de S. João, da cidade de S. Luís, havendo de ter feito o mesmo a mim se lá estivera mais dias, porque estavam em guerra com os portugueses; (Moraes v.1) 235; 236; Esfacelamento de crânio. 322: trégua com os portugueses; mudança para a beira do Rio Itapecuru onde viviam seus antepassados; 324: Depois de encerradas as tréguas com os portugueses, os aruaquizes são mortos em guerras contra seus inimigos, morrendo também Botirão. (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)
47.	Cabelo de Velha	Cumã Pará	Irmão do chefe Pacamão	Participou do levante contra os portugueses; (Berredo) 129: Principal, entre os seus o de maior nome; tentou tomar a fortaleza da cidade, mas morreu ao ser atingido por um tiro; (Moraes v.1)
48.	Cábú	Aldeia dos Tupinambás ou do Anil Pará	Principal	318: Aldeia conhecida pelo nome do Principal, por ser o mais conhecido e trivial dali. (Abbeville)
49.	Cachorro Grande Ianuara-uaeté Januare-Avaetê Januare-etê Jagoara baete Jagoara baior	Eucatu, água boa; Ilha Grande do Maranhão	Principal;	164: Um dos principais da Ilha e grande amigo dos franceses. Foi enviado a Comá para estabelecer aliança; 167: Participou da implantação do estandarte da França; considerado um dos cinco principais abaixo de Japiáçu; casaco azul como bem de distinção social; 179: Organizou o julgamento de Japiáçu e foi favorável a sua condenação;

193: “Bom índio, grande amigo dos franceses”.
 (Évreux)
 33-34 Amigo dos franceses;
 142: Foi buscar um feiticeiro a pedido dos franceses;
 227: nove mulheres, filho batizado.
 (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)
 Chefe como guerreiro, oratória.
 Um dos principais cabeça do Motim contra os portugueses
 Andava induzindo motins e traição como sempre costumava fazer.
 Levava os principais e seus filhos para os matos e lá lhes fazia práticas secretas
 dando-lhes dádivas e fazendo-lhes muitas carícias.
 Mandou matar o principal Caeté Janduabosú;
 Discursava para os tupinambás aliados dos portugueses que estes iriam
 persegui-los nas aldeias e nas matas, cativando as mulheres e os filhos, que os
 fariam renunciar os nomes de seus avos e pais e desfazer o nome português;
 Destruíu duas armadas portuguesas;
 “Foi um dos principais cabeças do levantamento e andou pelas aldeias de Cumã
 e Caité consultando o dito levantamento, como foi público e notório;
 Preso e mantido em grilhões juntamente com Jaguaratinga por acusação de
 tramar um levante contra os portugueses e por tramar a morte do chefe
 Janduabosú, principal aliado dos portugueses no Pará;
 No mesmo combate que Jaguaratinga tentou matar o chefe aliado, os dois se
 separaram do restante das embarcações, supostamente, com o intento que matar
 os portugueses que seguiam em sua canoa;
 Principal origem do levantamento de Cumã, que matou os 37 portugueses do
 presídio;
 Deu uma camisa ao principal Amoco e discursou secretamente para os seus,
 visando convencê-lo a organizarem um motim contra os portugueses;
 Principal cabeça do levantamento do Maranhão, fez muitas idas às aldeias para
 discursar em favor da guerra contra os portugueses;
 Sequestrou uma índia da aldeia do Cardo.
 Quando saía da Ilha e passava por Tapuitapera era para ir até Cumã tramar o
 Levante;
 “há quatro anos sempre o dito Jaguara baite teve fama de inimigo e traidor da
 gente portuguesa e que disse por vezes [...] que enquanto fosse vivo havia de

				renovar como os seus antepassados haviam feito E que por uma morte havia de deixarem comendado a seus vassalos para que se não perdessem a fama e memória neles de haverem mortos brancos digo morto gente portuguesa e outro si disse ele testemunha que vira o dito Jaguoaara levar alguns principais e falar ao mato coisas que davam muita suspeita e que lhe dava dádivas como era público e notório desta companhia” Mandou um vassalo com outro da mesma nação avisar a aldeia que o capitão havia feito paz, para que eles fugissem que as pazes que os brancos lhes mandavam cometer eram falsas e que se não fiassem deles e assim o fez fugir a todos; fragmentação de aldeia; discurso; Quando ordenou que sua canoa desviasse do caminho das outras, disse que era ele que governava a armada e disse que as outras é que ia errado;
50.	Caí-açu	Tapuitapera Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197: Um entre os dois principais da aldeia
51.	Caiaeíve	Pacuripanã – Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
52.	Camaiuíá	Cacipuru Pará	Feiticeiro Pajé	(Bettendorff) 489: Morto pela tropa portuguesa, na busca que fizeram para capturar os responsáveis pela morte dos padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes; foi despedaçado por um terçado depois de tê-lo trespassado o principal Simão Ingaíba com duas flechas, por dizerem que ele é que tinha matado o padre Bernardo Gomes;
53.	Camarão	Rio Grande do Norte	Principal	(Moreno) 43: Aliado de Jerônimo de Albuquerque, marchava com seus comandados por terra no Ceará; 45: levou 30 flecheiros para Conquista do Maranhão; 48: Ao chegar no Ceará, pede licença para ficar nas terras de seu irmão Jacauná para se refazer da viagem por terra; (Berredo) 72: Conquista do Maranhão; Grande Camarão; 74: Foi visitar Jacaúna; (Moraes v.1) 86: Célebre e insigne. Dominava entre todos os maiores daquele sertão com mais autoridade e poder que os outros; prestou grande socorro contra os holandeses em Pernambuco;

				87: “Este chefe, que pela maior soberania se fazia mais respeitado no Rio Grande, onde tinha uma populosa aldeia, era por extremo afeiçoado ao venerável padre Francisco Pinto; 87: bens de distinção; chefe como guerreiro experiente; “Isso acabado, como era grande o respeito que entre todos os Principais daqueles sertões tinha conciliado este valoroso índio, assim pela valentia de seu braço como pela destreza na guerra, e grande número de vassalos com que tinha feito dos mais poderosos, entrou a dar leis, e a passar ordens como parece devia estar às do Maioral daquela aldeia. Tanto pode um valor com forças, e a tanto se sujeita um receio sem valentias”. 88: Mandou chamar os outros principais das aldeias para celebrarem o Padre Francisco Pinto; Capiron, choro para as pessoas de maior distinção. 88: Mandou edificar uma aldeia e um altar para marca o túmulo do padre Franc. Pinto. 90: batizado em 1612; bens e símbolos de distinção; “Saiu finalmente vestido de gala, precedido de um festial acompanhamento, levando consigo sua mulher e filhos de grande número de vassalos de o seguiam. 90-91: poligamia; casamento de Camarão; “No seguinte se celebrou o mtrimônio <i>in facie Ecclesiae</i> com uma das mulheres entre as mais escolheu para sua legítima consorte, despedindo de casa as mais e recebendo neste e nos mais dias muitos parabéns dos vizinhos e mais portugueses; nome de batismo: Don António Camarão.
54.	Canariá	Coanaru	Principal	(Bettendorff) 485: Esfacelamento de Crânio; Assassinou o padre António Pereira. Contou que, acompanhado de cinco outros, ele mesmo dera a primeira paulada na cabeça do Padre; 489: Condenado à morte; 489: “Foi Mateus dos Santos (cabo da fortaleza) intimidar de canoa a sentença de morte ao principal Canariá, e, rogado do mesmo capitão mor, ao padre Aluísio Conrado que aparecesse para o bastimos e boa morte. Para este fim foi trazido por uma corda pelo ínido Leandro, filho do principal Mandu, com os ferros em que tinha sido preso desde o princípio de sua prisão; 490: Batizado; 490: “estando à boca de uma peça de artilharia carregada de um bala grande e vinte e sete pequenas, morreu santamente, assistindo-lhe o padre e repetindo-lhe

				o santo nome de Jesus e Maria, até que disparada a peça, voou o corpo despedaçado pelos ares, e, como piamente se pode crer, a alma para o Céu”.
55.	Canuá-Mirim	Jeviree-a-pequena Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 194: Um dos dois principais da aldeia;
56.	Canuá-Uaçu	Jeviree – Juiret Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 194;
57.	Caparipe	Coanaru		(Bettendorff) 485: Ajudou o principal Canariá a assassinar o padre António Pereira e Bernardo Gomes;
58.	Capitão	Ilha Grande do Maranhão	Meio irmão do Principal Cachorro Grande; Pajé; Contra os franceses;	(Évreux) 33-34: Discurso; Pajé; Mobilizou os Tupinambá para saírem da Ilha. Movimento de Fragmentação da aldeia
59.	Caracantim de Caieté	Pará	Principal dos cabelos compridos	(Moreno) 88: Morreu afogado ao tentar fugir dos portugueses e tupinambás na batalha de Guaxenduba;
60.	Caragatajuba	Rio Grande Pará	Principal	(Figueira 1631) 175: chefe guerreiro; “vendo três canoas dos índios naturais, aliados com os holandeses, toma a espada na boca, lança-se a nado, e as foi alagando uma e uma. E saindo em terra, às flechadas matou muitos deles”; 175-176: “em outro encontro com os holandeses que lhe impediram às cutiladas, das quais todas se defendeu com uma rodela e com as mãos, ainda que com algumas cutiladas se meteu por baixo de uns paus e ramos, e se livrou deles”.
61.	Caragatim	Tabajara	Chefe	(Salvador) 373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603 (Studart) 03: Um dos principais que acompanharam Pero Coelho em 1603
62.	Caranguejo Branco	Ilha Grande	Principal	(Moreno) 77: Combateu os portugueses ao lado dos franceses; partiu em retirada quando os franceses ficaram sem pólvora;
63.	Carapeçu	Ceará Ibiapaba	Irmão do chefe Diabo Grande	(Figueira: 1608) 127-128: A mando de Diabo Grande e juntamente com outro irmão, Diabo Ligeiro, vai até a aldeia de Cobra Azul visitar Figueira; chefe como guerreiro;
64.	Caraquinguiara	Potiguar	Chefe	(Salvador) 373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603

				(Studart) 03: Um dos principais que acompanharam Pero Coelho em 1603
65.	Carauátá-Uare	Toroup – Touroupê Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 193: Um dos dois principais de Toroupê;
66.	Carauati	Ilha Grande	Principal	(Bettendorff) 225: estabeleceu relações com os padres jesuítas e desceu uma aldeia de trezentas pessoas de Ibiapaba para Ilha Grande.
67.	Cardo Grande	Paraíba	Chefe	(Salvador) 352: Ajudou os portugueses, em Rio Grande, na guerra contra os potiguar ajudados pelos franceses;
68.	Caripira; Fancisco depois de batizado	Rairi – Mearim; Escravo possivelmente em Eussauap	Tabajara Prisioneiro de Guerra	(Abbeville) 293: Incisões por todo (honra); 349: viajou para França; 362: Morre; vários nomes; 365: Adquirira outro nome após o batismo (Berredo) 64.
69.	Caruatapirã, Caruatá-Pirã Cardo Vermelho	Cumã	Principal	(Abbeville) 164: Responsável pela aliança com os Tupinambá da Ilha Grande e com os franceses. 165: Voltava de uma guerra sangrenta com 11 escravos de diversas nações; ofereceu escravos aos franceses. (Évreux) 145: Mostrou a d'Évreux o machado que os tremembés utilizaram para esfacelar o crânio de um tupinambá 253: Encarregado de sacrificar um “índio”, amarrado na boca de um canhão; prestígio após o ato; (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Teve uma índia sequestrada de sua aldeia pelo Cachorro Grande; Fazia parte do levante contra os portugueses; foi preso; Foi um dos principais cabeças do levante contra os portugueses; Foi visitado por Cachorro Grande; Foi executado, amarrado também na boca de um canhão, executado por Jaguar baité;
70.	Casimiro	Aracajus	Principal	(Bettendorff)

		Pará		366: Muito amigo dos padres; 383: teve dois parentes mortos e comidos por um onça; (Bettendorff)
71.	Catabuna	Aruaquizes Pará	Principal	265: Muito atrevido e guerreiro; ficou cego dos dois olhos e ficou desamparado; foi morto miseravelmente, sem batismo e a sangue frio pelos homens da tropa que “sobre ele tomaram vingança de parentes e amigos que aleivosamente tinham sido mortos pelo sertão”.
72.	Cauare	Tavapiap Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
73.	Cauim-aguê	Meureutieupê Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197;
74.	Chenambi	Tapuitapera	Filho mais velho do principal	(Évreux) 337-338: Foi mandado pelo pai para selar aliança com os padres franceses, prometeu continuar casado apenas uma vez para poder ser batizado.
75.	Cipoúna		Chefe	(Salvador) 552
76.	Cobra Azul Moissobuí	Ceará Próximo ao mar Ilha Grande	Chefe	(Figueira: 1608) 113: tentativa dos portugueses de que esse chefe fizesse as pazes com os índios de Ibiapaba; 126: Construiu uma “casinha” para receber Figueira e deu um pedaço de roça para ele plantar; 128: “Neste tempo que gastei em casa do Cobra Azul não me faltarão purgas e tragos bem amargosos”; “Este negro Cobra Azul é grande feiticeiro e valentão donde lhe nasce se ser soberbosíssimo e falar sempre com grande arrogância”; 130: pazes e novos desentendimentos com Figueira; 131: Depois de presentear Figueira, recusa-se a visita-lo alegando que o padre ainda não sabe falar bem a língua dos tupinambás; 134: Oratória; (Abbeville) 140: Batismo do filho
77.	Cobra Azul, o moço	Ceará Próximo ao mar	Filho de chefe	(Figueira: 1608) 132: “Este Cobra Azul tem um filho mancebo de 26 até 28 anos de boa índole, valente e benquisto, estimado entre os seus”; 132-133: Oratória; tenta fragmentar a aldeia para que acompanhem Figueira contra Cobra Azul;

				134: Filho de Cobra Azul intercede junto a Figueira pelo pai: “seu pai sempre tivera costume de falar áspero a todos, e que era costume dos grandes morubixabas para terem autoridade”.
78.	Conronron-Açu	Meuruti-Euve Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 195;
79.	Corá-Uaçu, Solá-Uaçu Maari-Uaçu	Eussauap Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dois quatro principais de Eussauap; Principal com vários nomes
80.	Cristovão	Pará Mutura	Principal	(Figueira 1631) 196: Pedras preciosas, bens de prestígios; casou-se; mancebo mui engraçado, e de bom natural. 197: Cristovão e os outros principais fizeram muita força para que o padre Figueira se detivesse mais tempo na aldeia.
81.	Cunhã-uaçu-teinhê	Ilha Grande	-	(Abbeville) 374: Mãe de garoto, Japuaí, enviado à França
82.	Diabo Grande Jeropariacu Jurupari (O Diabo)	Ceará Ibiapaba	Principal	(Figueira: 1608) 108: Mandou o irmão encontrar com os portugueses a caminho de sua aldeia; 109: Foi ao encontro dos portugueses quando faltava meia légua para chegarem na aldeia; recepção com festa e música; padres carregados nas redes; “todos a trazer as redes em que vínhamos como se ganhassem perdões”; 117: Deu uma roça de milho e outra da mandioca para os padres 119: pregação; dá título de alcaide para seu irmão, Diabo Ligeiro, em uma comemoração de ritos “cristãos” (missa); 119-120: Figueira utiliza-se da passagem do cometa Halley para convencer Diabo Grande a servir a Deus; 126: Contrariando outros principais, recusa-se a acompanhar o padre Figueira 126 Faz ritos em homenagem ao padre Francisco Pinto, misturando tradição cristã e tupinambá; 127: Após Figueira retornar à aldeia de Cobra Azul, Diabo Grande consegue convencer os outros chefes a não partirem com o padre; oratória; chefe como guerreiro; (Abbeville) 98-100: Faz resistência contra os Tupinambá de Pernambuco e o Português que os conduzia. (Évreux)

- 144: Aliado dos Portugueses, mas possivelmente romperia a aliança por ser filho de um francês
(Moreno)
- 35: Recusa-se a se reunir com Jerônimo de Albuquerque, enviando um de seus filhos;
- 51: Jerônimo de Albuquerque envia, de Jeruguagará, dois índios à Serra de Ibiapaba falar com Diabo Grande, para que viesse dar socorro aos portugueses, mas o chefe recusa;
- 51-52: “Contaram que, havendo-os convidado em dias passados a uma guerra com certos tapuias seus inimigos, que foram dois soldados daquele forte a dar-lhe ajuda, com a qual teve vitória; e comeu, e trouxe à sua terra quantidade de cativos. E como viu em sua casa, por pagar a boa companhia, quis também comer os soldados, e sem dúvida o fizera, se sua mulher, chamada Itabu, os não avisara.
- 52: Diabo Grande envia embaixada à Jerônimo de Albuquerque, informando que seria impossível participar e nem enviar guerreiros à Conquista do Maranhão porque, por falta de saúde de todo mundo da aldeia; teriam queimado a aldeia e saído para o campo até que o mal que lhes afligia se dissipasse;
(Salvador)
- 375: Guerreou com Pero Coelho e local fortificado; ofereceu paz caso os portugueses lhe entregassem dois dos seus, “e o petitório era de uns mulatos e mamelucos da Bahia, maiores diabos que o principal com quem andavam”;
- 376: Estabeleceu paz com Pero Coelho;
- 448: Ofereceu quatro índios para acompanhar Francisco Caldeia no socorro a Jerônimo de Albuquerque.
(Vieira)
- 88: Principal dos tabajaras, Taguaibunuçu, que quer dizer demônio grande [...] “não só algum demônio, se não grande demônio, pela grande força, grande astúcia, grande contumácia com que sempre trabalhou, e ainda hoje trabalha por impedir os frutos e progressos dela”
- 117: Após tentativa de fragmentação por parte dos padres, “O maior Principal, que tem grande sagacidade, respondeu diretamente a proposta desta maneira: ‘Se por sermos vassalos do Rei, querei que vamos para o Maranhão, estas terras também são do Rei: e se por sermos Cristãos, e filhos de Deus, Deus está em toda parte’.

				(Berredo) 49: Grande principal; não se submete-se ao Pedro Coelho, que se retira de Ibiapaba por falta de socorros; 50; 75;
83.	Diabo Ligeiro	Ceará Ibiapaba	Principal Irmão de Diabo Grande	(Figueira: 1608) 108: Foi receber os portugueses a caminho da aldeia; “disposto no falar grandioso e arrogante”; levou os portugueses e os índios da outra aldeia para Ibiapaba; 119: Bem de prestígio (vara); Diabo ligeiro transformado em Alcaide da aldeia de Ibiapaba. 127-128: A mando de Diabo Grande e juntamente com outro irmão, Carapécu, vai até a aldeia de Cobra Azul visitar Figueira; chefe como guerreiro
84.	Dogatoú	Pará	Principal	AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.15 Inimigo matador de brancos Teria convencido Bento Maciel Parente a atacar tupinambás aliados
85.	Dom Francisco	Tambapé Rio Grande	Principal Filho do chefe Bejiú	(Moreno) 44: levou 35 guerreiros para a Conquista do Maranhão
86.	Dom Jorge da Silva	Ibiapaba	Principal Filho do principal mais antigo	(Vieira) 132: após convida de visitar o governador do Maranhão, a nova foi rebebida com grande festa, e logo mandaram todos os Principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, [...] e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do Principal mais antigo, para que passasse ao reino a beijar a mão à Sua Magestade. 133: Partiu para Lisboa; 134: Começaram a dizer que Jorge não teria ido à Lisboa, mas sido afogado pelos portugueses; 135: D. Jorge retorna de Lisboa e vai para Ibiapaba com Vieira.
87.	Duarte Taiacanga	Tupinambá Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
88.	Esteva		Filha de Avará e Mairata	(Abbeville) 140 – Batizada
89.	Eunaiuãtin	Jeviree-a-pequena	Principal	(Abbeville) 194: Um dos dois principais da aldeia;
90.	Eva	Ilha Grande		(Moraes v.1) 395: Velha batizada. Chamada de Eva para lembrar que “com melhor fortuna conseguiu por graça do batismo o Paraíso, que a outra tinha perdido pela culpa”.

91.	Farinha Grossa	Tabajara - Mearin	Principal	(Évreux) 38-39: Homem valente na Guerra, alegre e muito inclinado ao cristianismo (Thion havia se desmembrado dessa aldeia)
92.	Felipe Cosme	Maracanã Pará	Piloto	(Bettendorff) 294: Um dos melhores pilotos daqueles tempos.
93.	Felipe Mequiguaçu	Paraíba	Principal	(Salvador) 384: batizado; bens de distinção (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)
94.	Felippe Pitangão Felipe Pitanga	Pernambuco Pará	Chefe	Confirma que Cachorro Grande vinha influenciando os tupinambá para fazerem levantamentos contra os portugueses; Revelou aos portugueses que Cachorro Grande havia lhe tentado convencer em se levantar contra os franceses; Confirmou que Cachorro Grande era um dos cabeças do levante do caité; Acudiu Janduabosú quando Jaguaratinga tentou matá-lo
95.	Francisco	Timboí Ilha Grande		(Abbeville) 132: Menino de três anos de idade, batizado
96.	Francisco Aratibá	Parabíba	Filho de Chefe; sobrinho de chefe	(Salvador) Filho de Pau Seco; Sobrinho de Zorobabé. Enviado à guerra pelo pai acabou morrendo em combate contra Milho Verde.
97.	Francisco de Sousa	Maracanã Pará	Principal Filho do principal Lopo de Souza Capaúba.	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) Foi a Lisboa requisitar hábito de cristo para o Pai e para um parente, Antonio. (Bettendorff) 102: sucedeu seu pai após a morte; 698;
98.	Francisco Moacaogaíba	Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
99.	Francisco Murereiba	Tabajara Ibiapapa		(Vieira) 96: “Confiado em deus”, levou as cartas para restabelecer relações entre tabajaras e portugueses e não deu mais resultado; 98: Francisco aparece com tupinambás da serra com os resultados das cartas;
100.	Francisco Roiz Pirarobirá	Pernambuco Pará	Chefe	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Confirma que Cachorro Grande vinha influenciando os tupinambá para fazerem levantamentos contra os portugueses; Informou que Cachorro Grande havia tentado convencê-lo de que os portugueses tomariam suas mulheres e destruiriam suas aldeias;

				Disse que o pai de Jaguar baeté havia destruído uma armada portuguesa que chegou ao Maranhão; Foi visto juntamente com um sobrinho com Cachorro Grande no mato. Cachorro grande portava uma espada e um escudo;
101.	Gonçalo	Paraíba Ibiapaba		(Salvador) 388: Acompanhou Pero Coelho na segunda tentativa de conquista Ibiapaba; todos demais índios o abandonaram, ficando apenas Gonçalo; 389.
102.	<i>Grand Bresil</i> Brasil	Um dos principais do Maranhão	Principal	(Évreux) 90: Queixa-se de tentarem prendê-lo igual fizeram com um intérprete francês, argumenta que já casou uma filha sua com um francês; (Moreno) 82: Principal da Ilha; na batalha contra os portugueses, estava na embarcação de La Ravardière; 112: Juntamente com Japiáçu e dois dos três tupinambás que foram à França (um morreu na batalha contra os portugueses), vestiam trajes franceses; “homens que para os índios são de grande entendimento”
103.	Gregório Gregório Mitagaia	Pernambuco Ussap, Ilha Grande	Tupinambá cristão, Genro do Principal; Principal Chefe apoia a Conquista da Ilha	(Évreux) 277: Casou com a filha do Principal de Ussap (Essauap) (Cardim) 162: Após grande seca em Pernambuco, foi para a cidade juntamente com tupinambás de várias aldeias, quando a seca terminou, Gregório permaneceu na cidade; deu um filho aos padres para receber educação cristã; 163: Bens de distinção social; “visitou por vezes o padre, vestido de damasco com passamanes d’ouro, e sua espada na cinta, pedindo-lhe com grande instância quisesse ir à sua aldeia e dar-lhe padres, que se queria batizar com todos os seus” (provavelmente foi batizado pois Cardim o nomeia apenas por Mitagaia; os franceses o chamam de Gregório, e Bettendorff o nome de Gregório Mitagaia) (Bettendorff) 47: Principal chefia da Ilha Grande do Maranhão após a Conquista dos portugueses; 48: Principal (homens velhos); Assiste a demarcação pública de terras dos padres da Companhia de Jesus

				55: Capacidade de Trabalho; Mandou seus vassalos edificar, juntamente com o Padre Luiz Figueira, o Colégio e ermida velha, que edificou a Nossa Senhora da Luz; (Moraes v.1) 137: criado de menino com os nossos padres, e de quem o Padre Figueira fazia a maior confiança por ser sujeito de prendas, e digno pela bondade do gênio de uma particular estimação, como principal e interessado no que dizia respeito ao serviço de Deus, e estabelecimento dos padres naquela ilha. 137: Doou terras aos padres jesuítas; (Barros) 98: Juntamente com Sebastião, era o Principal da Ilha Grande na época da invasão holandesa.
104.	Guacaziri	Aldeia Chipiri	Principal	(Bettendorff) 490;
105.	Guaraci	Bahia	Chefe	(Salvador) 345: acompanhou Gabriel Soares, servindo de guia. “Levava por guia um índio por nome Guaraci, que quer dizer sol, o qual também se lhe pôs e morreu no caminho, ficando de todo as minas obscuras até que Deus, verdadeiro sol, queira manifestá-las”.
106.	Guariavia		Principal	(Bettendorff) 488;
107.	Guaricupi		Principal	(Bettendorff) 488: Após a morte dos padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes, chegou com nove índios bem armados;
108.	Guaruximená	Coanaru		(Bettendorff) 485: Ajudou o principal Canariá a assassinar o padre Antônio Pereira e Bernardo Gomes;
109.	Guiraitapavá	Uatimbu	Filho de Uirapirã	(Moreno) 61: A mando de seu pai, e junto com seu irmão mais velho Ipecutingá, estabelece contatos com os portugueses.
110.	Henrique Albuquerque	Ilha Grande	Principal	(Barros) 98: Um dos principais da Ilha no tempo da invasão holandesa
111.	Ilha Grande	Potiguar Paraíba	Chefe Feiticeiro	(Salvador) 359: Depois de ser capturado por Jerônimo de Albuquerque acabou convencendo Pau Seco e Zorobabé a estabelecerem a paz

112.	Ibaité	Tupinambá Ilha Grande	Chefe	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D. 14) Chefe abaixo de Cachorro Grande, planeja mudar-se para outra aldeia pelo temor de levar também as culpas pelos levantes que Cachorro Grande vem fomentando.
113.	Inagarobuí	Coieup Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
114.	Inaiquerepé	Coanaru		(Bettendorff) 485: Ajudou o principal Canariá a assassinar o padre António Pereira e Bernardo Gomes;
115.	Iniaoba Jorge de Albuquerque	Paraíba	Chefe	(Salvador) 378: Chefe como guerreiro experiente; inversão dos valores
116.	Ipecutingá	Uatimbu	Filho de Uirapirã	(Moreno) 61: A mando de seu pai, e junto com seu irmão mais novo Guiraitapavá, estabelece contatos com os portugueses.
117.	Iria Nome de batismo	Pará Guamá		(ABN: 1904) 400: garota tupinambá batizada a pedido de Bento Maciel Parente
118.	Itabu	Ibiapaba	Mulher de Diabo Grande	(Moreno) 52: Teria avisado a soldados aliados de Diabo Grande para fugirem, pois ele iria os matar fingindo algum agravo.
119.	Itaiuuá, Itajuba <i>braço de ferro</i> Etajuba	Araçagi	Tradutor; Intérprete Principal	(Évreux) 90: Preso (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Principal da aldeia, teria se encontrado com Obututinga e com Cachorro Grande e esse tentava organizar o levante contra os portugueses (Vasconcellos) 161: Exemplo em armas e no cristianismo. Talvez não se tratam do mesmo tupinambá
120.	Itaoc-Mirim	Cumá – Cumã	Principal	(Abbeville) 199;
121.	Itá-onguá	Tapui-tininga Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 198;
122.	Itapari	Coanaru		(Bettendorff)

				487: Confessou, juntamente com Amapixaba, que penduraram o padre Antônio Pereira e Bernardo Gomes nus na casa do principal Macuragaia. 521: inimigo e depravado bárbaro; capturado e preso pelos portugueses; (Abbeville)
123.	Itapucu; Itapuiçã; Luís Maria depois de batizado	Ibiapaba	Filho de Uará-uaçu, principal Caietê	349: Um dos seis índios que viajaram para França (referência indireta) 357: Discursou para o Rei da França; 363: Depois de Caripira, era o mais velho dos cinco tupinambá que foram à França; Diálogo com Caripira quando este pedira o batismo; 372: Tinha mais de 10 nomes comemorativos das batalhas que venceu; guerreiro; discursos; tinha trinta e oito anos (Abbeville)
124.	Itapupuçã Itapucuçã	Uarapirã Ilha Grande	Principal	179: Foi chamado para o Julgamento de Japiáçu, mas não compareceu 192: Principal da aldeia (Bettendorff)
125.	Jacaré Capitão Jacaré	Pará	Capitão	177: Chefe como ancião; Aprendeu a ler e a escrever com os padres; tornando-se entre os mais autorizados velhos da aldeia; (Moreno)
126.	Jacaúna	Jaguaribe	Principal Irmão de Camarão	32: Principal daquelas gentes; Alianças com Martim Soares, chamado de filho pelo chefe; 33: Foi construída uma fortaleza e igreja nas proximidades, onde Jacauná mudou-se com sua aldeia; 48: pintura de jenipapo relacionada à guerra; ajudou a tomar um navio holandês (Berredo) 52: Aliança com Martim Soares Moreno; grande principal de Jaguaribe; (Bettendorff)
127.	Jacinto	Pará	Principal	333: Mudou com sua aldeia para as proximidades do mar, devido a quantidade de mariscos disponíveis, deixando a igreja dos padres vazias. (Abbeville)
128.	Jacupari Jacuparim Faisão Adunco	Maioba – Ilha Grande	Principal	147: Ancião, oratória, guerreiro experiente, modelo exemplar; 179: Defendeu que Japiáçu deveria ser punido por mandar assassinar uma de suas escravas pega em adultério; 195; (Évreux) 55: Fez a casa dos franceses 57: Construiu a casa dos padres; queria casar suas filhas com os franceses.

129.	Jacupen Ou Jacopém	Potiguar Canibaleiro	Principal	(Abbeville) 117-118: Jacopém, disse que no dia seguinte iria à mata cortar uma grande árvore para fazer a cruz a ser chantada em Junipará; que ele e seus filhos tomavam a cargo a feitura da mesma, sem auxílio de mais ninguém; o que fez de fato no dia seguinte; 140: Filho batizado 191: Primeiro dos quatro principais abaixo de Japiáçu em Junipará 340: Referência indireta à fragmentação dos Tupinambá que levou a aldeia de Jacupen a buscar a Terra Sem Mal. (Évreux) 339: Foi conduzido para Ilha pelo Senhor de La Ravardiere; cedeu um filho para os padres franceses.
130.	Jaguaratinga Jaguoara tingua Jaquitingua Jaguar Branco Cachorro Branco	Ilha Grande Pará	Genro de Cachorro Grande	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Cavaleiro de Jaguar Baeté; Chefe como guerreiro; Tentou matar Janduabosú a mando de Cachorro Grande; Preso e mantido em grilhões juntamente com Cachorro Grande por acusação de tramar um levante contra os portugueses e por tramar a morte do chefe Janduabosú, principal aliado dos portugueses no Pará.
131.	Jaguarcamo	Engaiba	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
132.	Jaguaretera Yagoaretera	Engaíba	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
133.	Januarã		Principal	(Évreux) 145: Teve um filho morto pelos tremembés
134.	Januaresic	Cumã	Principal Irmão de Cardo Vermelho	(Abbeville) 164: Temido pelas proezas na guerra
135.	Japiáçu	Junipará Ilha grande do Maranhão	Principal Principal da Confederação tupinambá	(Abbeville) 85-89: Primeiros contatos, discurso, chefe como ancião, oratória 91-92: Principal como ancião, poligamia 112: Principal como ancião; dom da fala Japiáçu: “Nunca empreendem coisa alguma importante sem consultá-lo” 128: Uso do casaco; primeiro a beijar a cruz; 137: Batizou os quatro filhos; 178-179: Manda assassinar uma escrava pega em adultério;

				180-182: Oratória, casaco como bem de distinção social, chefe como guerreiro experiente; 191: Maior morubixaba de toda a Ilha 315: Ancião são iguais em poderes; poder coercitivo dos costumes dos antepassados; 334: “Discurso” 342: Após a morte de filho do principal Timboú, pajé pediu que todos se lavassem para não contrair o mesmo mal. Japiáçu foi um dos primeiros a se lavar. (Évreux) 30: Repreendeu o “pajé” Capitão; 94: Referência à necessidade de consultar os anciãos; 95: Capaz de levar 50 mil homens para o combate; 143: Comandou o exército para dar guerra aos tremembés 284-285: Querela entre Japiáçu e o feiticeiro principal de Tapuitapera (Moreno) 112: Juntamente com Brasil e dois dos três tupinambás que foram à França (um morreu na batalha contra os portugueses), vestiam trajes franceses; “homens que para os índios são de grande entendimento” (Berredo) 60: Principal de Junipará; (Abbeville)
136.	Japuaí	Ilha Grande		374: Enviado a França e batizado com o nome de Luís de São João.
137.	Jeovantim	Maioba Ilha Grande	Principal	(Abbeville)
138.	Jere-Uçu	Euaíve Ilha Grande	Principal	195: Um dos principais de Maioba (Abbeville)
139.	Joane Maracoani	Pernambuco Pará	Chefe	189: Um dos principais de Euaíve (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)
140.	João Cureparé	Ilha do Irii Pará	Principal	Confirma que Cachorro Grande vinha influenciando os tupinambá para fazerem levantamentos contra os portugueses (Bettendorff)
141.	Jorge	Pindauná Rio Grande	Principal	378 Tendo tomado conselho com os maiores de sua sujeição... (Moreno)
142.	José Tabaraxi	Aldeia do Cumaru	Principal	44: levou 18 guerreiros para a Conquista do Maranhão (Bettendorff)

Pará				244: Casou-se (Abbeville)
143.	Juí (Carlos depois de Batizado)	Junipará Ilha Grande	Filho do Principal Japiáçu	102: Filho de Japiáçu, oferecido a Razilly como parte da formalização de alianças; troca de nome depois de batizado 122: Tinha 15 ou 16 anos 137, 139: Batizado (Berredo) 60
144.	Jura-Eutá-Uaçu	Aruipê Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
145.	Lagartixa Espalmada	Aldeia São Lourenço	Chefe	(Figueira: 1608) 136: Referência ao chefe, pintura corporal, arma de guerra, presença de petum; 137: Reunião dos principais, oratória, chefe como guerreiro; Figueira oferece uma foice para Lagartixa Espalmada;
146.	Lázaro Pinto Don Lázaro Pinto	-	Filho do principal Gregório Migtagoiaia	(Cardim) 162: Foi entregue, pelo pai, ao padre Luiz da Grã, e em breve tempo aprendeu a falar português, ajudar a missa, aprendeu a ler e contar (Bettendorff) 47: Sucedeu a chefia da Ilha Grande após o falecimento de Gregório Migtagoiaia, seu pai. (AHU_ACL_CU_009, Cx. 8, D. 835) Bens de distinção; Hábito de Cristo (Bettendorff)
147.	Leandro	Gurupá Pará	Filho do principal Mandu	489: “Foi Mateus dos Santos (cabo da fortaleza) intimar de canoa a sentença de morte ao principal Canariá, e, rogado do mesmo capitão mor, ao padre Aluísio Conrado que aparecesse para o bastimos e boa morte. Para este fim foi trazido por uma corda pelo índio Leandro, filho do principiá Mandu, com os ferros em que tinha sido preso desde o princípio de sua prisão.
148.	Lopo de Sousa Copaúba	Maracanã Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) Guerreiro Experiente; bens de prestígio. (AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV (AHU_ACL_CU_009, Cx. 6, D. 660) Sofreu devassa, juntamente com Mandu-u-açu, por ter capturado escravos no “sertão” em desconformidade com a lei régia do cativo

				Trazia sete “peças” em uma canoa (Bettendorff) 102; 212: Poligamia; Teria sido preso a pedido do Padre Antônio Vieira devido ao crime de amancebamento e “por outras coisas que fez”; (Bettendorff) 340; (BNL – Coleção Pombalina) 525: Chefe ancião; guerreiro experiente; bens de prestígio; capacidade de trabalho; é preso.
149.	Louis Coquet	Ecatu Ilha Grande	Filho do Principal Cachorro grande	(Évreux) 227: Filho de Ianuara-uaeté batizado
150.	Luíza	Timboí Ilha Grande		(Abbeville) 132: Menina de três anos de idade, batizada
151.	Luíza Alvares		Mulher de chefe	(Salvador) 178: Mulher de Caramuru, batizada.
152.	Macuragaia	Ilha de Camunixari	Principal	(Bettendorff) 482; 484: homem quieto e capaz de doutrina celestial; ausentou da ilha com seus vassalos quando percebeu tramavam matar os padres; 486: índio de bom natural e muito afeto aos padres;
153.	Macurapirá Mucurapirá Mucura Mutura	Pirari Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 12 guerreiros para a Conquista do Maranhão; 61: Principal, índio velho e de importância; foi à Ilha Grande com os tupinambás de Uatimbu para estabelecer alianças em benefício dos portugueses; (ABN: 1904) 162: Participou com Martim Soares Moreno na expedição enviada à Ilha Grande do Maranhão; 165: Informou aos portugueses que os franceses haviam descoberto a expedição; 166: prestou informações sobre toda logística e estrutura dos franceses na Ilha Grande; 169, 173: informou a Martim Soares Moreno que os tupinambás da Ilha Grande que haviam prometido paz estavam mentindo; 176: não era cristão, nem batizado, nem sabia a força de um juramento;

				177: Ao ser perguntado se antes da Jornada de Martim Soares Moreno, ele já havia estado na Ilha Grande, Mucura disse que sim, que havia sido capturado, mas que acabou fugindo por terra até chegar ao Ceará.
154.	Madalena	Tapajós Pará	Principal	(Bettendorff) 195: Poligamia; Convencidos pelo padre Bettendorff de deixar as muitas mulheres, os índios tapajós iam entregando as mancebas em um sítio grande do principal Madalena.
155.	Maichuare	Januacuare Cumá	Principal	(Abbeville) 199;
156.	Mairata		Provavelmente mulher de Avaráí	(Abbeville) 140: Batismo de uma filha
157.	Mamorini	Irurizes	Principal	(Bettendorff) 523: Chefe como aquele que tem várias mulheres; poligamia; vinha em uma canoa grande remada por quantidade de mulheres, trazendo um só índio criado seu consigo;
158.	Mandiaré	Ceará Possivelmente potiguar	Principal	(Figueira: 1608) 121: Sobrevivente de uma fragmentação de tupinambás que tentaram escapar dos portugueses, mas foram desmantelados por outros tupinambás e por franceses; comercializava com os franceses; deu informações sobre os tupinambás do Maranhão e do Amazonas; prometeu fixar aldeia junto dos portugueses; Necessidade de renomear (apelidar) os potiguares. (Possivelmente Momboré uaçu)
159.	Mandiocapuá Mandiocapuba Mão di oqua Puba	Joacocá Rio Grande Pacuriube Ilha Grande	Principal da nação Tabajara	(Moreno) 44: levou 16 guerreiros para a Conquista do Maranhão; 62: Chefe como guerreiro; conseguiu retomar a mulher e os filhos que haviam sido capturados pelos tupinambás da Ilha Grande; matou dois dos captores e rendeu o restante quase que sozinho; 72: Combateu os franceses ao lado de Campos Moreno (AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.30) Chefe como guerreiro experiente; organizou um motim contra os portugueses juntamente com os índios das aldeias de Moxibuba e Turu. Foi preso por Bento Maciel Parente. (AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79) Chefe como guerreiro, bens de prestígio e distinção hierárquica. Participou da conquista do Maranhão, levando uma aldeia. Havia sido oficializado pelo

				governador do Brasil como “principal” da aldeia. O governador do Maranhão escreve para requisitar outra provisão no mesmo sentido. (Salvador) 373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603 (Berredo) 81: recuperou a mulher e os filhos sequestrados pelos tupinambás da Ilha Grande; (Studart) 03: Um dos principais a acompanhar Pero Coelho na Expedição ao Ceará, em 1603; 04: Francisco Coelho de Carvalho fala com louvor de Mandioca Puba em carta dirigida ao Rei em 1624;
160.	Mandû Mandu-u-açu	Gurupá Pará	Principal	AHU_ACL_CU_009, Cx. 6, D. 660 Sofreu devassa, juntamente com lopo, por ter capturado escravos no “sertão” em desconformidade com a lei régia do cativo; Trazia sete “peças” em uma canoa (Bettendorff) 489: “Foi Mateus dos Santos (cabo da fortaleza) intimar de canoa a sentença de morte ao principal Canariá, e, rogado do mesmo capitão mor, ao padre Aluísio Conrado que aparecesse para o bastimos e boa morte. Para este fim foi trazido por uma corda pelo índio Leandro, filho do principal Mandu, com os ferros em que tinha sido preso desde o princípio de sua prisão. 761: Ancião, poligamia. Morre afogado.
161.	Maném Antônio depois de batizado	Próximo ao Rio Pará	Cabelo Comprido	(Abbeville) 349: Um dos seis índios que viajaram para França (referência indireta) 368-369: Foi à França, onde morreu
162.	Mangue	Paraíba	Chefe	(Salvador) 352: Ajudou os portugueses, em Rio Grande, na guerra contra os potiguar ajudados pelos franceses;
163.	Manoel Guapecumparu	Tupinambá Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
164.	Maracapu	Taevonajo Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
165.	Marcoiá Peró	Carnaupió	Principal	(Abbeville)

		Ilha Grande		102: Um dos maiores do lugar 131: Cerca de cem anos de idade 167: Participou da implantação do estandarte da França; considerado um dos cinco principais abaixo de Japiáçu; casaco azul como bem de distinção social; 182: Indício do mecanismo de atrair genros para compor alianças e aumentar a parentela, agora relacionado à atração de franceses; 189: Um dos dois chefes de Caraupió; 190: Habitantes de Pindotuve vivem em Caraupió sob a liderança de Marcoiá-Peró.
166.	Marcos da Costa	Maranhão	Principal	(AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 268) Participou da Guerra contra os Holandeses; Guerreiro Experiente; hábito de cristo; (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451) Pai do principal Antônio da Costa Marapirão
167.	Marcos Marigui	Ibatatã Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 22 guerreiros para a Conquista do Maranhão
168.	Maretin (depois chamado por Martins François)	Aldeia em Tapuitapera	Principal e feiticeiro	(Abbeville) 389-390: Um dos principais de Tapuitapera; poligamia; batismo; (Évreux) 239: Tinha três mulheres antes de ser batizado; recebeu novo nome de seu padrinho. 306: Após tentativa de fragmentação em Tapuitapera, os franceses ordena que os Tupinambá se aproximem de Martin François; 337: Encarregado de converter os filhos do principal de Tapuitapera (Bettendorff)
169.	Maria	Maranhão	Mulher de um principal	79: Tornada escrava pelo chefe Botirão, após o esfacelamento dos crânios dos padres; “entre os escravos, estava uma Maria a qual depois de ter sido no sertão mulher ou para melhor dizer manceba de um principal, voltou para o Maranhão, e vive ainda hoje na roça de Mamaiacu”.
170.	Maria	Ilha Grande	Filha de uma tupinambá	(Abbeville) 111 batizada
171.	Maria (nome de batismo)	Junipará, Ilha Grande	Filha mais nova de Japiáçu	(Abbeville) 139: Batizada (padrinho: Launay) (Berredo) 60

172.	Maria Moacara	Tapajós Pará	Mulher de chefe Principaleza	(Bettendorff) 195: Poligamia; Casou-se com Roque. Era Maria Moacara princesa, desde seus antepassados, de todos os Tapajós. 294 veio com os principais e cavaleiros, visitar-nos, mostrando-nos uma bela gola de seda toda, que o novo governador lhe tinha dado. Pedi aguardente fazer pazes com outros índios; 385: morta; principaleza; 400: Principaleza da Aldeia, foi consultada para tirar Manhangarapi, um antepassado morto e mirrado que os índios mantinham em adoração, mas temiam que os índios se amotinasse; 577: Recebe o padre Bettendorff; Signos de distinção; “Estava toda a sua corte sem roupa nenhum sobre si, e só ela tinha amarrada uma esteirinha larga de palmo e meio, tecida de folhas de palmeiras, fechada toda por cima e aberta com quatro portas arqueadas pelas quatro partes do mundo...”. 630: Assassinada juntamente com seus filhos pelos portugueses por causa da guerra com os caicaizes, vizinhos de Moacara;
173.	Mel Redondo	Ibiapapa	Principal	(Moreno) 31: Alianças com Pedro Coelho; tabajara; (Salvador) 376: Guerreou com Pero Coelho; e estabeleceu paz (Berredo) 49: Um dos principais chefes de Ibiapaba; “um dos principais potentados daquele paganismo”; Rende-se ao Pedro Coelho.
174.	Metarapuá Tembetá redondo	Itapari, Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 132: “Principal do lugar é um bom amigo dos franceses” 167: Participou da implantação do estandarte da França; um dos cinco principais abaixo de Japiaçu; casaco azul; 188: um dos principais. (Évreux) 36: Suspeito de traição contra os franceses ao estabelecer contatos com os portugueses; (ABN: 1904) 173: enviou um irmão para informar aos portugueses da expedição de Martim Soares Moreno que os franceses os haviam descobertos e que os tupinambá que haviam estabelecido contatos com eles pretendiam apenas entretê-los.

175.	Midinapá	Tremembé	Principal	(Bettendorff) 360: principal como guerreiro experiente; chefe como ancião; esfacelamento de crâneo
176.	Milho Verde	Ceará	Chefe	(Figueira: 1608) 113: Inimigo dos brancos e dos índios de Ibiapaba (Salvador) 384: Matou o filho de Pau Seco.
177.	Minaçu	Maripitanguá Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 7 guerreiros para a Conquista do Maranhão
178.	Momboré-uaçu	Eussauap	Principal	(Abbeville) 156-161: Questionou a aliança com os franceses em um discurso na casa grande. Ancião, dom da fala.
179.	Moutin	Coieupe Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos dois principais da aldeia Coieupe
180.	Natália	Aldeia Chipiri	Filha e Mulher de principal	(Bettendorff) 490: Filha de um dos maiores principais da nação maraunizes; casada com o principal Guacaziri, da aldeia Chipiri, mulher de idade, sisuda e discreta entre os seus e os brancos; Serviu de intérprete da confissão do principal Canariá e também de Amapixaba;
181.	Onda	Cumã Cumá	Principal	(Évreux) 349: Aliados dos franceses em Cumã; ofereceu um filho para os franceses cristianizar; Chefe ancião.
182.	Orucatu	Pará Engaíba	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
183.	Pacamão	Cumã	Pajé e principal chefia da província	(Évreux) 299: Exercia domínio sobre as aldeias de Cumã. 321: “Quem não o conhece não faria caso dele. Porém é o maior e o mais graduado de todos os principais do Maranhão, especialmente na província de Cumã. Goza entre eles de tal poder, que somente com sua palavra tem movido todos os habitantes, e é extremamente temido”. 321: Dom da fala, atributos que acompanham o discurso, chefe como exemplo. (Bento Maciel Parente: 1618) Bens de prestígio; chefe como guerreiro. “Pacamo negro principal ao qual tomaram duas mulheres a força e contra sua vontade [...] e uma espada e um venábulo pelo qual se arruinou o dito principal e lhe dera o pago se eles com

				diligência lhe não fugiram por mar fazendo daquela viagem os dois irmãos nas mais aldeias da conquista muitos insultos como eram tomar os escravos, pedras verdes, criações e outras coisas ao pobre gentio no que se sentiram tão agravados destas e d'outras muitas que lhe tinham feito espancando-os e tiranizando-os em tudo em breve se levantaram matando toda gente que no presídio de Cumã estava". (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) Bens de prestígio; Mathias de Albuquerque toma a espada, venablo e algumas pessoas cativas e alguns negros tupinambás que eram alguns principais de Cumã. AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.9 Guerreiro Experiente; cabeça do levante (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Um dos cabeças do levante, preso no rio Guamá. Pacamão revela que havia planejado o levante com Cachorro Grande; Pacamão informa que Cachorro Grande iria trazer portugueses da Ilha para que Cabelo de Velha, seu irmão, e Cardo Vermelho fosse destruindo;
184.	Pacuarabeu	Junipará Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 191: Um dos quatro principais abaixo de Japiáçu em Junipará
185.	Pantaleão		Sargento Mor	(Bettendorff) 384: Ajudava, como Sargento Mor, o descimento dos indígenas de Urubuquara; o qual ia ao sertão praticando os seus parentes;
186.	Patacu	Aldeia do Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 20 guerreiros para a Conquista do Maranhão
187.	Patuá	Carnaupió Ilha Grande	Filho do principal Avapirã Neto de principal Marcoiá Peró	(Abbeville) 102: Neto de Marcoiá Peró, oferecido como parte da formalização de alianças; foi a França onde morreu; troca de nome depois de batizado; 131: Sobrinho de Marcoiá Peró 349: Um dos seis índios que viajaram para França (referência indireta) 367: Morre na França
188.	Paulo Guacuramondoca	Guaramiranga Pará	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV
189.	Pau-Seco Uirapive	Joacocá Rio Grande Potiguar	Principal	(Abbeville)

				34: Mantinha alianças com Riffault. “Esse índio passava a gozar de grande autoridade entre os seus. Com seu valoroso apoio e o de um verdadeiro exército de selvagens” (Moreno) 44: levou 22 guerreiros para a Conquista do Maranhão (Salvador) 359: Fez pazes com Jerônimo de Albuquerque depois que ele soltou o feiticeiro Ilha Grande; 384: Teve um filho morto na guerra contra Milho Verde; (Moraes v.2) 519: Gentil poderoso (possuía mais de 3 mil índios em sua aldeia); 521: principal gentil de todo sertão.
190.	Pedra Verde	Paraíba	Chefe	352: Ajudou os portugueses, em Rio Grande, na guerra contra os potiguar ajudados pelos franceses; (Abbeville)
191.	Pedro 1	Ilha Grande	Filho do Chefe Cobra Azul	140: Batizado (Abbeville)
192.	Pedro 2	Provavelmente Junipará	Filho de uma Tapuia	140: Batizado (Abbeville)
193.	Pedro 3	Pernambuco Ceará Potiguar		(Moraes v.1) 42: Tentou defender a vida do padre Francisco Pinto; (Salvador)
194.	Pedro Cangatã	Paraíba Tabajara	Língua Intérprete	373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603. (Studart) Acompanhou a expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603. (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)
195.	Pedro Correia	Ilha Grande	Filho de Principal	Antônio Vieira diz que Alexandre Souza, sobrinho de chefe, não pode ser chefe de aldeia porque Pedro Correia é filho do Chefe e, por isso, legítimo sucessor. (Bettendorff)
196.	Pero	Maréu Itapecuru	Principal	514: permaneceu na aldeia com os seus, após um descimento incentivado pelos jesuítas; (Bettendorff)
197.	Perouaçu	Ilha do Sol Pará	Principal	332: “A ocasião ou causa desta mudança foi a seguinte. Como quer que o governador Pero César de Meneses vinha empenhado pelas fábricas de

				engenhos de anil, e tinha tido mau sucesso com a de Coti, em Maranhão, mandou fazer outra sobre um riacho de água, para cima da aldeia da Ilha do Sol, no curral de bois que serviam as obras da mesma aldeia, de que enfadados os índios se foram mudando com os seu principal, Perouaçu, para um igarapé”.
198.	PIRAIUUA Pirajuva Pirajivá Pirá-Jivá Braço de Peixe	Potiguar – Rio Grande Touroiepep Ilha grande do Maranhão	Principal	(Knivet) 268: Chefe como guerreiro; rei dos canibais; mandou embaixadores para Mascarenhas, para ajustar a paz; prometeu obediência aos portugueses e prometeu se batizar, caso Mascarenhas restituisse os prisioneiros e permitissem os tupinambás viverem como homens livres; (Abbeville) 163: Foi enviado a Tapuitapera para estabelecer aliança com os franceses e os Tupinambá da Ilha; 167: Participou da implantação do estandarte da França; considerado um dos cinco principais abaixo de Japiáçu; casaco azul como bem de distinção social; 179: Evitou que os pedaços do corpo de uma escrava de Japiáçu continuasse a ser distribuído; organizou o julgamento de Japiáçu e foi favorável a sua condenação 191: Um dos dois principais de Toriepep; (Évreux) 30: Repreendeu o pajé Capitão; (Salvador) 337: Levou seus guerreiros para ajudar os portugueses na guerra contra os potiguares ajudados pelos franceses na Paraíba 352: Ajudou os portugueses, em Rio Grande, na guerra contra os potiguar ajudados pelos franceses; 354: Forneceu mão de obra para construção de um forte no Rio Grande (Vasconcellos) 121: Exemplo como guerreiro e como cristão; (Barros)
199.	Piyé	Mamaynazes	Principal	284: Oratória. Dom da Fala. Um dos principais, em cujo entendimento arraiava mais luz, e se divisava discrição. (Salvador)
200.	Porquinho Manuel	Paraíba	Chefe	243: ofereceu gente para ajudar em uma entrada pelo sertão; inimigo da aldeia do chefe Seta 336: Catequizado

				(Salvador 2) Capacidade de trabalho; Bens de prestígio; “Sebastião Álvares ao rio de S. Francisco com oficiais, e tudo o mais necessário para fazer uma embarcação em que por ele navegassem em descobrir algumas minas, e para isso escreveu a um grande principal do sertão chamado Porquinho, que o ajudasse com gente, e tudo o mais que pudesse; ele mandou um vestido de escarlata, e uma vara de meirinho para trazer na mão”
201.	Quatiara-Uçu Cuatiara-Uçu	<i>Tapi Tuçu</i> Tapiruçu, <i>Taperuçu</i> – Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 161; 193
202.	Roque		Principal	(Bettendorff) 195: poligamia; casou-se com Maria Moacara
203.	Ruronbeuve	Pindotive Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 198;
204.	Sebastião Sebastian Sebastião Juçacaba	Não mencionado Junipará depois de casado	-	(Abbeville) 118: participa da primeira doutrinação na aldeia de Junipará, como interprete 131: Fica em Junipará para doutrinar os Tupinambá 141: Casa-se com Ana, filha mais velha de Japiáçu (Évreux) 277: Casado com a filha de Japiáçu; (ABN: 1904) 175, 178: Um dos tupinambá da Ilha que foram a bordo da barca de Martim Soares Moreno e informou que os franceses sabiam de sua presença na Ilha Grande; 179: informou que recebeu o nome de Sebastião dos franceses; saiu da Ilha junto com Martim Soares Moreno; (Berredo) 59: Deixado na aldeia de Junipará para explicar os mistérios da fé. 60: casa-se com a filha mais velha de Japiáçu, Ana. (Barros) 98: Principal da Ilha na época da invasão holandesa (Vieira)
205.	Sem nome	Ibiapaba	Principal	99: Maioral acompanhava Francisco e trazia cartas de todos os principais da Serra em resposta as cartas enviadas pelos portugueses; cartas como atributo do discurso; bens de prestígio;

206.	Sem nome	Ibiapaba	Principal	(Vieira) 121: Chamou um índio para beber, mas o índio disse que iria se confessar com os padres. Então o principal disse que seu único deus era o vinho, que o sustentava todos os dias.
207.	Sem Nome	Ibiapaba	Principal	(Vieira) 117: Após padres tentarem fragmentar a aldeia, Diabo Grande chama um conselho de anciãos e decidem matar os padres, porém, um principal passou a informações para os padres.
208.	Sem nome	Ibiapaba	Irmão do maior principal	(Vieira) 138: Virou “braço do padre”, encarregado de obrigar todos a irem à igreja, e cumprirem com outras obrigações cristãs, e os castigar e apenar. Semelhança com Diabo ligeiro transformado em Alcaide por Francisco Pinto.
209.	Sem nome	Tapajós	Índia do sangue dos principais	(Bettendorff) 384: Tinha vindo para os tapajós Sebastião Teixeira, o qual, expulsado da Companhia de Jesus, casara com uma índia do sangue dos principais, com expectativa de parecer com o principalado, por ser morta a pricipaleza Maria Moacara, e ser sua mulher parenta sua muito chegada. Foram expulsos, ele e a mulher, da aldeia.
210.	Sem nome	Urubuquara Pará	Principal	(Bettendorff) 384: Mau índio e de mau vida. Faltou a missa e ficou bebendo com outros. Quando soube que Bettendorff iria repreendê-lo, foi ao se encontro com os “paus de matar”
211.	Sem nome	Maraunizes	Principal	(Bettendorff) 490: Um dos maiores principais da nação maraunizes; Pai da intérprete Natália, que traduziu a confissão do principal Canariá, condenado à morte por assassinar o padre Antônio Pereira.
212.	Sem nome	Tremembé	Principal	(Betrtendorff) 361: apresentou à tropa portuguesa o filho de Botirão, que tinha assassinado os padres em Itapecuru
213.	Sem nome	Uruati Itapecuru	Filho do chefe Botirão	(Bettendorff) 361: Tornado escravo por causa das mortes dos padres pelas mãos de Botirão
214.	Sem Nome	Tupi	Casado com filha do Principal Botirão	(Bettendorff) 322: Chefe como guerreiro. Encarregado de fazer as pazes com Botirão. “Mancebo que tinha sido batizado pelo padre Pero Poderoso, e sido seu moço na residência de S. Francisco Xavier da serra de Ibiapaba, por ser este o mais

				valente de todos e casado com uma filha do principal. Esperou ocasião para falar com Botirão e os demais principais para poderem viver em paz em Itapecuru, terra de seus antepassados; Ficou acertado que Agostinho ou Ambrósio, como chamavam seu capitão da guerra, iria a São Luís tratar a paz com Bettendorff.
215.	Sem Nome	Tremembé	Principal	(Bettendorff) 359: ao ouvir Bettendorff falar sobre o céu, disse: “céu não presta, só a terra sim, esta é boa”. Morto; Culto.
216.	Sem nome	Aldeia tupi dos taconhapés	Principal	(Bettendorff) 313: Vai ao encontro do Padre Poderoso e do Irmão Ribeiro e os recebe com muita festa.
217.	Sem nome	Aldeia tupi dos taconhapés	Principal da aldeia	(Bettendorff) 313: Vai ao encontro do Padre Poderoso e do Irmão Ribeiro e os recebe com muita festa; Recebe ao padre com seus vassalos, faz a cerimônia da hospedagem, arma duas redes para os padres; 314: Chefe como exemplo; Ao levantar a aurora o principal da aldeia vai para o terreiro e o limpa da noite anterior, “e fazia com isso coisa de seu cargo e digna de sua pessoa”; 315: lidera o descimento de parte os índios
218.	Sem nome (F...)	Tupinambá	Principal	(Bettendorff) 315: Bettendorff envia o principal à aldeia dos tacanhapés, levando com ele um barrete em nome do padre, para animar os outros indígenas a descenderem para perto dos padres jesuítas.
219.	Sem nome	Aruaquizes	Índia velha	(Bettendorff) 313: Vai ao encontro do Padre Poderoso e do Irmão Ribeiro e os recebe com muita festa; Recebe ao padre com seus vassalos, faz a cerimônia da hospedagem, arma duas redes para os padres; 314: Chefe como exemplo; Ao levantar a aurora o principal da aldeia vai para o terreiro e o limpa da noite anterior, “e fazia com isso coisa de seu cargo e digna de sua pessoa”; 315: lidera o descimento de parte os índios
220.	Sem Nome	Tibiri Ilha Grande	Meirinho	(Bettendorff) 330: Encarregado pela Câmara ao ponto não de principal, mas de meirinho.
221.	Sem nome	Murtura Pará	Principal	(Bettendorff)

				250: Chefia como posto; Principal muito autorizado; Bens de prestígio; “Fomos defronte à casa de um principal muito autorizado, assim pelo posto como pela muita lealdade, a quem sem embargo disso tinha maltratado o Capitão João de Souto, que governava a aldeia, quebrando-lhe até o pau de principal sobre as costas [...]” 250: “fez o principal as suas queixas, mostrando-lhe o bastão”; o capitão Souto foi desterrado para a Capitania do Gurupá”.
222.	Sem nome	Tabpinimá Pará	Principal	(Moraes v.1) 204: Chefe de aldeia muito populosa; Estabeleceu alianças com o padre Figueira 205: Mandou construir uma igreja no centro da aldeia (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)
223.	Sem nome	Cumã	Mulher de Amaro	Mulher de Amaro confirmou que era verdade o que ele dizia, a partir de uma carta encontrada, que os portugueses iriam escravizar todos os tupinambá
224.	Sem nome	Ilha Grande	Pai do chefe Jaguar baeté	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Teria destruído uma armada portuguesa desembarcada no Maranhão
225.	Sem Nome	Junipará – Ilha Grande	Mulher do Principal	(Abbeville) 149: Indício de especificidade dos principais, no caso, de Japiáçu: não ser atraído para a casa do “Sogro” após matrimônio.
226.	SEM NOME	Acima do Rio Amazonas	Principal	(Évreux) 28-29: Estabeleceu alianças com franceses.
227.	Sem nome	Capturado pelos tupinambá de Cumã, escravo de D Évreux	Escravo Filho de um Principal	(Évreux) 53: Lamentava não ser comido pelos inimigos como acontecera com seus pais.
228.	Sem nome	Ilha Grande	Esposa de chefe	(Moreno) 82: Ao ser capturada pelos portugueses e tupinambás após a guerra contra os franceses e tupinambás da Ilha Grande, inventou que era escrava de um chefe para não ser morta, depois contou a verdade e como os ânimos já haviam esfriado, foi restituída ao marido;
229.	Sem nome	Ceará Ibiapaba	Irmão do principal Diabo Grande	(Figueira: 1608) 109: Foi ao encontro dos portugueses, a pedido de Diabo Grande, para carregá-los em redes.
230.	Sem nome	Ceará Ibiapaba	Mulher do principal Diabo Ligeiro	(Figueira: 1608) 109: foi ao encontro dos portugueses com alimentos;
231.	Sem nome	Ilha Grande	Principal	(Moreno)

				62: Havia capturado a mulher e os filhos de Mandiocapuá, sendo porém poupado por ter intercedido diante dos captores em favor da mulher; 63: Revela segredos da Ilha Grande e dos Franceses (Berredo) 80-81; (Moreno)
232.	Sem nome	Joacocá Rio Grande	Mulher de Principal Mulher de Mandiocapuá	62: Havia sido capturada pelos tupinambás da Ilha Grande, juntamente com os filhos; ao ser resgatada intercede em benefício do principal de seus captores; (Moreno)
233.	Sem nome	Paranaçu Rio Grande	Principal	44: levou 14 guerreiros para a Conquista do Maranhão (Abbeville)
234.	Sem nome	Ibiapaba	Filho do principal Diabo Grande	100: Filho de Jeropariçu (Jurupari), assassinou, com flecha, o personagem português que conduzia os Tupinambá desde Pernambuco (Moreno)
235.	Sem nome	Ibiapaba	Filho do principal Diabo Grande	35: Após recusa de Diabo Grande, é enviado para confirmar alianças com Jerônimo de Albuquerque (ABN: 1904)
236.	Sem nome	Iguarassu Pernambuco Ilha Grande	Principal	333: Idade avançada; batismo. “Ao parecer, tem mais de cem anos; este afirma haver pedido nas suas doenças a Deus lhe trouxesse padres que o batizassem, agora diz morrerá contente e seguro”. (Moraes v. 1) 82.
237.	Sem Nome		Criado, Escravo	(Figueira: 1608) 129: Cuidava das coisas pessoais e do próprio padre Figueira; (Figueira: 1608)
238.	Sem nome	Ceará Próximo ao mar	Feiticeiro Sobrinho de Cobra Azul	134: Tentou desestimular Figueira de fragmentar a aldeia de Cobra Azul. (Figueira: 1608)
239.	Sem nome	Ceará Acampamento a 25 léguas além do rio Jagoaribe	Chefe	135: Visita de um velho, possível chefe, que se desculpa por não vir antes falar com o padre; Figueira os convida para irem junto, mas o velho diz que Jerônimo de Albuquerque já havia garantido que eles não precisariam sair da terra de seus antepassados pois os portugueses construiriam uma igreja lá.
240.	Sem Nome	Aldeia São Lourenço	Chefe Principalete	137 Reclama com o padre Figueira pela foice dada ao Lagartixa Espalmada;
241.	Sem nome	Ibiapaba	Filho de chefe	(Figueira: 1608)

				126: Enviado para aldeia do Cobra Azul como garantia de que seus pais, chefes de Ibiapaba, iriam partir com Figueira; (Figueira: 1608)
242.	Sem nome	Ibiapaba	Filho de chefe	126: Enviado para aldeia do Cobra Azul como garantia de que seus pais, chefes de Ibiapaba, iriam partir com Figueira; (Figueira: 1608)
243.	Sem nome	Ceará	Chefe	114: Discurso, oratória; “quando nos dizia, provocava os mesmos efeitos”, ganhou um espelho e um machado dos padres; (Figueira: 1608)
244.	Sem Nome	Ibiapaba, Ceará	Principal	116: por julgar-se imortal, dizia que a única coisa dos cristãos que lhe desagradava era a morte e o inferno (Évreux)
245.	Sem nome Cabelo Comprido	400 ou 500 léguas a oeste da Ilha Grande	Principal (Rei)	147: Enviou uma comitiva para estabelecer contato com os franceses (Évreux)
246.	Sem nome Cabelo comprido	400 ou 500 léguas a oeste da Ilha Grande	Principal	147: Foi até a Ilha estabelecer alianças com os franceses a mando de seu “rei” (Évreux)
247.	Sem nome	Não mencionada, possivelmente na Ilha Grande	Principal	226-227: Discurso, sobre o matrimônio com mulher francesa, gestual que acompanha o discurso. (Évreux)
248.	Sem nome	Mearim; uma das aldeias aliadas a Thion	Pajé e Principal Tabajara	283-284: Resistia à aliança entre os Tupinambá do Mearim e os Tupinambá da Ilha Grande e Franceses 287-288; Tentativa de fragmentação e resistência a aliança; (Évreux)
249.	Sem nome	Mearim; uma das aldeias aliadas a Farinha Molhada	(Pagiaçu) Pajé e Principal Tabajara	292: Orientou os seus para que vestissem roupas francesas com o intuito de convencer os tabajaras aliados a Thion a se entregarem (Évreux)
250.	Sem nome	Aldeia situada no caminho de volta do Pará	Chefe	294: Guardou um relógio esperando que nele houvesse um espírito (Figueira: 1608)
251.	Sem nome	35 léguas de Jaguaribe, Ceará	-	103: Índio morto por picada de cobra; confessou-se antes de morrer, e foi enterrado com ritos e sepultura cristãos. (Figueira: 1608)
252.	Sem nome	Aldeia de Ibiapaba	Principal	106: Recebeu Figueira nas proximidades da aldeia com alimentos para ajudar o restante do caminho; índias queriam chorar a chegada, como de costume, mas Francisco Pinto recusou.

253.	Sem nome	Aldeia de Ibiapaba	Principal	(Figueira: 1608) 107: Principal reclama de dor de cabeça e pede para ser batizado.
254.	Sem nome	Tapuitapera	-	(Évreux) 306: Tentou fragmentar a aldeia atacando o Cristianismo; Oratória.
255.	Sem nome	Tapuitapera	Principal de toda província, Pajé	(Évreux) 333: Aliado dos franceses; chefe como modelo exemplar.
256.	Sem nome	Jaguaribe	Filho do chefe Jacauná	(Moreno) 48: filho de 18 anos; vai para conquista do Maranhão com 20 flecheiros;
257.	Sem nome	Tapuitapera	Intérprete	(Évreux) 337: Seduziu os filhos do principal de Tapuitapera a abandonar o cristianismo
258.	Sem nome	Tapuitapera	Filho do principal	337: Foi convertido por Martin François
259.	Sem nome	Tapuitapera	Filho do principal	(Évreux) 337: Foi convertido por Martin François
260.	Sem nome	Potiguar – canibaleiro	Feiticeiro	(Abbeville) 343: Referência indireta ao pajé que conduziu os potiguares á busca da Terra sem mal. (Évreux) 340: Convenceu a tribo de Jacupen (ou Jacopem) a buscar a “terra sem mal”
261.	Sem nome	Urobotin	Principal	(Évreux) 345: Aliado dos franceses; veio oferecer os filhos para os franceses cristianizar.
262.	Sem Nome Irmão de Chefe	Itapari Ilha Grande	Irmão do chefe Metarapuá	(ABN: 1904) 173: A mando de seu irmão, informou aos portugueses da expedição de Martim Soares Moreno que os franceses os haviam descobertos e que os tupinambá que haviam estabelecido contato com eles pretendiam apenas entretê-los;
263.	Sem nome Escravo	Timboí (cabelo comprido)	Escravo do principal	(Abbeville) 133: Foi avisar o principal da morte de um dos seus filhos que fora enviado para um pajé curá-lo.
264.	Sem nome	Ilha Grande	Principal	(Moreno) 81: Se rende aos portugueses após a derrota em Guaxembuba; “declarou o grande medo que havia em todos os fugidos e escapados da batalha, e a grande tristeza que havia pelos mortos e perda de armas e canoas”.
265.	Sem nome	Ilha Grande, provavelmente	-	(Évreux) 150-153: Índio sacrificado por Cardo Vermelho, provavelmente, por manter relações homossexuais; Batismo como salvação da alma.

				390: Batismo com porta de acesso ao paraíso. (Vieira)
266.	Sem nome	Tremembé	Velha	101: Por ter sido bem tratada pelos padres, avisou que a expedição para Ibiapaba sofreria uma emboscada dos mesmos tremembés, a comando de Tatuauçu, que lhes ofereceram peixe.
267.	Seta	Paraíba	Chefe	(Salvador) 243: ofereceu gente para ajudar em uma entrada pelo sertão; inimigo da aldeia do chefe Porquinho
268.	Simão Don Simão	Ibiapaba	Principal	(Bettendorff) 142: Oratória, poligamia, bens de prestígio; 225: Guerra, oratória
269.	Simão Ingaíba		Principal	(Bettendorff) 489: Assassinou o Pajé que havia matado o padre Bernardo Gomes.
270.	Sorobi	Bahia	Chefe	(Salvador) 229.
271.	Sotinga	Pará Guamá	Chefe, Principal	(ABN: 1904) 400: Principal da última aldeia do Guamá, primeira conquistada por Bento Maciel Parente depois do território Caeté. 400: Disse que Tupam levou uma filha por não querer batizá-la.
272.	Suaçu Suaçu-Açã	Timboí Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 133: Cerca de 100 anos de idade; 152: Pediu para ser batizado; 179: Foi chamado para o Julgamento de Japiaçu, mas não compareceu; 188: Um dos dois principais da aldeia;
273.	Suaçu-caê	Urubutin-enguave Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 198;
274.	Suaçu-ceê	Jeneupá-eupê Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197: Um entre os dois principais da aldeia
275.	Su-assuac	Coieup – Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 149-154: Principal, pai da mulher de Japiaçu, ancião, oratória.
276.	Sucupira		Chefe	(Salvador) 353:
277.	Taiaçu	Eussauap Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos quatro principais de Eussauap;

278.	Taicuju	Januaré (Cão fedorento) Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 191: Um dos dois principais de Januaré
279.	Tajapuã	Pacuri-Euve Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 195;
280.	Tamanduaí	Aruipê; Cumá	Principal	(Abbeville) 200;
281.	Tamano Pedra morta	Araçuí-Jeuve Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 190;
282.	Tambor	Tambaçuramá Rio Grande	Principal	(Moreno) 44: levou 24 guerreiros para a Conquista do Maranhão
283.	Tangará	Ilha Grande	-	(Abbeville) 374: Pai de garoto, Japuaí, enviado á França
284.	Tapire-Evire	Eussauap Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos quatro principais de Eussauap;
285.	Tata-Uaçu ²⁹⁹	Junipará Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 191: Um dos quatro principais abaixo de Japiáçu em Junipará
286.	Tatuguaçu	Tremenbé	Principal	(Vieira) 101: Ofereceu peixes à expedição que ia do Maranhão para Serra de Ibiapaba; iria liderar um assalto à expedição à noite. Mas os padres desconfiaram e foram embora, depois uma velha daquela nação, que foi bem tratada por eles, revelou a trama.
287.	Tatu-Uaçu	Eussauap Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dois quatro principais de Eussauap (Moreno) 77: Combateu os portugueses ao lado dos franceses; partiu em retirada quando os franceses ficaram sem pólvora;
288.	Tave Avaetê	Januarem, Ilha Grande	Mulher	(Abbeville) 111: Levou a filha, depois chamada por Maria, para ser batizada
289.	Tavira	Paraíba	Principal	(Salvador) 356: Guerreiro Experiente; “com só 14 companheiros, que consigo levava, matou mais de 30 espias dos inimigos sem ficar um só, que levasse recado, e assim os nossos subitamente na cerca deram ao

²⁹⁹ Utilizou-se Tata (grafado no original) para não confundir com Tatu (tradução), nome que se repetiria no principal de Eussauap: Tatu-uaçu.

				meio-dia, e contudo pelejaram mais de duas horas sem a poderem entrar, exceto o Tavira, que temerariamente trepando por dia se lançou dentro com uma espada, e rodela, e nomeando-se começou a matar, e ferir os inimigos, até lhe quebrar a espada, e ficar com só a rodela, tomando nela as flechas, o que visto pelo capitão Rui de Aveiro, e Bento da Rocha, seu soldado, tiraram por uma seteira duas arcabuzadas, com que os inimigos se afastaram, e lhe deram lugar de tornar a subir pela cerca, e sair-se dela com tanta ligeireza como se fora um pássaro; e com este, e outros semelhantes feitos tanto nome havia ganhado este índio entre os inimigos, que só com se nomear, dizendo eu sou Tavira, acobardava e atemorizava a todos; e assim atemorizados com isto os da cerca, e os nossos animados, vendo que se a noite os tomava de fora com o inimigo tão vizinho, e outros, que podiam sobrevir de outras partes, ficavam mui arriscados”
290.	Tecuare-Ubuí	Junipará Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 191: Um dos quatro principais abaixo de Japiáçu em Junipará
291.	Teodósio	Maracanã Pará	Irmão e Filho de Pricipal	(Bettendorff) 698: Filho de Lopo de Souza e irmão de Francisco de Souza.
292.	Terere	Maracanã-Pisip Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos três principais de Maracanã-Pisip;
293.	Thion	Tabajara - Mearin	Principal	(Évreux) 37-38: Responsável pela aliança com os franceses. 41: Referência à aliança anterior com os franceses. 63: Poligamia; chefe como exemplo; 284: Thion adoece ao chegar à Ilha Grande e acredita ser devido à ação do Pajé do Mearim
294.	Thume guoro	Pernambuco Pará	Chefe	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Confirma que Cachorro Grande vinha influenciando os tupinambá para fazerem levantamentos contra os portugueses
295.	Timbouí		Principal	(Abbeville) 342: Estava em Junipará quando morreu um menino seu filho.

296.	Tipói-Açu	Aquetene Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 193: principal da aldeia
297.	Tiquaruçu		Chefe	(Salvador) 542:
298.	Tocai-Açu	Evapar Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 195;
299.	Tomás	Tupinambarana	Trombeteiro	(Bettendorff) 293: Bettendorff pede para que o trombeteiro toque a noite toda para aliviar dos mosquitos que infestavam a ilha.
300.	Tomé	Maracanã Pará	Capitão	(BNL, Coleção Pombalina) 528: Informa que a aldeia foi abandonada após a prisão de Lopo de Sousa.
301.	Tomé	Maguari Pará	Principal	(Bettendorff) 102;
302.	Tubomá-Açu	Aovajeíve Cumá	Principal	(Abbeville) 201;
303.	Tuçã-açu Chamado Luís depois do batismo	Junipará	Filho mais velho do principal	(Abbeville) 122: Participou da primeira doutrinação; 137, 139: Batizado; padrinho Razilly. (Berredo) 60
304.	Tucano	Tupinambá Pará	Principal	(Bettendorff) 253: Estabelece contato com o padre Pedro da Silva, lidera um descimento.
305.	Tuim Mirim	Francês Paraíba	Língua Intérprete	(Salvador) 373: Participou da expedição de Pero Coelho na Serra de Ibaipaba, em 1603. (Studart) 03: acompanhou a expedição de Pero Coelho no Ceará, em 1603.
306.	Tumã	Sertão Pernambuco	Principal	(Salvador) 334: Recebe os portugueses que partiam em busca dos índios que causaram uma guerra em Ceregipe
307.	Tumacana	Cacipuru Pará	Mulher do Pajé Camaiuíá	(Bettendorff) 489: Confirmou que seu marido havia matado o padre Bernardo Gomes;
308.	Tuxiapó	Tapajó	Principal	(Bettendorff) 196: Poligamia
309.	Uaceté Ou Uacuaçu	Rio Parisop, proximidades do Pará	Principal	(Évreux) 30: Alianças; Ofereceu 1.200 homens para a tropa dos franceses

Junuaté Janduabosú			(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Chefe como guerreiro experiente; bens de prestígio, farda e chapéu; Índio de maior crentrança que nestas partes há; Usa camisa e chapéu e os inimigos andavam nus; Cachorro grande manda Jaiquatingua matá-lo; Levou uma machadada de Jaquitinga, mas sobreviveu; Foi ajudado pelo principal Felipe Pitanga quando Jaguaratinga tentou mata-lo;	
310.	Uaiaeiró	Mocuru	Mulher do principal Uirau Pinobuí	(Abbeville) 373: Teve um filho enviado à França
311.	Uanhan-Mondeuve	Itaendave Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 190;
312.	Uará Obuí	Maracaná-Pisip Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos três principais de Maracaná-Pisip;
313.	Uará-uçu	Ibiapaba	Principal – Caietê	(Abbeville) 349: Teve um de seus filhos enviados a França
314.	Uaruajó Luís Henrique depois de batizado	Mocuru	Filho do principal, Uirau Pinobuí	(Abbeville) 373: Enviado a França e batizado com o nome de Luís Henrique
315.	Uarumá-çu	Timboí, Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 188: Um dos dois principais da aldeia;
316.	Uaviru	Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 167 – Participou da implantação do estandarte da França; considerado um dos cinco principais abaixo de Japiaçu; casaco azul como bem de distinção social;
317.	Ubaúna	Ibiapaba	Chefe	(Salvador) 376: Principal muito estimado; foi capturado por Pero Coelho, o que levou os tupinambá de Ibiapaba estabelecerem a paz
318.	Uirá-Ecá-Açu	Poieupe Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 192: Um dos dois principais da aldeia Poieupe
319.	Uirá-eubucu	Seri-ieu Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197: Um entre os dois principais da aldeia
320.	Uirá-eubucu	Jeneupá-eupê Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 197: Um entre os dois principais da aldeia
321.	Uiraíve-açu	Arueípe Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 198;
322.	Uirá-papeupe	Toroup – Touroupê	Principal	(Abbeville)

		Ilha Grande		109: Recebeu os franceses; reuniu um conselho de anciãos; 193: Um dos dois principais de Toroupê.
323.	Uirapar-Uçu	Maecã Cumá	Principal	(Abbeville) 201;
324.	Uirapirã Uirapuitã Ybuiara Puitan Birampitanguá	Uatimbu Ilha Grande	Principal “Chefe do lugar”	(Abbeville) 131: “Verificamos que o chefe do lugar partira para a guerra antes de nossa chegada ao Maranhão. Por isso, não paramos”; 190: Grande guerreiro muito amigo dos franceses; (Évreux) 48-49: Perdoou a mulher pega em adultério em virtude da quantidade de parentes 52: Chefe guerreiro, retornou da guerra com escravos. (Moreno) 61: Envia dois filhos para estabelecer contato com Jerônimo de Albuquerque no Forte de Santa Maria (Berredo) 80: filhos de um principal foram deixados com os portugueses para manter as alianças;
325.	Uiraruantin	Japieíve Cumá	Principal	(Abbeville) 201;
326.	Uirau Pinobuí	Mocuru	Principal	(Abbeville) 373: Enviou um filho à França
327.	Uirá-Uaçu-Pinim	Euaíve – Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 189: Um dos principais de Euaíve
328.	Uitim Farinha Branca	Engare-lequitave Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 198;
329.	Urubu-Ampã	Januaré (Cão fedorento) Ilha Grande	Principal	(Abbeville) 191: Um dos dois principais de Januaré 109-110: Recebeu os franceses; mandou armar as redes dos franceses ao lado da sua.
330.	Urubutinga	Muni	Principal	(AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Principal da aldeia; teria se encontrado com Etajuba e com Cachorro Grande e esse tramava um levante contra os portugueses;
331.	Yapity	Engaíba	Principal	(AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 76) Carta enviada ao Rei Dom João IV

332.	Yguassúmirim (água pouco quente)	Tabajara Ceará		(Moraes v.1) 42: “Encendido em cólera de ver o seu Missionário [Francisco Pinto] morto, dizendo em altas vozes – não quero ver morrendo o meu padre –, investiu animosamente com os agressores, e passado pelos peitos com uma seta, acabou com os mais a vida”
333.	Zorobabé Sorobabe	Caaguira Rio Grande Tapuitapera	Principal	(Abbeville) 163: Principal em Tapuitapera; Responsável pela aliança com os franceses e Tupinambá da Ilha; 197: Um dos dois principais da aldeia (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) Informou Jerônimo de Albuquerque que Cachorro Grande tramaria contra os portugueses; (Salvador) 259: Estabeleceu as pazes com Jerônimo de Albuquerque 366: Mandado à guerra contra os aimorés para divertir-se e não voltar a se rebelar; “por seu principal e guia um mais revoltoso, e de que havia mais suspeitas, chamado Zorobabe”; 380: Possuidor de escravos; bens de prestígio; recuperou escravos fugidos; vendeu os escravos para comprar uma bandeira de campo, tambor, cavalo, e vestidos, com que entrasse triunfante na sua terra; 383: Demonstrativos de hierarquia; bens de prestígio; guerreiro experiente; escravos.

Apêndice 2

Tabela 16: Características e relações sociais relacionadas aos chefes tupinambá a partir das crônicas de Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux

DEFINIÇÃO	REFERÊNCIA	TOTAL
Oratória Gestos que acompanham o discurso	(Figueira 1608) 115; 119; 127; 128; 131; 133; 136-137; 137 (Abbeville) 85-86; 86-89; 91-92; 98; 112; 116; 117; 147; 156-161; 180-182; 309; 330; 334; 338; 345; 357; 363; (Évreux) 32-34; 53; 78; 90; 96; 111; 117; 132; 136; 227; 252; 306; 321; 321-323; 334 (Moreno) 61; 81 (Vieira) 88; 98; 99; 108-109; 121; 122 (Bettendorff) 142; 158; 161; 225; 255; 294 (Berredo) 120 (Moraes v.1) 87; 97 (Moraes v.2) 517; 521 (Barros) 284 (ABN: 1904) 331; 350 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14)	67
	(Salvador) 383 (Figueira 1608) 135; (Abbeville) 85-89; 91-92; 112; 131; 140; 147; 149; 156; 161; 343 (Évreux) 43; 63; 78; 336; 349 (Moreno) 61 (Bettendorff) 48; 177; 360 (Moraes v.1) 82 (ABN: 1904) 331; 333 (Manuscritos) (AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)	25
Homem Velho		
Controle social exercido pelos anciãos	(Abbeville) 13; 156-161; 288-290; 308-309; 315; 335; 340	25

	(Évreux) 43; 73-74; 76; 77; 78; 94; 95 (Bettendorff) 48; 93; 177; 322; 378; 761 (Moraes v.1) 38; 392; 395; 395; 471	
Conselho dos anciãos	(Figueira 1608) 137 (Abbeville) 75; 84; 85; 109-110; 111; 113; 114; 126-127; 148; 155; 156; 161; 167; 180-182; 362 (Évreux) 94-95; 337-338 (Moreno) 53 (Vieira) 109; 117 (Moraes v.1) 38; 70; 88	24
Poligamia	(Salvador) 97; 98; 99; 107; 384 (Figueira 1608) 117; 130-131 (Abbeville) 91-92; 136-137; 137; 178-179; 180; 300; 345; 389-390 (Évreux) 63; 137-138; 227; 239; 240; 244; 284; 321; 336 (Vieira) 119; 138 (Bettendorff) 79; 142; 143; 176; 194; 195; 196; 212; 225; 305; 523; 761 (Moraes v.1) 83; 90-91; 93; 307; 395; 419; 427; 429; 431; 470; 475 (ABN: 1904) 269; 271-272; 274; 334 (Manuscritos) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)	54
Importância do parentesco na formação de alianças e para o acesso à condição de chefe	(Figueira 1608) 99; 109; 118; 119; 119; 119; 120; 127; 128; 131; 134 (Abbeville) 102; 111; 139; 140; 149; 300; 349; 365; 374 (Évreux) 42; 48-49, 55, 57; 77; 78; 90; 137-138; 144; 227; 277; 349 (Moreno) 35; 48; 61; 61 (Vieira) 132; 138 (Bettendorff) 485; 490 (Berredo) 60 (Moraes v.1) 67; 74; 420 (Moraes v.2)	51

	517; 519; 522 (ABN: 1904) 173 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)	
Aquisição de prestígio: Sacrifício ritual Ritual antropofágico	(Abbeville) 86-89; 137; 178; 308-309; 315 (Évreux) 38-39; 53; 253; 339-340 (Moreno) 85	10
Esfacelamento de crânio – ritual de troca de nome; escritura na pele	(Figueira 1608) 123; (Abbeville) 10; 192; 293; 311; 362; 372 (Évreux) 52-53; 53; 110; 111-112; 112; 143; 145; 234; 253 (Moreno) 62; 77; 81 (Vieira) 110 (Bettendorff) 78; 79; 191; 197; 234; 235; 321; 322; 360; 361; 264; 485 (Moraes v.1) 41; 43; 222; 223; 236; 361; 470 (Moraes v.2) 521	40
Troca de nome pelo batismo	(Figueira 1608) 115; 135-136 (Abbeville) 102; 106; 111; 136; 139; 140; 349; 365; 374; 389-390 (Évreux) 227; 233; 239; 246, 250; 321; 323; 339-340 (Bettendorff) 102; 191; 490 (Moraes v.1) 90-91; 205; 222-223 (ABN: 1904) 178; 333; 401	29
Modelo exemplar À frente dos trabalhos Capacidade de trabalho	(Figueira 1608) 107; 117 (Abbeville) 117-118; 147; 287; (Évreux) 19; 42; 63; 78; 321-323; 333-334 (Bettendorff) 55; 314 (Moraes v.1) 98; 137; 385; 389; 392; 464 (ABN: 1904) 181 Manuscritos (AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, D. 191)	23

	(AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) (BNL – Coleção Pombalina)	
Guerreiro experiente À frente da guerra	(Knivet) 268 (Figueira 1608) 112-113; 113; 115; 121; 128; 128-129; 132; 132-133; 133; 134; 135; 135-136 (Abbeville) 86-87; 147; 164-165; 173; 180-182; 190; 289-290; 293; 308-309; 309; 345; 372 (Évreux) 34; 38-39; 52-53; 63; 78; 95; 100; 110; 131; 136; 143- 145; 147; 164; 180-182; 333-334; 336; 372; (Moreno) 33; 43; 44-45; 61; 62; 70; 72; 77; 120 (Figueira 1631) 175; 175-176 (Vieira) 88 (Vasconcellos) 161 (Bettendorff) 78; 79; 177; 225; 265; 321; 322; 360; 485; 489; 745 (Berredo) 49; 72; 81; 127; 129 (Moraes v.1) 42; 86; 87; 235; 318; 319; 389; 458 (Moraes v.2) 517; 519 (ABN: 1904) 256; 269; 271-272; 274 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.9) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.15) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.30) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, D. 191) (AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, D. 369) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, D. 451)	96
A frente da fragmentação do grupo e da formação de aldeia	(Figueira 1608) 101; 101-102; 107; 111; 112; 115; 121; 126; 132; 132- 133; 133; 134; 135; 135-136 (Abbeville) 172; 190; 192; 341-342; 343 (Évreux) 22-24; 33-34; 38-39; 94-95; 136; 283-284; 287; 301; 306; 339; 340 389-390 (Moreno) 33 (Vieira) 109; 124	56

	(Bettendorff) 90; 223; 225; 304; 315; 332; 333; 515 (Moraes v.1) 76; 77; 92-93; 98; 400; 409; 411; 420 (Moraes v.2) 521; 526 (ABN: 1904) 350 (Manuscritos) (AHU_ACL_CU_009, Cx. 1, D. 79) (AHU_ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268)	
Chefe sogro	(Abbeville) 84; 91-92; 141; 182 (Évreux) 55; 77; 90	7
Chefe pajé	(Figueira 1608) 112; 114; 116; 127-128; 134 (Abbeville) 149; 343 (Évreux) 33-34; 338-246; 281; 282; 283-284; 284-285; 288; 228; 293-294; 333-334 (Moreno) 31 (Bettendorff) 311; 489 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8)	23
Bens de prestígio, de condição social e divisão etária	(Figueira 1608) 110; 111; 112; 113; 119; 121; 137 (Abbeville) 103; 118; 128; 166-167; 180-181; 217-218; 289-290; 304 (Évreux) 32; 40-41; 41; 53; 117; 293 (Moreno) 34; 48; 61; 65; 111-112 (Cardim) 163 (Salvador) 380 (Figueira 1631) 196 (Bettendorff) 142; 227; 249; 250; 277; 277-278 (Berredo) 51 (Moraes v.1) 25; 70; 86; 87; 93; 97; 98; 205; 403 (ABN: 1904) 181; 185; 186; 187; 271-272; 274; 330; 348; 350; 424 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.79)	65

	(AHU-ACL-CU-009, Cx. 1, D.116) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 2, D.191) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D.236) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 266) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 268) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 8, D.835) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 3, D. 369)	
Demarcadores de distinção social	(Figueira 1608) 106; 109; 110; 111; 113; 121; 135 (Abbeville) 81-82; 84; 85-86; 103; 109-110; 110; 112; 199; 122; 128; 131; 133; 138-139; 139; 165; 166-167; 180; 306; 332 (Évreux) 42; 76; 78; 143-145; 321; 332 (Moreno) 111-112 (Salvador) 383 (Bettendorff) 313; 314; 577 (Moraes v.1) 86; 87; 88; 95; 96; 96; 392; 393; 403 (Moraes v.2) 517 (ABN: 1904) 269; 271-272; 274; 330; 331	52
Possuidor de escravos; inimigos capturados na guerra	(Figueira 1608) 99; 100-101; 113; 130-131 (Abbeville) 147; 156; 164-165; 302; 345 (Évreux) 23; 29; 34; 37-38; 45-46; 52-53; 57; 104-105; 336; 341 (Moreno) 51-52; 62; 82; 117; 121; 122 (Moraes v.1) 307; 394 (ABN: 1904) 177; 181; 357 (Manuscritos) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.8) (AHU-ACL-CU-013, Cx. 1, D.14) (AHU-ACL-CU-009, Cx. 6, D. 660)	34