

# **AS TUPI QUE COMEM E AS QUE SÃO “COMIDA”: Antropofagia e representações femininas em crônicas dos Séculos XVI e XVII\***

Erika Karine Gualberto de Farias  
(Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Suely Creusa Cordeiro de Almeida  
(Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Ricardo Pinto de Medeiros  
(Universidade Federal de Pernambuco)

**Resumo:** Com foco nas experiências históricas das mulheres dos povos Tupi na antropofagia, este artigo proveio da exploração das representações, construídas entre finais do século XVI e início do XVII, em textos de cronistas colonos e viajantes, leigos e religiosos que escreveram a respeito das indígenas da faixa litorânea situada entre a Capitania de Ilhéus e a Ilha do Maranhão. Durante a elaboração deste trabalho, foi percebido que tais nativas não foram somente representadas agindo na prática antropofágica, existindo também indicativos de que as índias poderiam ser destinadas a serem imoladas nela. Constatada a existência de registros nas crônicas que sugeririam as indígenas como passíveis de serem vitimadas nesse tipo de repasto, se notou que essa constatação indicaria a necessidade de revisão das interpretações mais aceitas sobre o sentido – ou sentidos – do exercício do “comer o outro”.

**Palavras-chave:** antropofagia, mulheres Tupi, crônicas.

**Abstract:** Based upon the historical experiences of women from the Tupi people involving anthropophagy, the present paper came to light as a result of a research on representations developed between the Sixteenth and (early) Seventeenth Centuries; on records made by chronicler settlers and travelers, laymen and church members. They all wrote about the indigenous women who dwelt in the strip of land placed between the Ilhéus captaincy and the Maranhão island. During the making of this article, it was noticed that such women were not only depicted practicing the act of cannibalism; there are reasons to believe that a few of these native women were also destined to be devoured. Once found, the records regarding the indigenous female population as a portion of the group liable to such penalty (made by the chronicles), it was perceived that this fact alone would lead researchers to a major change on the most commonly accepted views on the meaning (better yet, “meanings”) of “eating the other”.

**Key-words:** anthropophagy, Tupi women, chronicles.

## **Introdução**

O presente artigo resultou do exame de algumas crônicas, redigidas do final do século XVI até primeira metade do XVII por viajantes e colonos, missionários religiosos ou não, que trataram dos grupos indígenas Tupi das terras litorâneas situadas entre a antiga Capitania de Ilhéus e a Ilha do Maranhão. O objetivo central deste estudo foi explorar, nessa

documentação, as representações de experiências das mulheres dessas populações ameríndias em uma prática que, em suas comunidades, derivava com frequência do desfecho da guerra: a antropofagia dos inimigos. Apesar das posições assumidas a seguir com relação à existência e exercício dessa prática pelos índios e sobre a presença e participação das nativas nela, o maior interesse do trabalho foi trazer à tona como os citados escritos produzidos pelos colonizadores representaram e apresentaram as vivências e ações das índias nos repastos antropofágicos.

Nos fragmentos de textos consultados, os cronistas discorreram a respeito de diferentes povos Tupi que viviam na área acima mencionada. Nos leigos Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Souza e nos religiosos Fernão Cardim e Frei Vicente do Salvador, os trechos remetiam provavelmente aos Tupinambá das Capitânicas da Bahia e de Ilhéus, sendo suas obras datadas de 1576, 1587, 1625 e 1627 respectivamente. As referências da narrativa de Ambrósio Fernandes Brandão, de 1618, mencionaram os grupos Tabajara e Potiguar, sendo provável que remetam aos grupos de índios assim conhecidos que circulavam entre as Capitânicas de Pernambuco e Paraíba. Os excertos das narrativas de Yves D’Euvreux e Claude D’Abbeville, escritas entre 1613 e 1614, se referiam aos Tupinambá da Ilha do Maranhão e de seu entorno.

Assim sendo, a problemática central deste estudo seria a seguinte: Como as nativas dos povos Tupi dessas porções de terras ao Norte da América Portuguesa foram representadas, nos fragmentos de textos que tratam da realização do repasto antropofágico, por autores de crônicas que escreveram sobre essas populações nos séculos XVI e XVII? Para tentar responder essa indagação, entrelaçou-se a noção de “representação” de Roger Chartier à procura por pormenores possivelmente negligenciados nos documentos históricos a serem verificados, o que implica no emprego do “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg.

Com o conceito de “representação” torna-se compreensível que, nas fontes, “[...] a realidade é contraditoriamente construída [...]” por diferentes grupos humanos,<sup>1</sup> isto é, que na documentação “[...] a realidade social é construída, pensada, dada a ler”.<sup>2</sup> Dessa maneira, as fontes sobre as indígenas são compreendidas como idealização/representação do “real” com base na “realidade vivenciada”, cruzando assim diferentes conjunturas socioculturais (no caso, dos colonizadores e dos indígenas) de maneira descontínua e em uma relação de forças desigual, sendo elas representações europeizadas das nativas e de seus povos detentoras de visões e possíveis intenções dos que registraram suas vivências.

Por sua vez, o “paradigma indiciário” de Ginzburg encaminhou a percepção do trabalho historiográfico como um esforço detetivesco, onde se faz imprescindível a atenção aos detalhes mais negligenciáveis da documentação. Para o autor italiano “[...] o

conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural.”<sup>3</sup> Por sua vez, tal estudioso considerou, como nós, o que se segue: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la.”<sup>4</sup> Desta feita, entendemos que os principais contributos de uma investigação das experiências das mulheres na antropofagia estariam justamente nos pormenores negligenciáveis das fontes estudadas, notadamente nas minudências descuidadas por outros pesquisadores que investigaram o tema.

O que justificaria a realização de um estudo da prática antropofágica enfocando as maneiras das mulheres Tupi serem representadas se envolvendo e/ou sendo envolvidas nela seria, precisamente, a supressão de lacunas resultantes daquilo que não foi explorado nos documentos, o que poderá culminar em reflexões significativas sobre as interpretações dessa expressão sociocultural. Alguns estudiosos da Sociologia, da Antropologia e da História investigaram o chamado “rito antropofágico” nos relatos dos cronistas, entretanto, poucos foram os que centraram suas atenções nas representações das indígenas ligadas à antropofagia e, aqueles que o fizeram, não trataram dos indicativos da destinação de índias ao repasto.

### **A antropofagia Tupi em estudos sociológicos, antropológicos e históricos**

Florestan Fernandes, em seu *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, analisou a antropofagia como importante momento da guerra entre os Tupinambá coloniais expondo, com base nas crônicas, atuações desses homens e mulheres nas conjunturas de ação bélica.<sup>5</sup> Por sua vez, Eduardo Batalha Viveiros de Castro propôs em *Araweté: Os deuses canibais* uma abordagem ampla e generalista dessa questão entre os povos Tupi, o que fez pensando as cosmogonias indígenas ligadas à prática antropofágica, pontuando diversas temporalidades e apoiado em várias bibliografias e fontes.<sup>6</sup> Todavia, tais análises centraram-se nos matadores e prisioneiros de guerra sacrificados para esse fim.

Ronald Raminelli, no artigo *Eva Tupinambá*, examinou textos e imagens sobre as mulheres Tupinambá em obras de cronistas, o que efetivou verificando inclusive representações que remetiam à antropofagia, e, com relação a essas, o autor afirmou a existência de uma supervalorização das indígenas em narrativas que enfatizavam o papel das velhas e nas ilustrações dominadas pelas jovens. Para esse historiador, o destaque dado às nativas nos relatos das crônicas a respeito da prática antropofágica estaria mais para um indício da misoginia europeia e cristã, a qual norteou a visão dos autores desses escritos, do que da realização efetiva dessa expressão sociocultural indígena.<sup>7</sup> O estudioso chegou a

afirmar que as gravuras dos ritos antropofágicos em fontes dos séculos XVI e XVII contrariavam a “[...] predominância masculina no comando das guerras e da vingança.”<sup>8</sup> Todavia essa suposta contradição indicada por Raminelli mereceria ser questionada por provir de uma perspectiva de feminino e masculino que provavelmente não seria a desses indígenas.

João Azevedo Fernandes também analisou as mulheres Tupinambá por meio das crônicas no livro *De cunhã à mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*, havendo verificado participações delas na prática antropofágica e destacado as atuações das anciãs, as “*Uianuí*”, nessa esfera, se contrapondo assim às considerações de Raminelli. Esse autor contestou que a ênfase dessas fontes às ações das indígenas na antropofagia fosse apenas fruto do olhar misógeno europeu e cristão, objetando inclusive que o destaque dado a essas atuações femininas contrariasse o predomínio masculino nas vinganças e guerras.<sup>9</sup> Nesse ínterim, o pesquisador declarou “[...] que os historiadores que defendem este ponto de vista ainda não lançaram um olhar crítico sobre as reconstruções “androcêtricas” da sociedade Tupinambá feitas por Alfred Métraux e Florestan Fernandes.”<sup>10</sup>

Sobre as referências dos cronistas à realização de antropofagia entre os Tupi, Manuela Carneiro da Cunha indicou, no artigo *Imagens de índios do Brasil no Século XVI*, que as alusões à prática antropofágica nas crônicas coloniais sobre os Tupinambá e demais Tupi decorreriam de uma construção forjada ao longo do século XVI. Para a estudiosa, tal elaboração proviria da influência do relato dessa prática por Américo Vespúcio e dos ideários da Antiguidade e da Idade Média, não sendo esse costume efetivamente existente entre os indígenas.<sup>11</sup> Todavia, a negação da autora à existência de prática antropofágica entre esses indígenas apresenta-se frágil, entre outros fatores, por sua explicação centrar-se unilateralmente nas visões dos colonizadores sem considerar que essas, no processo de contato com as sociedades da América portuguesa, representaram culturas diferentes das europeias com base em “realidades” vivenciadas, embora essas representações partam de percepções dos europeus.

A suposição de Carneiro da Cunha de que os relatos de repastos antropofágicos seriam frutos da transposição de imaginários europeus para a América e para os ameríndios desconsidera que os registros, em suas variações nos detalhes das descrições, indicariam que muito provavelmente essas percepções interagiram com práticas socioculturais existentes entre os diferentes grupos nativos de que tratam. Ao propor essa interpretação, a pesquisadora negou-se a perceber que esses escritos possuem bases nas atuações históricas dos indígenas. Ela acabou por simplesmente transpor elementos da cultura europeia Antiga e Medieval para explicar e justificar o que chegou até nós das culturas existentes no território americano

conquistado pelos portugueses, compreendendo a trajetória das comunidades ameríndias apenas pelo crivo europeu, ou seja, para a autora não foi possível à chegada até nós de indícios desse passado indígena. Vale lembrar que a representação não é somente o entendimento de quem a elabora, contendo resquícios, ainda que distorcidos e/ou fragmentados, daquilo que foi representado.

Ainda questionando o entendimento de Cunha cabe esclarecer que, no livro *Pré-História do Nordeste do Brasil*, Gabriela Martin expôs que fossas com cinzas onde se misturavam ossos humanos e de animais quebrados e queimados foram encontradas em sítios arqueológicos na ilha de Zorobabel, em Itacuruba, Pernambuco, na Gruta do Gentio, em Minas Gerais, e na Gruta da Foice. Citando Ondemar Ferreira Dias, que haveria escavado o penúltimo sítio referido, a autora apontou que o estudioso não descartava “[...] a possibilidade de se atribuir à antropofagia ritual esse tipo de enterramento.”<sup>12</sup> Além dessa obra, dois artigos de Sérgio Francisco S. Monteiro da Silva dedicados à Arqueologia das práticas mortuárias sugerem que, nesse tipo de estudo, o exercício da antropofagia se mostra um fator a ser considerado.<sup>13</sup> Todavia, não foram encontrados trabalhos onde esses autores aprofundassem a questão dos possíveis indícios arqueológicos ligados à prática antropofágica, sendo dada uma pista do que motivou isso quando Silva destacou, com base em White, que os estudos sobre o mote não eram levados a sério na América do Sul.<sup>14</sup>

A respeito da negação da efetivação da antropofagia como característica cultural indígena e principalmente Tupinambá, João Azevedo Fernandes foi taxativo: “Considerar que os cronistas mentiram [ou se enganaram] a respeito da antropofagia é um ato claramente etnocêntrico, que nega uma das mais importantes dimensões da cultura dos Tupinambá e de muitos outros povos nativos [...]”. Esse estudioso explicou que essa prática “[...] deve ser compreendida não como ‘horrrível ato’, tal como vê nossa cultura, mas sim nos próprios termos que os índios a vivenciaram [ou, em termos adequados, tentando uma proximidade de sua lógica].”<sup>15</sup> Dessa feita, a percepção de Manuela Carneiro da Cunha referente aos relatos da prática antropofágica, ao negar a efetividade de sua realização pelos ameríndios, negaria uma significativa expressão cultural desses povos, renegando assim vestígios significativos da história indígena contidos nas representações construídas pelos cronistas europeus.

Tratando dos ritos antropofágicos entre os Tupinambá, afirmou Florestan Fernandes que, em concordância com seu entendimento do “[...] conceito aborígene de guerra, as situações sociais que integravam esses rituais faziam parte do *estado de guerra* [...]”. Para o autor, a antropofagia constituiria, nesse tipo de conjuntura, “[...] o desfecho previsto e regular da atualização de ações hostis contra determinados ‘inimigos’ e contra o grupo social a que

eles pertencessem.”. Segundo esse estudioso, devido às cerimônias antropofágicas compõem o que ele chamou de “*estado de guerra*” sendo dele o desenlace mais comum, “[...] as normas sociais que as regulavam, as atitudes exteriorizadas em seu transcurso e a função social que elas desempenhavam, através da integração aos referidos rituais, continham necessariamente uma natureza bélica ou guerreira.”<sup>16</sup>

Quando observamos o que foi classificado como “militar” ao longo do estudo de Florestan Fernandes sobre a guerra Tupinambá, subentendemos que o termo se referiu ao conjunto e à organização dos meios e maneiras de praticar ações hostis, inclusive simbólicas, mágico-religiosas, contra indivíduos “inimigos” dessas comunidades e seus respectivos grupos sociais, hostilidades essas que comporiam o “*estado de guerra*”. Seguindo o que revelou o sociólogo, o retorno ao ponto de partida do bando guerreiro integrava a “esfera militar” do sistema guerreiro Tupinambá, sendo que tal volta poderia incluir os lamentos por uma ofensiva malsucedida, a preparação de outro ataque ou as cerimônias de recepção dos guerreiros e prisioneiros, as integrações, os sacrifícios e a antropofagia dos cativos.<sup>17</sup> Esse pesquisador afirmou ainda que o rito antropofágico constituiria um modo de comunhão social “[...] no processo de recuperação mística, desencadeado pela relação sacrificial, a qual produzia resultados mágicos que se refletiam na condição do grupo hostil ‘vencido’ e assegurava as vantagens oriundas da supremacia guerreira ou da ‘vitória militar’.”<sup>18</sup>

Ora, se partindo das reflexões de Florestan Fernandes sobre a guerra Tupinambá e a antropofagia essa última pode ser compreendida como um meio e um modo de hostilizar os inimigos, parte do chamado “*estado de guerra*”, detentora de natureza bélica e ligada à “vitória militar”, poderíamos afirmar então que a prática antropofágica seria uma “operação militar”. Esse mesmo autor afirmou que as mulheres participavam ativamente e em papéis relevantes “[...] da recepção dos prisioneiros, de seu sacrifício ritual e das cerimônias antropofágicas [...]”,<sup>19</sup> expondo em diversas passagens de seu trabalho os registros dessas atuações femininas nos repastos antropofágicos.<sup>20</sup> Sublinhemos aqui também que essas partes do estudo do sociólogo deixariam perceptíveis as limitações da leitura que Raminelli fez desse texto, residindo essas restrições não exatamente no seu reconhecimento da antropofagia como “operação militar”, mas sim na negativa às participações femininas na antropofagia, pois a mesma era, de maneira geral, um exercício de congregação dos partícipes do grupo indígena, sendo assim as mulheres estariam integralmente incluídas.

A partir das ponderações acima explicitadas, vale repensar a afirmação de João Azevedo Fernandes de que as atuações das Tupinambá nos rituais antropofágicos consistiriam em “[...] um discurso ‘culinário’ sobre o mundo, sobre a relação entre homens e mulheres e

entre interioridade e exterioridade sociais.”<sup>21</sup> A ideia do “culinário”, isto é, da prática antropofágica como “preparação de alimento” no exame desse estudioso foi provavelmente influenciada pela percepção desse tipo de atividade como feminina por excelência, pela analogia entre os cativos e os animais de caça, e pela comparação do preparo de carnes entre os Tupi coloniais e os contemporâneos.<sup>22</sup> Assim, confrontando o que foi exposto e debatido dos estudos desse autor e de Florestan Fernandes, vê-se emergir dois diferentes entendimentos sobre a antropofagia: um que insinuou-a como ação “militar” e outro que apreendeu-a como intervenção “culinária”. Cabe destacar por agora que, apesar de diversas, essas compreensões não devem ser vistas como inconciliáveis e opostas tal qual partes de um binário dicotômico.

Aprofundando o exame crítico da afirmativa e da percepção de Azevedo Fernandes sobre a antropofagia, notou-se que, tentando desconstruir a posição de Ronald Raminelli em considerar que tal prática deveria ser protagonizada por homens e não pelas mulheres por se tratar de uma “operação militar”,<sup>23</sup> ele acabou por desconsiderar a dimensão “militarista” dessa prática e enfatizar demais a “culinária”. É provável que tal entendimento desse estudioso tenha sido limitado, nesse ponto, por influências específicas das análises de dois autores. Uma das interferências que restringiu a apreciação dessa questão pelo autor seria a concepção pautada na divisão das atividades da guerra como “militares” e “a-militares”, a qual proveio da análise de Florestan Fernandes<sup>24</sup> e cuja influência, levada ao extremo nas discussões de Raminelli, esse mesmo pesquisador criticou. Outra interferência possivelmente adveio da ideia do “devir-fera” mediado ou “policiado pela cozinha”, contido no exame de Viveiros de Castro do discurso do chefe Cunhambebe registrado por Hans Staden.<sup>25</sup>

Em nossa compreensão do repasto antropofágico e da participação das Tupi nele, seu exercício foi percebido como atuação “culinária”, por haver envolvido o preparo de alimentos e a visão do prisioneiro como “caça”, e “militar”, devido a antropofagia ter tido natureza guerreira e haver integrado ao conjunto e à organização dos meios e maneiras de praticar ações hostis contra “inimigos”. Caberia então destacar que o “discurso ‘culinário’ sobre o mundo” executado pelas “cunhãs” não exclui a possibilidade de haver belicosidade e ímpeto vingativo em sua intencionalidade: o “culinário” e o “militar” coexistiram na prática antropofágica. Segundo ressaltou uma das passagens do texto de Florestan Fernandes exposta anteriormente, as normas sociais que regulavam a antropofagia, as atitudes executadas no decurso da mesma e a função que ambas desempenhavam na integração dos membros do grupo a essa prática detinham, necessariamente, uma natureza bélica ou guerreira.

O repasto antropofágico seria um cenário livre para a ação das indígenas nas guerras, nas violências e na vingança, servindo de espaço de união entre homens e mulheres Tupi e de

fomento da coesão social contra outros grupos. Florestan Fernandes destacou que a noção de “vingança” fornecia o motor para as incursões guerreiras, o aprisionamento de “contrários” e a forma como o grupo se utilizava desses prisioneiros, penetrando profundamente nos rituais de “destruição dos inimigos”, onde era criado um clima de comunhão e atualização social das obrigações morais para com todos os membros do grupo. Ressaltou ele: “A destruição dos inimigos se processa socialmente.”<sup>26</sup>

Nas cerimônias antropofágicas narradas pelos cronistas, as Tupi foram representadas atuando antes, durante e depois das mortes dos inimigos aprisionados, logo, essas mulheres contribuía para transformar jovens ou “*kunumi-guasú*” em “*avá*”, “*aua*” ou homens feitos. Para João Azevedo Fernandes, “[...] era a morte de um inimigo que fazia de um jovem um *aua*, um homem adulto [...]”.<sup>27</sup> Destacou Florestan Fernandes que tal transformação conteria o recebimento de um “status condicional”, isso por depender da morte de um contrário para a antropofagia e de seus rituais subsequentes como o de “renomação”, o recebimento de novos nomes,<sup>28</sup> iniciações essas ao mundo adulto masculino. Assim sendo, essas nativas tomavam parte em uma prática que, além de desfecho rotineiro das guerras e palco de renovação da coesão social, fabricava e legitimava homens adultos para essas sociedades indígenas.

### **A participação das índias no ritual antropofágico a partir dos cronistas coloniais: representações e indícios**

Alguns relatos dos cronistas apresentam as nativas envolvidas nos ritos antropofágicos desde a recepção dos prisioneiros de guerra destinados a esse fim. Claude D’Abbeville evidencia a ação proeminente das velhas índias nesse instante: “Se fazem prisioneiros amarram-nos e levam-nos em triunfo para suas aldeias, onde as mulheres, e principalmente as velhas, os recebem [...]”.<sup>29</sup> Azevedo Fernandes apontou que as indígenas, em especial as “*Uianuí*”, mulheres Tupinambá com mais de 40 anos, atuavam nas guerras, entre outros modos, através da antropofagia.<sup>30</sup> Segundo Fernão Cardim: “Chegando á sua terra, o saiem a receber as mulheres gritando e juntamente dando palmadas na boca [...]”.<sup>31</sup>

Várias crônicas também relataram que as jovens Tupinambá das aldeias seriam entregues aos cativos recém-chegados por “mulheres”, “mancebas” ou “esposas”.<sup>32</sup> Chega-se a afirmar que se concediam a eles dessa maneira as próprias filhas ou irmãs.<sup>33</sup> A respeito desse tema recorrente, João Azevedo Fernandes destacou em seu estudo:

Afirmar, contudo, assim como os cronistas e viajantes europeus, que eram *concedidas* mulheres aos cativos contribui certamente para a manutenção de uma visão da mulher Tupinambá como um elemento passivo em sua sociedade, como um “coro grego”. Poderíamos, dentro do princípio de que os cativos eram inseridos na esfera feminina ao viverem junto a seus captores, ler a instituição com o sinal trocado: o cativo é que era concedido a uma mulher para que esta o guardasse, engordasse e, de preferência, engravidasse, de forma a produzir mais um inimigo – lembremos da teoria patrilinear de concepção: filho de inimigo, inimigo é – que seria também sacrificado.<sup>34</sup>

De fato, Cardim registrou que o aprisionado em guerra era guardado por uma índia “[...] que lhe dão por mulher [...]”, dizendo o autor que essas guardas em “[...] nenhum momento se apartão [...]” deles. Esse cronista afirmou que tais indígenas “[...] são commumente nesta guarda fiéis, porque lhes fica em honra [...]” e chegou a indicar que, sem a vigilância delas, os cativos poderiam fugir.<sup>35</sup> A narrativa de Gândavo também expôs o papel das mulheres Tupi na guarda desse tipo de cativo, função essa a qual antecederia a da geração de um novo inimigo, posto que nem todo relacionamento desse naipe resultaria em filhos:

Quando estes índios tomam alguns contrários, se logo com aquele ímpeto os não matam, levam-nos vivos para suas aldeias (ou seja, portugueses ou quaisquer outros índios seus inimigos), e tanto que chegam a suas casas lançam uma corda muito grossa ao pescoço do cativo para que não possa fugir, e armam-lhe uma rede em que durma, e dão-lhe uma índia moça, a mais formosa e honrada que há na aldeia, para que durma com ele, e também tenha cuidado de o guardar, e não vai para parte que não o acompanhe.<sup>36</sup>

Logo, seguindo indícios dos relatos de Cardim e Gândavo, as indígenas que se supõem “entregues” aos prisioneiros como “esposas” eram encarregadas de guardá-los e acompanhá-los, o que significava monitorá-los para evitar possíveis fugas, havendo o trecho enfatizado em Magalhães Gândavo referente à corda que prendia o cativo remetido também ao cuidado em reduzir a possibilidade dele fugir. E, se essas mulheres os guardavam, não eram elas as “concedidas” aos apresados como “esposas”, mas sim os presos que seriam ofertados às nativas, posto que essa ação lhes rendia prestígio perante a comunidade, como evidenciou o texto de Fernão Cardim. Discutindo esse mote, sublinhou Azevedo Fernandes:

Pode-se dizer que a guarda do cativo aparece, para a mulher, como uma responsabilidade simétrica ao próprio ato masculino de vibrar o golpe da ibirapema [tacape ritualístico usado na antropofagia Tupi], constituindo uma importante “fonte de nomes” para as mulheres que se engajavam nestas ligações com os cativos [e isto significa ganhar reconhecimento social para si e sua parentela]: da mesma forma que a captura dos prisioneiros, feita pelos homens, era um evento “produtor de nomes”, também o era a gestação de um *cunhambira* (filho do inimigo, literalmente, “filho de mulher”) por parte da mulher.<sup>37</sup>

Indicou Gândavo que, quando os índios decidiam matar um rival, as índias fabricavam muito caíum, bebida típica dos Tupi, “[...] da raiz de uma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e, depois de cozida, mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes, e dali a três ou quatro dias o bebem.”<sup>38</sup> Narrou Cardim que, estabelecido o tempo do prisioneiro “[...] morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panellas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa; [...]”<sup>39</sup> Como se vê, tais relatos evidenciam participações ativas das indígenas na antropofagia e em suas funções socioeconômicas culturalmente determinadas de agricultoras, produtoras de cerâmicas e de bebidas.

Florestan Fernandes afirmou, com base em Frei André Thevet, que as nativas Tupi também eram incumbidas do asseio corporal e espiritual da vítima destinada à antropofagia, preparando, limpando e enfeitando o prisioneiro para o encontro com seu matador.<sup>40</sup> Abbeville representou índias cumprindo essa incumbência no seguinte fragmento: “Recapturado, o prisioneiro é amarrado a uma corda, pela barriga, sendo as pontas seguras por dois índios. É assim levado para a aldeia, onde as mulheres lhe pintam o corpo todo com variegadas côres e o enfeitam de penas.”<sup>41</sup>

No texto de Fernão Cardim percebe-se que até mesmo a corda de algodão para amarrar o inimigo nos instantes mais próximos à sua morte era levada ao terreiro “[...] dentro de uns alguidares [...]”,<sup>42</sup> o que evidencia ações das índias que davam origem a esses objetos, uma vez que essas eram as ceramistas em potencial nos grupos Tupi. Por serem as mulheres que, nessas comunidades, cuidavam do cultivo do algodão e da fiação de suas fibras, pode-se dizer que seriam as nativas que fabricavam os utensílios utilizados durante essa etapa do rito antropofágico onde o aprisionado era amarrado. Esse mesmo autor apontou que, finda as lutas simuladas entre o prisioneiro e os membros do sexo masculino do grupo que o havia apresado, iniciavam-se novas interações com as indígenas dessa comunidade:

Acabada esta luta elle [o prisioneiro de guerra a ser sacrificado] em pé, bufando de birra e cansaço com o outro que o tem aferrado, sae com coro de nymphas que trazem um grande alguidar novo pintado, e nelle as cordas enroladas e bem alvas, e posto este presente aos pés do captivo, começa uma velha como versada nisto e mestra do coro a e entoar uma cantiga que as outras ajudão, cuja letra é conforme a cerimonia, emquanto ellas cantão os homens tomão as cordas, e metido o laço no pescoço lhe dão um nó simples junto dos outros grandes, para que não possam mais alargar, e feita de cada ponta uma roda de dobras as metem no braço á mulher que sempre anda detraz delle com este peso e se o peso é muito pelas cordas serem grossas e compridas, dão-lhe outra traga uma das rodas, e se elle dantes era temeroso com a coleira, mais o fica com aquelles dous nós tão grandes no pescoço da

banda detraz, e por isso diz um dos pés de cantiga: *nós somos aquellas que fazemos esticar o pescoço ao pássaro*, posto que depois de outras ceremonias lhe dizem noutro pé: *Si tu foras papagaio, voando fugiras*.<sup>43</sup>

A cantoria das indígenas em torno do prisioneiro, também foi referida por Frei Vicente do Salvador com ainda mais ênfase a atuação das anciãs Tupinambá no coro, uma vez que ele não se referiu às jovens lhes fazendo companhia nos cânticos. Foi exposto por esse cronista que o preso ficava amarrado enquanto “[...] as velhas lhe cantam que se farte de ver o sol, pois cedo o deixará de ver [...]”.<sup>44</sup> Percebe-se que os teores dessas cantorias das índias registradas por Salvador e Cardim podem ser entendidos, simultaneamente, como formas de exteriorização do reconhecimento da necessidade grupal de vingar as mortes que as populações inimigas impingiam aos seus respectivos povos e do comprometimento pessoal na atualização das rivalidades com esses grupos.

Nos escritos de Gândavo foi relatado que, depois do matador dar a pancada na cabeça do contrário para matá-lo, uma índia velha recolhia o sangue e os miolos da vítima em uma cabaça.<sup>45</sup> Após a imolação do cativo, Soares de Souza apontou ser costume das “[...] irmãs dos matadores fazerem as mesmas cerimônias que fizeram seus irmãos, tosquiando-se e tingindo-se do jenipapo, e dando alguns riscos em si; [...]”. Segundo o autor, as índias faziam “[...] o mesmo pelos primos a que também chamam de irmãos, e fazem suas festas e vinhos, como eles [...]”.<sup>46</sup>

Tentando interpretar o registro de Soares de Souza sobre a realização, por parte das irmãs e primas dos matadores, dos mesmos ritos que faziam seus irmãos e primos, nota-se que o relato deu a entender uma conduta de certa feita comparável à postura dos homens que acabaram de matar prisioneiros em terreiro. A descrição dessa expressão sociocultural protagonizada por mulheres permitiu entrever a possibilidade de que sua execução visasse obter reconhecimento social para as nativas e sua parentela, aproximando-se elas nesses gestos do matador e catalisando a visibilidade sociopolítica dele para si mesmas e suas famílias, se afirmando assim como participantes de uma família de grandes guerreiros.

Com relação às repartições dos corpos de prisioneiros, percebem-se nas crônicas alguns registros de ações femininas, em especial das velhas índias. Claude D’Abbeville indicou que, morto o aprisionado, as mulheres se aproximavam, agarravam o cadáver, o atiravam ao fogo para queimar os pelos, lavavam-no com água quente, lhe retiravam as entranhas e o repartiam.<sup>47</sup> Outra parte de seu relato se referiu a velhas esquartejando um corpo.<sup>48</sup> Registrou Ambrósio Fernandes Brandão que os indígenas matavam o inimigo e “[...] o entregam as velhas, a quem pertence dividirem-lhe os quartos e porem a cozer e assar

espedaçados [...]”, sendo dito pelo autor adiante: “E as tripas e intestinos botam as velhas em uns alguidares [...]”.<sup>49</sup>

Salvador também mencionou indígenas idosas repartindo o corpo do contrário: “Em morrendo este preso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçura [...]”.<sup>50</sup> Porém, Soares de Souza expôs que índios velhos seriam encarregados de despedaçar o executado e retirar dele as “[...] tripas e fressura [...]”,<sup>51</sup> sendo os anciãos e anciãs os mais interessados naquela carne: “[...] os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça muito [...]”.<sup>52</sup> Fernão Cardim disse que, ao repartir o defunto, um homem era auxiliado por alguns meninos.<sup>53</sup>

João Azevedo Fernandes apontou que, nas crônicas, a variação nos sexos dos responsáveis pelos esquartejamentos das vítimas na antropofagia permitiria levantar a hipótese de que tal tarefa não fosse extremamente marcada pela preferência por homens ou mulheres para sua realização. Esse estudioso acreditou ser muito provável que o sexo dos incumbidos dessa faina oscilasse nas variantes do ritual, existentes em grupos distantes geograficamente um do outro, ou mesmo de acordo com características individuais dos participantes do rito,<sup>54</sup> sendo essas observações do autor com as quais concordamos.

Analisando narrativas de colonos e viajantes, percebemos que não só se encontravam nelas trechos nos quais as Tupi são representadas como participantes ativas nos repastos antropofágicos, principal momento do desfecho das guerras: nesses relatos, foram verificados fragmentos com indicativos da possibilidade dessas mulheres indígenas haverem sido mortas para a refeição. Para começar a evidenciar isso, será aprofundada a discussão relativa à gestação de novos contrários e suas destinações, como os pais, a serem comidos, debate esse que mostra índias tanto participando da prática antropofágica, quanto sendo vitimadas para serem “comidas”.

Claude D’Abbeville, Ambrósio Fernandes Brandão, Gândavo, Vicente do Salvador e Gabriel Soares de Souza foram cronistas que documentaram a possibilidade da geração de um “*cunhambira*” pelas “guardiãs esposas” dos presos de guerra, a qual originaria, via de regra, outro repasto. Entretanto, esses autores não indicaram uma predileção pelo sexo das crianças destinadas à antropofagia.<sup>55</sup> Gândavo mesmo ressaltou: “E se a moça que dormia com o cativo fica prenhe, aquela criança, que pare depois de criada, matam-na e comem-na e dizem que aquela menina ou menino era seu contrário [...]”.<sup>56</sup> Logo, é provável que meninas tenham sido vítimas dessa prática ainda em tenra idade.

O texto de D’Abbeville conta com um relato particular de execução ligada à antropofagia, o qual não fez referência a gestos ritualísticos mais elaborados amparando o

repasto antropofágico e trouxe à baila uma mulher indígena sendo vitimada para essa prática. Narrou o capuchinho francês a morte de uma “escrava” do chefe Japi-Açú “encontrada em adultério”, segundo palavras destacadas no próprio título da parte do texto onde está a narrativa, índia essa executada por um dos filhos desse principal por ordem do próprio líder indígena, e cujo esquartejamento do corpo teria sido feito pelas velhas e pelos demais índios. Chegou mesmo a informar, em sua crônica, que ocorreram comentários de que um pedaço do cadáver esquartejado dessa cativa foi enviado para outra aldeia.<sup>57</sup> Cabe sugerir ainda que o excesso da ênfase na traição amorosa perpetrada pela prisioneira pode ter sido provocado pelas lentes culturais do religioso que registrou o caso.

O escrito de Brandão também conta com passagens que permitem entrever indicativos de que as índias poderiam ser executadas para a efetivação da antropofagia, sendo que uma delas pode auxiliar na reflexão sobre a narrativa de Abbeville relativa à nativa que morreu pelas mãos do filho de Japi-Açú e foi consumida antropofagicamente. O referido trecho surge na parte onde o personagem Brandônio explicava a Alviano que, algumas vezes, as indígenas capturadas nas guerras eram mortas em terreiro como os homens, não acontecendo isso caso fossem tomadas firmemente como mulheres ou “mancebas” pelos vencedores do conflito.<sup>58</sup> Dessa feita, é provável que a índia tenha sido eliminada por determinação de Japi-Açú tanto pela quebra do reconhecimento, por ele e pelos membros de seu grupo, de sua “posição” como “manceba” de seu captor, quanto pela “condição” dessa mulher como cativa de guerra e membro de uma comunidade rival. O próprio D’Abbeville expôs que Japi-Açú recordou a essa indígena, perante os que presenciaram todo o fato, do benefício que lhe havia feito.<sup>59</sup>

Na narrativa de Fernandes Brandão, outro indicativo do sacrifício de mulheres na antropofagia percebe-se quando Brandônio conta a Alviano uma história envolvendo duas índias: uma Tabajara que estava cativa dos Potiguar, povo inimigo do seu, e uma Potiguar. Seguindo o que se relatou, a prisioneira teria se tornado “manceba” – ou mulher – de um Potiguar e, a despeito dessa condição, seu companheiro e os demais índios resolveram matá-la “[...] para efeito de a comerem [...]”. Porém, enquanto esteve entre seus captores, essa nativa conquistou a amizade da irmã do índio que era seu “namorado” ou companheiro, a qual soube da determinação em favor de sua morte, e avisou a cunhada do perigo, aconselhando-a a fugir e se oferecendo para ir com ela.<sup>60</sup>

No texto de Brandão, Brandônio prosseguiu dizendo que o conselho foi aceito e as amigas fugiram para a povoação dos brancos, habitada nas cercanias pelos Tabajara. Estando entre os seus e havendo sido reconhecida por pais e parentes, a Tabajara falou aos familiares o quanto devia àquela Potiguar, no que foi muito agradecida por todos, ficando a índia vivendo

entre eles. Todavia, decorridos alguns dias, os Tabajara “[...] trataram de fazer na petiguara, o que os outros queriam fazer na sua natural [...]” e, apesar dos pedidos da nativa pela vida da companheira, chegando o momento, puseram à Potiguar em terreiro para matá-la. Não esquecida da amizade, a Tabajara, em defesa de sua salvadora, “[...] arremeteu contra o esquadrão de parentes como uma leoa, e por força Iha tirou das mãos, levando-a consigo à casa de alguns brancos [...]”.<sup>61</sup>

O registro de Ambrósio Fernandes Brandão dessa história que envolveu duas mulheres de grupos Tupi distintos e rivais é mais um dos que conteria indicativos de que as indígenas também poderiam ser mortas para a antropofagia, notando-se que esse pode ser interpretado igualmente como indício da importância do cultivo de amizades e alianças para sobrevivência delas às guerras. Contudo, importa mais observar que esse relato e outros apresentados expuseram a probabilidade de que índias, e inclusive crianças de ambos os sexos, seriam transformadas em vítimas destinadas ao repasto antropofágico. A relevância dessa constatação residiria no seguinte fato: ela abalaria interpretações tradicionais que percebem essa expressão sociocultural como rito mágico-religioso onde qualidades dos sacrificados, como força física e valentia, seriam absorvidas pelos consumidores de suas carnes.

Entre essas interpretações sobre a antropofagia Tupi, a de Florestan Fernandes é plural e parcialmente plausível por admitir três sentidos para a prática: a vingança, a preservação da unidade grupal e a obtenção de qualidades do prisioneiro sacrificado, entre elas a bravura e o vigor físico.<sup>62</sup> Contudo, dentre esses nexos atribuídos pelo autor ao repasto antropofágico, a limitação reside justamente no último sentido atribuído, fruto de uma análise demasiadamente centrada no homem adulto e guerreiro destinado ao abate para essa finalidade, o que acabou por impelir que não fossem observados indicativos das crônicas que exporiam a possibilidade de mulheres e crianças serem vitimadas com esse fim.

Na maior parte da literatura até então produzida referente ao tema do rito antropofágico, o guerreiro, seja ele matador ou vítima, emerge como elemento central nas culturas autóctones coloniais entendidas como pertencentes ao chamado “tronco etno-linguístico Tupi”. A transformação dos guerreiros em repastos, nesses estudos e em muitas das fontes que os embasaram, é repassada reforçando as qualidades comumente aceitas como tipicamente masculinas e positivas para os homens, reforço esse que atenderia a um conjunto simbólico que reafirmaria a superioridade e o poder masculino. Curioso notar que até na análise de João Azevedo Fernandes, a qual demonstrou um pouco a importância das mulheres na antropofagia praticada entre os Tupinambá, estão praticamente ausentes os trechos dos

documentos que se referiram ao possível sacrifício de mulheres na antropofagia, estando essas fontes submetidas a um profundo silêncio.

Neste artigo, foi constante a preocupação em não tratar apenas das narrativas de cronistas a respeito da participação ativa das mulheres dos grupos Tupi na antropofagia, tentando-se evidenciar, com o mesmo destaque, indicativos que expusessem tais índias como possíveis vítimas dessa prática. Esse cuidado, presente da coleta de dados até a redação do texto, conduziu-nos para algumas constatações que talvez sejam das mais significativas desse trabalho, entre elas, a da necessidade de revisão das interpretações sobre os significados do repasto antropofágico para os Tupi. Com essa observação, compreendeu-se o que motivou Rachel Soihet a mencionar a importância dos enfoques de pesquisa que possibilitem superar, nos estudos da História das Mulheres, a dicotomia entre a “vitimização” ou os sucessos femininos.<sup>63</sup>

### **Considerações finais**

Como dito, a análise de registros que indicariam que mulheres, e mesmo crianças, poderiam ser destinadas para serem vitimadas na realização de repastos antropofágicos põem em xeque os entendimentos mais aceitos sobre a prática antropofágica, os quais a percebem como ritual onde poderiam ser adquiridas virtudes, como coragem e força dos imolados, sendo os sacrificados exclusivamente homens. Nessas interpretações, deixa-se de lado a preocupação com os possíveis sentidos que a antropofagia possuiria quando do consumo de vítimas como mulheres e crianças, demonstrando que a falta dessa cautela resultaria em uma compreensão demasiado limitada sobre repasto antropofágico.

Com relação aos trabalhos precedentes analisados relativos à prática antropofágica e os relatos de cronistas utilizados para elaborá-los, restam-nos ainda expor algumas observações finais. Relativamente à documentação, seria salutar questionar se esse conjunto simbólico que reforça a superioridade masculina proveio dos indígenas ou dos cronistas que escreveram sobre eles, indagando principalmente se não seria possível que esses índios e índias reconhecessem um nos outros valores diferentes, mas não necessariamente tão hierarquizados quanto aqueles que os colonizadores atribuíam para homens e mulheres.

Por fim, repensando as perspectivas dos pesquisadores que trabalharam a temática, caberia avaliar mais aprofundadamente se o androcentrismo presente na formação cultural ocidental de matriz europeia e/ou o anseio em mostrar a participação ativa e bem-sucedida das indígenas na antropofagia não foram fatores que contribuíram para os descuidos que

silenciaram as fontes que indicam as Tupi como potenciais “comidas”. Futuros trabalhos, talvez mais preocupados com as reflexões indicadas nesse artigo e, em especial, nessas considerações finais, poderão vir a ofertar importantes contributos relativos aos sentidos atribuíveis à antropofagia entre os Tupi.

### REFERÊNCIAS:

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

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes [1618]. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3ª Edição. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1997.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico...* vol. 4. Coimbra: C. das Artes, 1713. Disponível em: <[http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a\\_item4/1-2774-a\\_PDF/1-2774-a\\_PDF\\_24-C-R0090/1-2774-a\\_0000\\_capa-capa\\_t24-C-R0090.pdf](http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a_item4/1-2774-a_PDF/1-2774-a_PDF_24-C-R0090/1-2774-a_0000_capa-capa_t24-C-R0090.pdf)>. Acesso em: 21 mai. 2013.

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

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manoela Galhardo. 2ª Edição. Miraflores-Portugal: Difel, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil no Século XVI. In: \_\_\_\_\_. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. 1ª Edição. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 26-53.

EVREUX, Yves D' [1613-1614]. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução de César Augusto Marques. 3ª Edição. São Paulo: Siciliano, 2002.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 3ª Edição. São Paulo: Globo, 2006.

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

GÂNDAVO, Pero de Magalhães [1573?; 1576]. *Tratado da Terra & História do Brasil*. 3ª Edição. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1995.

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

MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 2ª Edição. Recife: UFPE, 1997.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (org.); BASSANEZI, Carla (coord.). *História das mulheres no Brasil*. 7ª Edição. São Paulo: Contexto, 2004, p. 11-43.

SALVADOR, Vicente do [1627]. *História do Brasil: 1500-1627*. 7ª Edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982.

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

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

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

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

---

**Notas:**

\* Este artigo foi originário da re-elaboração de parte de uma Dissertação de Mestrado dedicada às vivências das indígenas nas violências cotidianas das guerras. Tal trabalho acadêmico foi produzido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e orientada pelos co-autores do trabalho, a Prof<sup>ra</sup> Dr<sup>a</sup> Suely Creusa Cordeiro de Almeida, atuante na Graduação e Pós-graduação em História da UFRPE, e o Prof. Dr. Ricardo Pinto Medeiros, atuante na Graduação e Pós-Graduação em Arqueologia da UFPE.

<sup>1</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manoela Galhardo. 2ª Edição. Miraflores-Portugal: Difel, 2002, p. 23.

<sup>2</sup> Ibid., p. 17.

<sup>3</sup> GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 157.

<sup>4</sup> Ibid., p. 117.

<sup>5</sup> Cf.: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 3ª Edição. São Paulo: Globo, 2006.

<sup>6</sup> Cf.: CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

<sup>7</sup> Cf.: RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (org.); BASSANEZI, Carla (coord.). *História das mulheres no Brasil*. 7ª Edição. São Paulo: Contexto, 2004, p. 11-43.

<sup>8</sup> Ibid., p. 28.

<sup>9</sup> Cf.: FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2003.

<sup>10</sup> Ibid., p. 151.

<sup>11</sup> Cf.: CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil no Século XVI. In: \_\_\_\_\_. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. 1ª Edição. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 26-53.

<sup>12</sup> DIAS apud MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 2ª Edição. Recife: UFPE, 1997, p. 322.

<sup>13</sup> Cf.: SILVA, Sérgio Francisco S. Monteiro da. Arqueologia das práticas funerárias: resumo de uma estratégia. *Canindé: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Aracaju - SE*, n. 10, p. 99-142, dez/2007. \_\_\_\_\_. Arqueologia e Etnografia das práticas funerárias: informações sobre o tratamento do corpo em contextos rituais e de morte. *Canindé: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Aracaju - SE*, n. 11, p. 111-160, jun/2008.

<sup>14</sup> Cf.: WHITE apud SILVA, op. cit. [Arqueologia e Etnografia...], p. 126.

<sup>15</sup> FERNANDES, J., op. cit., p. 47.

<sup>16</sup> FERNANDES, F., op. cit., p. 320, grifos da edição.

<sup>17</sup> Cf.: Ibid., p. 166-172.

<sup>18</sup> Ibid., p. 381.

<sup>19</sup> Ibid., p. 180.

<sup>20</sup> Cf.: Ibid., p. 301-315; 323-344.

<sup>21</sup> FERNANDES, J., op. cit., p. 162-163.

<sup>22</sup> Cf.: Ibid., p. 145-151; 160-161.

<sup>23</sup> Cf.: Ibid., p. 160.

<sup>24</sup> Cf.: FERNANDES, F., op. cit., p. 180.

<sup>25</sup> Cf.: CASTRO, op. cit., p. 625.

<sup>26</sup> FERNANDES, F., op. cit., p. 321.

<sup>27</sup> FERNANDES, J., op. cit., p. 143.

<sup>28</sup> Cf.: FERNANDES, F., op. cit., p. 182.

<sup>29</sup> ABBEVILLE, Claude D<sup>e</sup> [1614]. *História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975, p. 230.

<sup>30</sup> Cf.: FERNANDES, J., op. cit., p. 135-167.

<sup>31</sup> CARDIM, Fernão. [1625?]. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980, p. 96.

- <sup>32</sup> Cf.: ABBEVILLE, op. cit., p. 230-231. CARDIM, op. cit., p. 230-231. EVREUX, Yves D' [1613-1614]. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução de César Augusto Marques. 3ª Edição. São Paulo: Siciliano, 2002, p. 98; 105. GÂNDAVO, Pero de Magalhães [1573?; 1576]. *Tratado da Terra & História do Brasil*. 3ª Edição. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1995, p. 26; 114. SALVADOR, Vicente do [1627]. *História do Brasil: 1500-1627*. 7ª Edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982, p. 86. SOUZA, Gabriel Soares de [1587]. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 248.
- <sup>33</sup> Cf.: ABBEVILLE, op. cit., p. 231. EVREUX, op. cit., p. 105.
- <sup>34</sup> FERNANDES, J., op. cit., p. 148, grifo do autor.
- <sup>35</sup> CARDIM, op. cit., p. 96.
- <sup>36</sup> GÂNDAVO, op. cit., p. 26, grifos nossos. Algo semelhante também é dito no relato intitulado *História da Província da Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (GÂNDAVO, op. cit., p. 114).
- <sup>37</sup> FERNANDES, J., op. cit., p. 148.
- <sup>38</sup> GÂNDAVO, op. cit., p. 26.
- <sup>39</sup> CARDIM, op. cit., p. 96.
- <sup>40</sup> Cf.: THEVET apud FERNANDES, F., op. cit., p. 327.
- <sup>41</sup> ABBEVILLE, op. cit., p. 231.
- <sup>42</sup> CARDIM, op. cit., p. 97.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 97-98, grifos da edição.
- <sup>44</sup> SALVADOR, op. cit., p. 86.
- <sup>45</sup> GÂNDAVO, op. cit., p. 27; 116.
- <sup>46</sup> SOUZA, op. cit., p. 248.
- <sup>47</sup> Cf.: ABBEVILLE, op. cit., p. 233.
- <sup>48</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 132.
- <sup>49</sup> BRANDÃO, Ambrósio Fernandes [1618]. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3ª Edição. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1997. p. 232.
- <sup>50</sup> SALVADOR, op. cit., p. 87.
- <sup>51</sup> O termo “fressura” diz respeito ao conjunto de vísceras mais grossas, dentre as quais se incluem órgãos como os pulmões, o fígado e o coração. Segundo o que é indicado no dicionário de Raphael Bluteau, “forçura” e “fressura” seriam sinônimos. Cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico...* vol. 4. Coimbra: C. das Artes, 1713, p. 171; 211. Disponível em: <[http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a\\_item4/1-2774-a\\_PDF/1-2774-a\\_PDF\\_24-C-R0090/1-2774-a\\_0000\\_capa-capa\\_t24-C-R0090.pdf](http://purl.pt/13969/4/1-2774-a/1-2774-a_item4/1-2774-a_PDF/1-2774-a_PDF_24-C-R0090/1-2774-a_0000_capa-capa_t24-C-R0090.pdf)>. Acesso em: 21 mai. 2013.
- <sup>52</sup> SOUZA, op. cit., p. 251.
- <sup>53</sup> Cf.: CARDIM, op. cit., p. 100.
- <sup>54</sup> Cf.: FERNANDES, J., op. cit., p. 160.
- <sup>55</sup> Cf.: ABBEVILLE, op. cit., p. 233-234. BRANDÃO, op. cit., p. 234. GÂNDAVO, op. cit., p. 27; 116-117. SALVADOR, op. cit., p. 87. SOUZA, op. cit., p. 248.
- <sup>56</sup> GÂNDAVO, op. cit., p. 27.
- <sup>57</sup> Cf.: ABBEVILLE, op. cit., p. 132.
- <sup>58</sup> Cf.: BRANDÃO, op. cit., p. 234.
- <sup>59</sup> Cf.: ABBEVILLE, loc. cit..
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 235.
- <sup>61</sup> BRANDÃO, loc. cit..
- <sup>62</sup> Cf.: FERNANDES, F., op. cit., p. 347-348.
- <sup>63</sup> Cf.: SOIHET, Raquel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 278.