

Karen Cristina Costa da Conceição¹
Alexandre Guida Navarro²

**O PARLAMENTO E O TRABALHO FEMININO
TUPINAMBÁ NA CONSTRUÇÃO E
MANUTENÇÃO DO EMPREENDIMENTO
FRANÇA EQUINOCIAL (1594-1615)**

***THE PARLIAMENT AND THE TUPINAMBÁ
WOMEN'S WORK IN THE CONSTRUCTION
AND MAINTENANCE OF THE FRANÇA
EQUINOCIAL PROJECT (1594-1615)***

¹ Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

² Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

RESUMO

A experiência francesa configura-se como um tema controverso na historiografia brasileira e ao mesmo tempo instigante. A análise deste histórico episódio esteve durante décadas desatenta ao protagonismo indígena na construção e manutenção do projeto França Equinocial e ao processo de formação do território Maranhense. Pretendo, neste artigo, explorar o projeto franco-ameríndio, analisando as negociações entre os indígenas e os franceses, conferindo ênfase às agências dos primeiros, demonstrando, por meio da leitura de crônicas de viagens, como os nativos, por seus saberes, eram atores de suas próprias histórias e não apenas subjugados pelas ações dos europeus. A análise das narrativas visibiliza que a empresa francesa se manteve, mesmo que breve, em virtude da colaboração dos Tupinambá e na permanência de alguns elementos da cultura indígena, entre eles o parlamento/assembleias e os enlances matrimoniais que davam acesso ao trabalho feminino. E ainda, que os nativos não aceitaram passivamente a imposição unilateral de um novo modo de vida, estiveram conscientes de que os portugueses eram inimigos dos franceses, e desse modo, criaram estratégias que impôs limites ao projeto colonial dos parisienses.

PALAVRAS-CHAVE: França Equinocial; Parlamento; Trabalho feminino; História indígena

ABSTRACT

The French experience is a controversial topic in Brazilian historiography and, at the same time, an instigating one. The analysis of this historical episode was, for decades, inattentive to the indigenous role in the construction and maintenance of the França Equinocial project and to the process of formation of the Maranhense territory. In this article, I intend to explore the Franco-Amerindian project, analyzing the negotiations between the indigenous and the French, emphasizing the agencies of the former, demonstrating, through the reading of travel chronicles, how the natives, through their knowledge, were actors of their own histories and not just overwhelmed by the actions of the Europeans. The analysis of the narratives shows that the French company remained, even if briefly, due to the collaboration of the Tupinambá and the permanence of some elements of indigenous culture, including the parliament/assemblies and the matrimonial links that gave access to female work. And yet, that the natives did not passively accept the unilateral imposition of a new way of life, they were aware that the Portuguese were enemies of the French, and thus created strategies that imposed limits on the colonial project of the Parisians.

KEYWORDS: Equinoctial France; Parliament; Female work; Indigenous History.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Compartilhando a convicção sobre a pertinência de estudar os indígenas em diferentes temporalidades e regiões, ocupando eles as mais diferentes posições dentro dos projetos coloniais, e sobre a importância de compreendê-los também em suas próprias necessidades e escolhas, que tenho como objetivo mostrar neste artigo as relações estabelecidas entre Tupinambá e europeus nos primeiros anos de colonização do Maranhão, que levaram a conformação do projeto França Equinocial (1594-1615).

A partir da leitura de crônicas de viagens acerca da experiência francesa no Maranhão e terras circunvizinhas, que se encontravam livres do sistema agroexportador escravista implantado em outras regiões pelos portugueses, busco discutir e problematizar as motivações sociais, políticas e culturais que compeliram os Tupinambá a colaborar com o empreendimento. É importante lembrar que a ameaça de escravidão e extermínio, somada as dificuldades de sobrevivência, dadas a diminuição de terras livres do sistema agroexportador escravista luso, foram, com certeza, as motivações que incentivaram os Tupinambá a deixarem sua antiga morada para se refugiarem no Maranhão e buscarem proximidade com os franceses. Por outro lado, a documentação visibiliza que os nativos eram conscientes de que os portugueses eram inimigos dos franceses nesse campo de disputas geopolíticas da época, e partir da pressão e do impacto das estratégias, moldaram a empresa colonial dos parisienses.

A releitura das fontes, em busca das práticas cotidianas indígenas no contexto da França Equinocial, evidencia sobretudo o protagonismo feminino, que terminava por influir na organização e manutenção do projeto colonial. Os saberes ancestrais, como a produção, conservação e distribuição dos alimentos e remédios, a própria organização das expedições, e as próprias estratégias e escolhas das mulheres indígenas foram essenciais para o funcionamento do empreendimento normando. Para além do árduo trabalho referente a sobrevivência dos adventícios naquelas terras, a presença feminina tornou-se imprescindível, inclusive, para que o modelo de missão pensado para aquelas aldeias funcionasse na prática. Nesse sentido, alguns trechos das crônicas dão indícios de que o prestígio de algumas índias de famílias das lideranças foi utilizado pelos padres para a conversão de outros índios e índias. Em diferentes momentos dos relatos foi narrado o envolvimento delas com as atividades catequéticas.

No que se refere à documentação, utilizo os dois relatos: *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, produzida pelo padre Claude D'Abbeville e *Continuação da História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614* escrita pelo padre Yves D'Évreux. Assim como, as crônicas produzidas pelos portugueses Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* e Frei Vicente Salvador, *História do Brasil de 1627*.

Em termos metodológicos, opto pelo método da etno-história, visto que

o caráter interdisciplinar permite possibilidades para se propor novas perguntas ao passado. Tal procedimento conjuga dados e técnicas da Antropologia, da História e ainda, o da Arqueologia e tem sido o mais utilizado pelos estudos de História Indígena e aparece nos trabalhos, sobretudo, a partir da década de 1990 (CAVALCANTE, 2011; MELIÀ, 1997).

A FRONTEIRA NORTE E A PRESENÇA FRANCESA (1594-1615)

Antes de 1521, com a criação da unidade administrativa chamada de Estado do Maranhão e Grão-Pará, separada do Estado do Brasil, a vasta faixa territorial localizada a noroeste da Capitania do Ceará até o Vice-Reinado do Peru, era conhecida por diferentes nomeações¹. A documentação francesa denomina de *Ilha do Maranhão* a atual cidade de São Luís, assim como toda a costa norte pode ser considerada uma “fronteira”, durante os séculos XVI e boa parte do XVII, que apesar de não possuir assentamento português, contava com forte presença do corso francês e holandês. Conforme Hal Langfur a fronteira pode ser entendida como uma área distante da sociedade já estabelecida: “[ou em vias de se estabelecer], mas central para os povos indígenas, onde uma consolidação ainda não foi assegurada” (LANGFUR, 2006, p. 05).

Havia muito que naus francesas navegavam pela costa norte realizando escambo com os grupos indígenas, embarcando paus de tinta e tabaco. Desde pelo menos meados do século XVI os mercadores advindos de Dieppe visitavam e comercializavam com os moradores daquelas terras como parte das disputas pelo comércio e pelo domínio da América portuguesa. Apesar do escambo não ter objetivos duradouros, é a partir dele que surgirá junto aos indígenas o interesse na montagem da França Equinocial (ABEEVILLE, 1975; SOUSA, [1587] 1971; SALVADOR, 1624).

A França Equinocial ganha contornos a partir de 1594, quando os navegadores Jacques Riffault e Charles des Vaux naufragaram nas proximidades da *Ilha do Maranhão* e foram acolhidos pelos indígenas e mercadores de Dieppe, que estavam alojados nas aldeias. Com a facilidade de comunicação com as lideranças nativas intermediada pelos naturais de Dieppe fez com que Riffault deixasse a ilha em busca de apoio da coroa francesa para estabelecer naquela costa um empreendimento duradouro de caráter político, econômico e religioso. Contudo, Riffault não retornou ao Maranhão para dar uma resposta aos que ficaram (ABBEVILLE, 1975).

Apesar do não retorno de Riffault, o projeto não foi engavetado, pois o navegador Charles des Vaux deu continuidade indo até Paris tentar convencer a Coroa a investir na empresa. Ao conquistar o apoio do rei Henrique IV, retornou

¹ O termo *Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* destacado pelas crônicas francesas se refere a uma extensa área que abarcava, aproximadamente, aos atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre, Mato Grosso e Tocantins, o que corresponde em boa parte aos arredores atuais da Amazônia brasileira (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 15).

para apresentar a costa maranhense ao navegador Daniel de La Touche. De volta à França, o rei havia falecido, inviabilizando o empreendimento em 1610. Porém, os navegadores conseguiram atrair recursos financeiros de dois capitães Françaes de Razilly e Nicolas de Harlay para edificar a empresa (MEIRELES, 1982).

Com o apoio financeiro acertado, e navegadores calvinistas à frente do empreendimento, a rainha regente, Maria de Medici, incluiu os missionários católicos na empresa para que fossem responsáveis pela administração espiritual e temporal dos índios, o que além do interesse econômico, a motivação para o estabelecimento de uma colônia na região esteve no “no âmago do sonho messiânico que habita a monarquia francesa ao findar as Guerras de Religião” (DAHER, 2004, p. 14-15).

A MONTAGEM DA FRANÇA EQUINOCIAL: O PARLAMENTO E O PAPEL DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS

São grupos indígenas denominados de Tupinambá que aparecem nas crônicas recepcionando a expedição comandada por Daniel de La Touche. Conforme a mesma documentação, estes não eram os originários povoadores da *Ilha do Maranhão* e áreas adjacentes, em algum momento nas proximidades de Pernambuco, recusaram-se a fazer parte do sistema escravista português e optaram por migrarem, possivelmente entre os anos de 1560 e 1609, e na costa norte da América portuguesa, passaram a monopolizar as relações com os franceses. As plausíveis motivações para as migrações têm relações com as expedições portuguesas de exploração tanto pelo interior, como pela faixa litorânea, e que tinham o caráter de “entradas” em busca de metais e mão de obra indígena (POMPA, 2003, p. 202).

Trata-se de diferentes grupos indígenas que migraram para o Maranhão e passaram a ser denominados por Tupinambá pela documentação francesa, mas convém ressaltar que eram índios misturados, criados no processo de colonização, que se articularam para assumir seus lugares no universo colonial e para manterem seu *modus vivendi* naquele novo ordenamento, como coloca o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004). Cabe, neste sentido, destacar que as migrações, invasões, conquistas, fissões, os conflitos intertribais foram permeados por uniões e ressignificações étnico-culturais, resultando em um processo de construção identitária e unificação sociopolítica (isto é, etnogenese e etnificação) de uma sociedade Tupinambá, na medida que se percebem e são percebidos como formações distintas de outros agrupamentos no contexto colonial (BARTOLOMÉ, 2006).

O avanço do sistema agroexportador escravista a partir da segunda metade do século XVI em direção ao litoral e interior de Pernambuco, reestruturou e deslocou para o Maranhão uma variedade de grupos de ascendência Tupi que aparecem denominados de Tupinambá, tentando negociar com mercadores e

posteriormente com os colonizadores oriundos da França². Desde a chegada e durante a breve passagem da expedição de Daniel de La Touche pela ilha, o empreendimento operou com a presença das autoridades indígenas Tupinambá que usaram de suas assembleias para ocupar um lugar naquele projeto. Cabe, neste sentido, citar uma passagem em que o navegador Charles des Vaux que exercia o papel de interprete traduziu o discurso proferido em assembleia por *Japiaçu*, no qual a liderança indígena se recordava da recusa de seu grupo em fazer parte do processo de colonização português, o que demonstra um posicionamento consciente diante das disputas geopolíticas da época com vistas a ocupar lugares na estrutura e na hierarquia da França Equinocial:

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 peró, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra a dentro 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 Dieppe, pobres marinheiros e negociantes, mas como um grande guerreiro trazendo consigo muitos outros bravos soldados para defender-nos e Pai e profetas para nos instruir na lei de Deus. [...] quanto aos nossos costumes de matar os escravos e de usar cabelos compridos, furar os lábios, dançar etc., entregamo-nos a ti e faremos o que quiseres nos ordenar. Os peró maltrataramnos outrora e praticaram contra nós muitas crueldades, somente porque tínhamos os lábios furados e usávamos os cabelos compridos, que de resto eles mandavam raspar como sinal de ignomínia. Tu nos dirás a esse respeito qual a tua vontade e, depois de ouvir-te, faremos o que quiseres" (ABBEVILLE, 1975, p. 60-61).

O parlamento indígena não foi dissolvido, pelo contrário, permaneceu sendo o espaço para as decisões conjuntas. A permanência das assembleias em alguns momentos dificultava que os adventícios franceses tomassem determinações sem o aval dos líderes indígenas, nelas, os Tupinambá não aceitaram passivamente a imposição unilateral de um novo modo de vida, o que fez da experiência dos capitães e dos padres naquelas terras, um processo marcado por adaptações e readaptações do sistema de colonização e da missão evangelizadora.

Em diferentes contextos coloniais, as lideranças indígenas tiveram que ser ouvidas e enaltecidas pelos colonizadores. Foram eles que na maioria das vezes atuaram como intermediários entre as demandas dos grupos étnicos sob o seu controle e a realidade da colonização, o que abriu espaço para certa "ascensão social" que, embora limitada, foi pelos indígenas valorizada. Em algumas passagens do relato foi registrado que as lideranças nativas, nas solenidades comandadas

² Na perspectiva linguística, o tronco Tupi abrange dez famílias. A família tupi-guarani é a maior família do tronco Tupi. Nos primeiros séculos de colonização os viajantes europeus notaram a existência de hábitos e crenças entre grupos indígenas, possivelmente estes grupos distintos eram pertencentes a mesma família tupi-guarani (RODRIGUES, 1964).

pelos capitães franceses: “vestiam belos casacos azuis celeste, com cruces brancas, que lhes haviam sido dados pelos loco-tenentes-generais” (ABBEVILLE, 1975, p.123).

A valorização destes líderes, de certa forma, provocou relações de desigualdades entre o chefe e seu povo, e aos demais grupos indígenas que habitavam o mesmo território. A possibilidade, por exemplo, destes *principais* e seus familiares usufruírem do trabalho compulsório de outros índios que foram capturados em conflitos possivelmente desencadeou um processo de diferenciação social³. Na *Ilha do Maranhão*, outras nações indígenas viviam, entre os Tupinambá e franceses, a prestarem serviços tanto para os adventícios, como para os indígenas que os capturaram. Sobre essa questão, o padre Abbeville informou que haviam alguns índios escravos da nação dos *Tabajaras* entre os indígenas Tupinambá (ABBEVILLE, 1975, p. 446).

As lideranças interessadas na aliança com os franceses passaram a oferecer seus escravos em sinal de amizade. Sem dúvidas, esta escolha levou o caráter guerreiro tribal a transformações em suas motivações e objetivos, visto que muitos escravos que antes eram executados em um grande ritual, passaram a prestar trabalhos para os franceses, entregues pelas lideranças Tupinambá em troca de mercadorias e ainda como sinal da aliança franco-ameríndia. Todavia, os relatos mostram que a prática bélica estava no cotidiano das aldeias, nas atividades do dia a dia, mesmo que os cronistas não mencionassem a execução do aprisionado, é interessante notar que a guerra continuou presente naquela sociedade, nos cantos, no modo de produzir os alimentos para as expedições, nas reuniões femininas para a confecção dos vasos decorados e das bebidas fermentadas, nas vestimentas e pinturas corporais, entre outros elementos da guerra que descreviam e diferenciavam a identidade étnica, naquele contexto.

Os índios *Japiáçu*, *Marcoiá-Peró*, *Matarapuá*, *Januare-Uaetê*, *Uaviru* e *Pirajuva* foram os que apareceram nas fontes capuchinhas como os envolvidos diretamente na administração do empreendimento colonial em busca de obterem proveito das relações com os adventícios. Estes indígenas foram descritos como importantes autoridades da *Ilha do Maranhão*:

Ordinariamente ocupa o lugar de chefe o capitão mais valente, ou o velho mais experimentado, que mais proesas fez na guerra, destruindo ou matando muitos inimigos, que tem o maior número de mulheres, e de escravos adquiridos pelo seu valor, e família grande. Occupam este lugar de chefe ou de principal, não por eleição pública, e sim somente pela fama adquirida, e confiança n'lle depositada. Serve o chefe somente para orienta-los com seu parecer, principalmente nas assembleias gerais, que fazem todas as noites no meio de suas habitações (ABBEVILLE, 1975, p. 380).

No entanto, percebemos que o comando das aldeias não estava centralizado nas mãos desses chefes políticos, o que dificultava as ações dos colonizadores. Apesar de procurados pelos capitães franceses para decisões, os relatos

³ Os *principais* eram as lideranças indígenas que pareciam possuir entre os seus, privilégios e honorários. No contexto de interação com os franceses, esses personagens e seus familiares foram enaltecidos com objetos, roupas e tratamentos de prestígio.

fornecem indícios de que estes chefes dividiam seu poder de decisão com um conselho, formado por anciãos que comandavam as reuniões políticas e os cerimoniais religiosos, eram honrados pelos que têm menos idade, até mesmo os *principais* escutavam o conselho de todos aqueles que chegaram ao grau de idade dos anciãos:

Havia então frequentemente a necessidade de consultar Japiaçu e outros principais, bons amigos dos franceses, a respeito das questões que se apresentavam. E ainda que eles dessem seu conselho sobre o que deveria ser feito, havia, contudo, esta condição: antes que algo fosse executado, precisava-se propor aos anciãos da Ilha, nas casas grandes, aquilo que se desejava fazer, e eles e os outros se encarregavam de ir de Carbet em Carbet levar a palavra dos franceses. E 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, p. 94)

Além do prestígio dos anciãos, os franceses tiveram que lidar com a importância que as lideranças religiosas também possuíam entre os indígenas. Os padres ressaltaram nas crônicas que os pajés eram respeitados e sempre consultados pelos seus, o que estes aconselhavam “é logo cumprido pelo povo, e até pelos mais velhos, como tivemos muita ocasião de ver” (ABBEVILLE, 1975, p. 375). Havia em cada aldeia mais de um pajé dotado de um poder capaz de realizar curas e prever fenômenos. O poder de fala que estes indígenas possuíam nas aldeias amedrontou os padres, que tentaram distanciar a comunidade indígena dos pajés, pois viram neles um grande empecilho a evangelização cristã.

Como estas lideranças religiosas possuíam voz nas assembleias e em outras ocasiões, os padres e demais autoridades francesas procuraram desestruturar e impossibilitar que os pajés ou curandeiros continuassem sendo consultados pelos membros das aldeias. Devido à sua autoridade, os pajés simbolizavam uma ameaça também ao projeto missionário. Nas aldeias os capuchinhos se viram na tarefa de convencer que estes personagens não passavam de impostores para desqualificar seu prestígio, o padre Abbeville dizia aos índios que “os pagés, que tanto apreciam, não passam de embusteiros e mentirosos, não sendo na verdade ter se o sopro a virtude cura-los [...]” (ABBEVILLE, 1975, p. 138).

Conforme o mesmo padre, alguns pajés eram também chefes das aldeias, o que indica por vezes que acumulavam autoridade, ou seja, existiam líderes que detinham tanto o poder religioso como o político, estes eram bem recebidos pelos índios e venerados em cantos:

A maior parte ou quase todos são velhos, principais das aldeias, que se incumbem de soprar sobre os doentes, não imprecção ou sortilégios (si é que alguns usam taes meios) e sim com sutileza e charlatanismo para que sejam estimados pelos seos, e adquirirem ama de bons pajés, ou curandeiros, que sanam todas as enfermidades. O povo aprecia estes pajés, e tratam-nos bem em toda e qualquer parte, que chegam. São honrosamente mencionados em seus cânticos, e bem acolhidos em danças e cauinagens, e em todas ceremonias, de que podem partilhar. (ABBEVILLE, 1975, p. 376)

O parlamento dos índios aparece designado de *Casa Grande*, *Casa dos Homens* e ainda *Carbet*, o local era coberto por palhas de palmeira e ficava localizado em um largo ou praça no centro da aldeia. Nessas reuniões participavam praticamente todos, porém somente os *principais* e o conselho de ancião discursavam e decidiam. Sobre as reuniões o padre Abbeville fez o seguinte registro:

Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, 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, 1975, p. 254).

Nas assembleias estabeleciam acordos políticos, militares, econômicos e religiosos entre franceses e indígenas. Esses acordos tiveram como contrapartida a instituição da retribuição por parte dos adventícios aos líderes indígenas, ou seja, os franceses mantinham as alianças com o fornecimento de mercadorias, entre outros favores. A respeito da aspiração dos indígenas pelos objetos, o padre Yves D'Évreux (2007, p. 216), mencionou que bastava os índios descobrirem navios se aproximando da costa que “corriam logo os boatos por todas as aldeias”, e diziam “Aurt vgar uaçu Karaibe”, ou “Aurt Navire suay” “aí vêm os grandes navios de França”. Imediatamente tomam suas roupas bonitas, se as têm, e principiam a falar uns aos outros por esta forma: “aí vêm navios da França, e eu vou ter um bom compadre, ele me dará machados, foices, facas, espadas e roupa”. O que demonstra que a colaboração indígena girava em torno da noção de reciprocidade, ou seja, contribuía, mas esperavam serem amparados em suas necessidades. A atitude de colaborar e não receber em troca gerou inúmeras situações conflituosas, como a de um índio chamado *Capitão*, que ameaçou de morte os padres que haviam se recusado a dar-lhe suas vestimentas (ÉVREUX, 2007, p. 33).

As relações de troca entre os indígenas e os adventícios estavam na confiança mútua e na reciprocidade. As narrativas históricas utilizadas como fontes demonstraram que os Tupinambá, assim como outros grupos indígenas, praticavam a chamada “reciprocidade protelada”. Na literatura etnológica, esse tipo de relação é aquela assegurada com grupos indígenas desconhecidos ou não-indígenas, com os quais não é possível enlaçar vínculos de consanguinidade, a transformação de desconhecidos em aliados, era possível por meio da troca de mercadorias e, em certos casos, de conjugues (HENRIQUE, 2017).

O TRABALHO FEMININO INDÍGENA E A MANUTENÇÃO DA FRANÇA EQUINOCIAL

A implantação e manutenção do projeto França Equinocial não foi um processo linear e progressivo, pois dependeu das forças sociais, políticas e culturais que compeliram os indígenas a colaborarem com os franceses, em situações

e sistemas que escondiam formas negociadas de exploração do trabalho, sobretudo das mulheres. Naquelas terras de forte presença indígena e afastadas dos núcleos de *plantation* e dos centros de comércio com a metrópole portuguesa, os saberes que envolvem o trabalho feminino foram essenciais para a sobrevivência dos soldados, mercadores, padres e de todo o empreendimento de Daniel de La Touche.

Desde o século XVI os mercadores de Dieppe, em busca de madeira e tabaco na costa maranhense, estabeleceram relações bastante sólidas com os indígenas Tupinambá, e no seio destas relações foram muito comuns as relações matrimoniais interétnicas: para o desespero dos portugueses que disputavam a posse da região, os mercadores eram recebidos pelas famílias indígenas em troca de mercadorias e proteção, estabelecendo laços íntimos que facilitou a permanência dos franceses de Paris, durante seu curto domínio na costa equinocial. Mesmo com a chegada da missão religiosa em 1612, os capuchinhos, embora não concordassem e advogassem a favor do casamento monogâmico cristão, pouco interferiram para dissolver as relações entre indígenas e os adventícios, visto que foi por meio de laços de aliança militar e matrimonial, com as mulheres indígenas e seus familiares, que a economia de escambo e mais tarde, o empreendimento, se mantiveram em funcionamento.

As alianças matrimoniais entre algumas famílias indígenas e os mercadores eram realizadas sem o consentimento dos padres, fugiam do controle da missão, acabava por prevalecer as formas de negociação indígena. O acordo matrimonial era um importante traço cultural ressaltado diversas vezes pelos documentos, era por meio dele que os indígenas integravam estrangeiros. Conforme a historiadora Elisa Frühauf Garcia, em *Conquista, Sexo y Esclavitud en la Cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a Medios del Siglo XVI*, publicado em 2015, “o casamento poderia constituir a afirmação de alianças entre diferentes grupos para a ampliação da área de influência” (2015, p. 42-51).

Sobre os acordos matrimoniais, o padre Yves Évreux mencionou que primeiramente os indígenas recebiam em suas residências os mercadores e eram excelentes hospedeiros:

Se há nação no mundo que goste de fazer bom acolhimento aos seus amigos recém-chegados, e que os receba em suas casas, sem dúvida alguma os tupinambás ocupam o primeiro lugar à vista de como procederam com os franceses”. Logo que avistam um navio que trazia os franceses, anunciavam alguns índios a notícia da chegada dos franceses por todas as aldeias: “Aurt Navire suay” “aí vêm os grandes navios de França”. Imediatamente tomam suas roupas, e principiam a falar uns aos outros por esta forma: Aí vêm navios da França, e eu vou ter um bom compadre, ele me dará machados, foices, facas, espadas e roupa; eu lhe darei minha filha, irei pescar e caçar para ele, plantarei muito algodão, dar-lhe-ei gaviões e âmbar, e ficarei rico, porque hei de escolher um bom compadre que tenha muitas mercadorias. [...] os mais impacientes vão em suas canoas a bordo do navio, ancorado na enseada, indagar se vieram seus velhos Chetuassaps, e avaliar qual é o francês que traz mais gêneros para lhes oferecer seu compadrio, sua casa e sua filha. (ÉVREUX, 2007, p. 216).

O francês que aceitava a hospedagem passava a viver com uma indígena e passava a ser chamado, pelo pai e mãe da esposa, de Taiuuen, “genro”, Chéraiuen, “meu genro”, Tuassap, “compadre”, ou Ché-tuassap, “meu-compadre”, e às vezes Chéaire, “meu filho”, ou ainda Chereiuen, “meu filho” (ÉVREUX, 2007, p. 88). As mulheres que aceitaram a aliança de hospitalidade com um francês eram chamadas de Maria, tendo por sobrenome o do francês, para sinalizar a união:

Esta hospitalidade, ou compadrio, é entre eles muito íntima, porque estimam seus hóspedes como se fossem seus próprios filhos; enquanto lá estiverem morando vão caçar e pescar para eles, e quando seu costume, entregam as filhas aos compadres, ao qual passam logo a ser chamada de Maria, tendo por sobrenome o do francês, para tornar clara a ligação, de sorte que, dizendo-se Maria de Tal, sabe-se logo de quem é concubina. Não sei com certeza o porquê que davam este 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 (ÉVREUX, 2007, p. 18).

O aproveitamento do trabalho feminino através dos acordos matrimoniais se deu de diferentes maneiras. As expedições guerreiras, por exemplo, que passaram a ter a participação dos adventícios interessados em capturar escravos, eram mantidas com o trabalho feminino. Tradicionalmente as mulheres ocupavam lugares essenciais para o funcionamento da sociedade Tupinambá, entre eles, eram elas que organizavam e carregavam toda a alimentação e bebida para ser consumida nas expedições guerreiras. São inúmeras as passagens que evidenciam a predominância do trabalho feminino, o padre Abbeville registrou que as mulheres:

Têm maior número de ocupações, cuidam da casa, plantam batatas, ervilhas, favas, e toda espécie de raízes, legumes e ervas. Semeiam o milho, ou avati; o seu trabalho consiste, em fincar o grão na terra dentro de buracos feitos com um pau, não se ocupam os homens de modo algum, somente limpam as roças e queimam para o plantio. Colhem o algodão que desencaroçam e preparam para fiar, preparam as redes e faixas que carregam os filhos no pescoço. Carregavam a água necessária para as residências, e preparam a alimentação, produziam o azeite de coco, colhiam o urucu que transformavam em massa para ser usado como tinta. As mulheres fabricavam também muitos vasilhames de barro de todos os formatos, ovais ou quadrados; uns semelhantes a vasos, outros a pratos, outros de feitiço de terrinas, todos muito lisos e polidos, principalmente por dentro. Empregavam resinas brancas e negras para vidrá-los por dentro e os enfeitam com figuras segundo a sua fantasia. Essas são as diversas ocupações diárias e domésticas das maranhenses, em geral mais ativas do que os homens. Plantavam diferentes qualidades de mandioca, depois de quatro meses colhiam. A mandioca, era o principal gênero plantado e a base da alimentação dos índios (ABBEVILLE, 1975, p. 242).

As práticas laborais cotidianas das mulheres indígenas beneficiaram os homens não-indígenas, e sobretudo o próprio funcionamento da empresa. Nesse sentido, os franceses logo trataram de obter acesso a esta e outras capacidades de trabalho através das relações com as mulheres. É importante ressaltar que, embora os acordos matrimoniais entre estrangeiros e mulheres indígenas faziam parte

do mecanismo de inserção de aliados a estrutura social nativa e acabaram por facilitar a manutenção do projeto colonial, não podemos ignorar que estas mulheres foram exploradas, através do árduo trabalho que gradativamente se encaminhava para o sistema agroexportador (CONCEIÇÃO, 2019; CONCEIÇÃO; NAVARRO, 2020). Além da exploração do trabalho feminino, as relações matrimoniais com os europeus trouxeram consigo consequências não convenientes com os costumes indígenas, entre elas, a subordinação das mulheres indígenas. Mesmo que não houvesse simetria entre os gêneros, muitas funções femininas, e a maneira como passaram a ser tratadas, sofreram profundas alterações com a estrutura patriarcal trazida pelos adventícios.

Cabe ainda mencionar que alguns trechos das crônicas dão indícios do trabalho feminino na catequização. O prestígio de algumas índias, filhas e esposas de lideranças, foi utilizado pelos padres para a conversão de outros índios e índias. Em diferentes momentos dos relatos foi narrado o envolvimento delas com as atividades catequéticas. Contudo, as descrições não deixam de sinalizar o ideal de mulher esperado pelos padres, mas também podem indicar mudanças de condutas, visto que são apresentadas em alguns momentos como devotas. Chamam, especialmente, atenção os registros que narram algumas índias envolvidas nas atividades catequéticas e sobretudo solicitando aos padres que batizassem seus filhos. Sobre essa questão o padre Claude D'Abbeville narrou o seguinte caso:

O mesmo aconteceu a outras do Maranhão, e todas ellas, cheia de natural devoção, vestidas de branco, trouxeram seus filhos, á maneira de França, para serem baptisados na nossa Capella de S. Francisco, como o foram, em presença de muitos velhos, e de outras pessoas, índios e francezes, com geral satisfação de todas as testemunhas de tão bonitas ceremonias, sendo estes os primeiros baptisados, que ahi se fizeram solenemente (ABBEVILLE, 1975, p. 104).

A esposa do principal *Japiaçu*, por exemplo, surge na narrativa auxiliando os padres, ela era filha de um importante principal chamado Suassuac que foi catequisado por ela (ABBEVILLE, 1975, p. 109). Outro caso mencionado foi o de Ana, filha de *Japiaçu* que, assim, como sua mãe também exercia atividade de instrução catequética entre os índios. Claude D'Abbeville mencionou que Ana "era a mais instruída no conhecimento de Deus"(1975, p. 102).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A saída dos franceses das terras do Maranhão e a dissolução da empresa colonial, em 1615, esteve mais relacionada à conjuntura diplomática, em virtude do casamento entre a infanta da Espanha Anna Hamburgo, com o rei, Luís XIII e o consequente desinteresse da coroa francesa em dar continuidade ao projeto. O empreendimento França Equinocial não foi adiante mais por conta das circunstâncias políticas, que aos participantes (grupos indígenas Tupinambá, mercados, soldados, loco-tenentes e missionários), visto que o capitão Daniel de La Tou-

che e os demais franceses que haviam se instalado naquelas terras já conheciam bem o território através dos indígenas e com eles negociavam desde o século XVI.

Por meio da leitura de algumas crônicas coloniais foi possível perceber que a empresa francesa se manteve, mesmo que breve, em virtude da colaboração dos Tupinambá e na permanência de alguns elementos culturais nativos, entre eles o parlamento e os enlaces matrimoniais que davam acesso ao trabalho feminino. Ainda que estivessem no interior de uma estrutura social de dominação, os indígenas reconheciam a importância de seus papéis para o desenvolvimento da França Equinocial, e desse modo, cooperaram de maneira a instituir uma relação de interdependência com os adventícios por meio da reciprocidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, Franca, SP, v. 30, n. 1, p. 349-71, jan./jun. 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706. (Tese de Doutorado), Cambridge, Sidney Sussex Colege, 2005.

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

CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa. NAVARRO, Alexandre Guida. De Peitana Uainuy: os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (1612-1615). *Faces da História*, Assis/SP, v.7, nº 1. p. 25-49, jan. / jun, 2020.

DAHER, Andrea. A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 37-65, jul/dez. 2004.

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

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

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017 <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-08>.

GARCIA, Elisa Frühauf. Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. *Americanía: revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*. 2015, n. 2, p. 39-73. Disponível em: <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498/1257>. Acesso em 03/02/2019.

LANGFUR, Hal. "Introduction" & cap.4: The 'Useless People': Free Persons of Color and the Racial Geography of the Frontier. In: *The Forbidden Lands*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p.1-17 e 127-160.

MEIRELES, Mario. França Equinocial. São Luís: SECMA, 1982.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos contínuos. *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 2004.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

RODRIGUES, Aryon. A classificação do tronco linguístico Tupi'. *Revista de Antropologia*. 1964.

SALVADOR, Frei Vicente do. História do Brasil: em que se trata do descobrimento do Brasil, costumes dos naturais. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889 [1627].

SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. 4. Ed. São Paulo: Companhia Editora : Nacional e Editora Usp, 1971 [1587].