

Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)

Charlotte de Castelnau-L'Estoile [1]

Resumo

Este estudo analisa a missão em termos de interação, estudando tanto a perspectiva indígena quanto a dos evangelistas. Índios e missionários são ambos atores nesse ministério, que nunca está distante da relação de poder colonial. É através da questão do matrimônio cristão dos índios que a referida interação é abordada. O matrimônio é o centro do projeto missionário de transformação dos índios, sendo, da mesma forma, o centro de resistência ou de negociação indígena. A partir do exemplo de fontes de capuchinhos franceses do início do século XVII, no Maranhão, o texto procura mostrar a grande riqueza dos escritos dos frades para a história e a antropologia dos índios em situação de contato com os missionários.

Palavras-chave: missionários; índios; matrimônio.

Interacciones misionarias y matrimonios de indios en zonas de fronteras (Maranhão, inicio del siglo XVII)

Resumen

Este estudio analiza la misión en términos de interacción, estudiando tanto la perspectiva indígena como la misionaria. Indios y evangelistas son ambos actores en este ministerio, que nunca está distante de la relación de poder colonial. Es a través de la cuestión del matrimonio cristiano de los indios que la referida interacción es abordada. El matrimonio es el centro del proyecto misionario de transformación de los indios y es de la misma forma el centro de resistencia o de negociación indígena. A partir del ejemplo de fuentes de capuchinhos franceses del inicio del siglo XVII, en Maranhão, el texto procura mostrar la gran riqueza de los escritos de los frailes para la historia y la antropología de los indios en situación de contacto con los misionarios.

Palabras claves: misionarios; indios; matrimonio.

Missionary interactions and Indian marriages in the frontiers (Maranhão early 17th century)

Abstract

This study analyzes the mission in terms of interaction, studying as the indigenous perspective as the evangelist's one. Indians and missionaries are actors in this ministry, which is never far from the colonial power relationship. It is through the issue of the Indians Christian marriage that the referred interaction is addressed. The marriage is the center of the missionary project of Indians transformation and it is the same as the center of indigenous resistance or negotiation. From the example of the French Capuchins sources of the early 17th century, in Maranhão, the research shows the wealth of the friar's writings by the history and the anthropology of the Indian in situation of contact with the missionaries.

Keywords: missionaries; indians; marriage.

Interactions missionnaires et mariages indiens en zone de frontières (Maragnan début XVIIe siècle)

Résumé

Cette étude analyse la mission en terme d'interaction, en étudiant à la fois la perspective indienne et évangéliste. Indiens et missionnaires sont chacun acteurs dans ce ministère, qui n'est jamais éloigné du rapport de force colonial. C'est à travers la question du mariage chrétien des Indiens que cette interaction est abordée. Le mariage est au centre du projet missionnaire de transformation des Indiens et fait également l'objet de résistance ou de négociation indigène. A partir de l'exemple des sources des capucins français du début du XVIIe siècle dans le Maragnan, le texte tente de montrer la grande richesse des écrits des frères pour l'histoire et l'anthropologie des Indiens en situation de contact avec les missionnaires.

Mots-clés: missionnaires; indiens; mariage.

As fontes missionárias têm sido consideradas como contendo um discurso único sobre o progresso da “conquista espiritual”. Portanto, segundo suas crenças pessoais, os historiadores as têm lido tanto para produzir uma narrativa linear da evangelização quanto, ao contrário, para denunciar a dimensão da dominação do projeto espiritual que aparecia apenas como revestimento ideológico da colonização. Quanto aos antropólogos, eles também tinham interesses em fontes missionárias, pois elas continham informações sobre os índios, mas eles as liam de forma parcial. Eles tentavam extrair informações sobre os índios e não as contextualizavam, evitavam até mesmo pensar na relação missionária à origem desses textos porque só estavam interessados pelos traços de uma cultura indígena autêntica e original que os missionários haviam registrado em seus escritos sem realmente compreendê-los. Há duas décadas, as fontes missionárias começaram a ser objeto de novas leituras tanto para os antropólogos quanto para os historiadores. Elas não aparecem mais como narrativas do progresso monótono da conversão, mas são lidas porque contêm traços da interação missionária, esse contato prolongado entre índios e missionários, base da relação de poder ligada à colonização. A conversão não é mais percebida como uma realidade imposta aos índios como uma prova porque seria a “Verdade”, mas como um projeto de transformação dos índios que os missionários adaptam e reformulam durante o contato. Os índios são então analisados como atores completos que interpretam, se apropriam ou rejeitam esse projeto que os missionários lhes propõem ou tentam lhes impor segundo as circunstâncias da colonização e das relações de poder. Em ambos os lados da interação, índios e missionários se observam, interagem e negociam. Nessa troca, o conteúdo das crenças está longe de ser a única questão, os rituais, os modos de vida (o sedentarismo, a monogamia, o trabalho) estão no centro das negociações. A missão é, portanto, percebida pelos historiadores como uma interação entre índios e missionários que especialistas da história indígena e da história missionária podem decifrar.¹

No entanto, ao projetar a missão como uma interação, o historiador é imediatamente confrontado com a questão das fontes e com um grande desequilíbrio. Por um lado, os missionários europeus deixaram textos de todos os tipos: textos administrativos, normas, cartas, narrativas, crônicas. Por outro lado, os índios não escreveram, ou escreveram pouco. O historiador deve então ser sagaz, para tentar compreender as reações indígenas a partir do que diziam os missionários, ler nas entre linhas e tentar ouvir, o tanto quanto possível, a voz indígena nos textos dos colonizadores.²

¹Para uma apresentação mais detalhada dessas questões historiográficas em torno do uso de fontes missionárias por missionários e antropólogos, ver meu artigo “*De l’observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l’œuvre d’Yves d’Évreux*”, In: Charlotte de Castelnau-L’Estolle; Marie-Lucie Copete; Aliocha Maldivsky; Ines G. Zupanov, *Missions d’évangélisation et Circulation des Savoirs XVIe-XVIIIe siècles*, vol. 114, Madrid, Casa de Velazquez, Coleção Casa de Velázquez, 2011, p. 269-294.

²Frank Salomon, “*Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources*”, In: Frank Salomon; Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3 South America, parte 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, capítulo 1, p. 19-94.

Índios Tupis e Capuchinhos Franceses no Maranhão no início do século XVII

Neste estudo, nós privilegiamos os escritos dos missionários franceses, os capuchinhos presentes no norte do Brasil no início do século XVII. Em 1611–1615, os capuchinhos da Província de Paris envolvidos na aventura colonial efêmera da França equinocial no norte do Brasil, quando os portugueses ainda não estavam instalados no Maranhão.³ Dois relatos dessa aventura colonial foram escritos pelos capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux. Após uma viagem ao Brasil por seis meses em 1612, Claude d'Abbeville retornou a Paris e escreveu uma *História da missão dos padres capuchinhos* na ilha do Maranhão.⁴ Yves d'Evreux, depois de dois anos no Maranhão, escreveu a *História dos fatos mais memoráveis que aconteceram no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*.⁵

Uma das peculiaridades dessas fontes francesas é a atenção excepcional que os dois capuchinhos dão às palavras indígenas. Claude d'Abbeville insere em suas narrativas longos discursos indígenas, como os de Iapy Ouassou (capítulo 11) e de Momboré Ouassou (capítulo 24). Ao longo de sua crônica, Yves d'Evreux também dá grande atenção às vozes indígenas. Os seis últimos capítulos de seu tratado são as “conferências”, apresentadas como a transcrição de longas conversas que o missionário teria mantido com diferentes índios, chefes ou feiticeiros. Não se trata de acreditar ingenuamente que essas conferências são simples transcrições de conversas ou que os discursos indígenas são “gravações diretas”. Existe, obviamente, nesses textos impressos em Paris na segunda década do século XVII, todo um trabalho de reescrita, de encenação e formatação da fala indígena. No entanto, por diversas razões, que se relacionam tanto com a cultura dos capuchinhos quanto com a dos índios tupis, podemos pensar que essas vozes indígenas, mesmo mediatizadas, não são produtos da imaginação dos missionários, mas representam um ponto de vista nativo e nos informam sobre a dimensão indígena da interação missionária.

Por que tanta atenção à palavra indígena nas fontes francesas? Na França do início do século XVII, que conhece enfim a paz depois de quarenta anos de conflitos religiosos, mas que continua dividida entre duas religiões, uma conferência é um debate contraditório, escrito ou oral, em matéria de religião. Este tipo de debate tem um grande sucesso em uma época na qual as armas foram depostas, mas a “guerra de papel” continuava, segundo a expressão do *Mercure Galant* de 1605.⁶ Libelos e panfletos continuam o combate. Nestes

³Para o contexto, ver Andréa Daher, *Les Singularités de la France Equinoxiale*. Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615). Préface de Roger Chartier. Paris, Honoré Champion, 2002.

⁴Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle Maragnan et terres circonvoisines* por R. P. Claude d'Abbeville, Paris, Imprimerie de Huby, 1614. Disponível no site da Biblioteca nacional da França, Gallica: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57399d>>, acesso em: março de 2013.

⁵Yves d'Evreux, *Voyage au Nord du Brésil*, édition F. Denis Paris, 1864 Disponível no site da Biblioteca nacional da França, Gallica: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5732857p>. É esta edição que utilizamos. Existe uma nova edição com o texto completo: Yves d'Evreux, *Voyage au Nord du Brésil* (1615), edição Franz Obermeier, Kiel Westensee-Verl, 2012.

⁶Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie*. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle, Paris, Centurion 1985, p. 174, cita 166 conferências conhecidas com precisão pelos registros escritos dos quais 70% foram redigidos entre 1593 e 1609.

textos, a palavra do adversário religioso aumenta o prestígio da verdade da outra religião. O público francês está, então, acostumado e apaixonado por estes jogos da oratória. Parece-nos que o contexto francês do fim da guerra de religião e da “tolerância religiosa” talvez explique esta atenção à palavra do adversário religioso. Adicionado a isso está o gosto pelo exótico do público francês. Os normandos que frequentaram o litoral brasileiro desde o início do século XVI muitas vezes levaram índios para a França, onde eles sempre foram objeto de grande curiosidade.⁷ Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux escreveram narrativas de suas missões visando tornar conhecidas as aventuras coloniais da França equinocial. O objetivo era levantar fundos para viabilizar a continuação desta aventura, por fim abandonada. Assim, as duas crônicas respondiam de alguma forma a uma demanda do público francês. Nos vários lugares de missão, a interação muitas vezes toma a forma de um diálogo.⁸ Mas no caso da sociedade tupinambá, o discurso e o diálogo são formas culturais especialmente privilegiadas. Entre os índios tupis, o prestígio dos líderes está relacionado à arte oratória e à capacidade de serem “donos da palavra”, o nome dado aos líderes.⁹ Porém, as belas palavras indígenas contidas nos textos capuchinhos referem-se a seus usos da sociedade tupinambá. Para compreender e traduzir essa fala indígena, os dois padres capuchinhos contam com tradutores (truchements) porque [eles mesmos (os missionários)] não falam bem o tupi, embora Yves d’Evreux tenha passado dois anos no Maranhão e tenha demonstrado interesse em aprender a língua indígena. Os tradutores são geralmente franceses que viveram muito tempo no Brasil, onde praticavam o comércio do pau-brasil e que se associaram à aventura colonial da França equinocial. Dois desses tradutores aparecem nos textos e são citados como sendo os interlocutores aos quais os índios se dirigiam, trata-se de Sieur des Vaux,¹⁰ francês de Touraine que se tornou líder de guerra no Brasil sob o apelido de *Itajiba* (*Arm Wrestling*) e de Migan, que chegou ainda criança ao Brasil e aí cresceu. Para os líderes indígenas, esses tradutores são, por sua vez, homens brancos, mas também homens que falam sua língua, que compartilham de seus costumes e que estreitaram alianças com eles. São esses homens que transmitem e traduzem a palavra indígena aos missionários. Assim, apesar da reescrita e da formatação que implicam a versão final dos tratados, tais discursos e conferências, atribuídos aos índios, referem-se às conversações e trocas que aconteceram entre

⁷Sobre a curiosidade francesa em relação aos índios do Brasil, ver as numerosas obras de Frank Lestringant, incluindo *Le Huguenot et le sauvage. La controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion* (1555-1589), Paris, Klincksieck, 1999.

⁸Ines G. Zupanov, “I am a great sinner”: Jesuit Missionary Dialogues in Southern India (16th century)”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55.2-3 (Junho de 2012), Leiden: E. J. Brill, p. 415-446.

⁹Carlos Fausto, “Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico,” In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Sobre a importância do diálogo na cultura ameríndia, ver Aurore Monod-Becquelin; Philippe Erikson (eds.), *Les rituels du dialogue Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Sociedade da etnologia, 2000, p. 199-234.

¹⁰Des Vaux, natural de Sainte Maure de Touraine, companheiro de Jacques Riffault, passou muitos anos no Brasil, ele guerreou com os Índios sob o nome de Itajiba, braço de ferro. Partiu à França a pedido de seus companheiros para pedir ao Rei da França a incorporação do Maranhão à coroa.

os capuchinhos franceses e os índios do Maranhão. Essas conversações tem como tema principal, o processo de transformação desencadeado pela presença dos padres missionários, a cristianização e Deus, referido como Tupã.

No norte do Brasil, no início do século XVII, os índios viviam um período de incertezas e de perigos. As diferentes tribos que viviam na região do Maranhão naquele momento se relacionaram por muito tempo com o mundo dos brancos. Algumas já estavam de longa data no lugar, outras chegaram mais recentemente. Como Fátima Martins Lopes descreve para a capitania do Rio Grande do Norte, existe um processo de evasão dos índios pelos territórios ainda não dominados pelo poder português: o Ceará e, mais além, o Maranhão.¹¹ Este processo é antigo, há traços de migrações desde os anos 1540, que foram intensificadas com o avanço da colonização portuguesa e de seu corolário, a escravidão das populações indígenas.

“Precisamos de ferro, do fogo e de canoas para lutar contra os Peros (Português), e contra os Tupinambás e outras nações adversas”

Os franceses também são atores importantes na região, eles comercializaram com as tribos do litoral por muitas décadas. Esta presença é reforçada após sua expulsão da Baía de Guanabara e da região de Cabo Frio. Em 1561, Jerônimo de Barros, filho do capitão donatário João de Barros, fala de dezessete navios franceses na região pernambucana. Inúmeras relações de aliança matrimoniais, assim como políticas e militares, uniram os índios do norte do Brasil com os franceses. Em 1579, um mapa desenhado por Jacques de Vau de Claye mostra um campo de guerra franco-indígena impressionante onde é evocada a mobilização possível de 10 mil guerreiros potiguares (índios tupis do norte) e tapuias (índios do sertão).¹²

Em 1599, a paz foi assinada entre os portugueses e os potiguares. As capitanias do Rio Grande do Norte e da Paraíba foram então incluídas no território colonial. A fronteira no sentido de espaço negociado e ainda livre recua mais para o norte. A partir de 1603, o Ceará torna-se o novo espaço cobiçado pelas autoridades coloniais. Desde então, várias expedições de reconhecimento ocorreram como a de Pero Coelho, em 1603, a dos dois missionários

¹¹Fátima Martins Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, Mossoró (RN), Fundação Guimarães Duque, 2003.

¹²Ver o site da exposição *L'Âge d'Or des Cartes marines* (A Era de Ouro dos Mapas Marítimos) na Biblioteca Nacional da França. O mapa de 1579 se encontra no endereço a seguir: <http://expositions.bnf.fr/marine/grand/por_085.htm>, Acesso: setembro 2013.

jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira (em 1607–8) e a dos militares a serviço do governador, como Martin Soares de Souza.

Ao mesmo tempo, os franceses pretendiam dar uma forma colonial a seu assentamento informal. O projeto de fundar uma “colônia” francesa no Norte do Brasil é antigo, mas foi em 1612 que se instalou a expedição da França equinocial. Os franceses vieram em nome da rainha da França, Maria de Médici, tomar posse da terra levando um projeto colonial, com missionários e regras. A colônia era frágil, era ainda um projeto que dependia do que chegaria nos barcos seguintes. E não houve tempo suficiente para a sua implementação: os franceses, abandonados por sua monarquia que desistiu do seu projeto de expansão colonial, foram facilmente desalojados pelos portugueses apoiados pela monarquia da União Ibérica que planejava então a conquista do Norte do Brasil e da Amazônia. Um exemplo desta disposição foi a fundação da vila de Belém em 1615.

Durante o breve período francês, a situação dos índios foi caracterizada por uma grande incerteza e pela busca por estratégias de adaptação. Eles conheciam o projeto de dominação dos portugueses e a escravidão, eles compreendiam também que os franceses não estavam mais em uma fase de troca e escambo. Assim, encontramos nas entrelinhas dessas narrativas missionárias uma história dos índios na colônia em um momento crítico: o do contato colonial e da entrada no mundo dominante dos brancos e este era o tema principal das conversas e discursos. A partir das conversas entre os missionários e os índios, o historiador pode perceber a evangelização como um processo negociado de transformação dos índios diante de uma situação colonial que eles não dominavam.

A conferência com Jacoupen, registrada no livro de Yves d’Évreux, capítulo XIX,¹³ é um bom exemplo de conversão em uma situação colonial. Nas palavras do líder da tribo dos “canibais”, que então pedia o batismo a Yves d’Évreux, aparece claramente que o líder indígena tinha a intenção de adquirir a força fornecida por Tupã, o Deus dos Brancos e, especialmente, as armas dos franceses. Aqui está como ele aborda o missionário: “Tenho muito pesar de não ser batizado pois reconheço que, enquanto eu permanecer como sou, o diabo pode tentar-me e dar aborrecimentos”.

Jacoupen narra então os males que o seu povo sofreu. Natural de Pernambuco, sua tribo começou uma migração, liderada por um pajé: a fim de ir tomar posse de uma bela terra na qual, naturalmente, tudo se apresentaria como desejavam sem que tivessem nenhum aborrecimento ou trabalho”. Durante essa migração, os homens morriam aos milhares. Os sobreviventes foram recolhidos pelo francês La Ravardière, e levados à Ilha do Maranhão de barco. Lá, eles se engajaram em uma batalha contra uma outra tribo, os tupinambás, onde mais de uma centena de homens foram mortos. Icacoupen resume seu pedido ao missionário: “Precisamos de ferro, do fogo e de canoas para lutar contra os Peros (Português), e contra os Tupinambás e outras nações adversas”.

¹³Yves d’Évreux, *Voyage au Nord du Brésil*, edição F. Denis Paris, 1864, p. 348-354.

Após essa primeira conversa, Yves ainda não julgou Jacoupen pronto para receber o batismo, para o missionário, o Índio precisava ainda, aprender “as maravilhas do Tupã”. Outro dia Jacoupen volta a discutir com Yves d’Évreux “a diversidade das Nações:

Vejo que os franceses têm riquezas em abundância, são valentes, inventaram os navios para atravessar os mares, os canhões e a pólvora para matar os homens invisivelmente [...] E, pelo contrário, nós todos daqui ficamos errantes e vagabundos, sem roupas, sem machados, podões, facas e outras ferramentas.

Nessa conversa relatada por Yves d’Évreux e que coloca habilmente em evidência a superioridade dos brancos e do seu Deus sobre os indígenas, é, no entanto, Jacoupen que toma a iniciativa: ele se muda, pede o batismo, escolhe os assuntos da conversa. Isso leva o missionário a discutir o tema das armas e do poder que Deus dá àqueles que lhe reconhecem. No seu texto, Yves d’Évreux não condenou o índio por sua visão “interessada” da conversão, ele preferiu usar a motivação do líder para aprofundar seu conhecimento de Deus. [O capuchinho não batizou Jacoupen porque reservava o sacramento, com exceção às crianças e aos moribundos.] No entanto o missionário comenta a sua conversa com Jacoupen falando, “da capacidade dessas almas para receber a Fé” e lhe deu uma resposta vaga, que, no entanto estava de acordo com a doutrina cristã e também com as aspirações do líder: “E quando ele vê que um homem está disposto a receber a sua fé, ele não deixa de mandar seus apóstolos visitá-lo e eles lhe dão meios de salvar-se”.

A conversão ao cristianismo é apresentada, no diálogo entre o missionário e o índio, como uma resposta adaptada ao novo contexto colonial, uma solução para as dificuldades daquele tempo.

Podemos falar aqui de religião colonial, na acepção de uma resposta forjada tanto pelos indígenas quanto pelos missionários, em resposta a uma situação de contato colonial. Os capuchinhos professavam no Maranhão uma religião adaptada à demanda indígena: uma religião de um Deus todo poderoso, Tupã, vitorioso do Diabo Giropary e apresentada como a única alternativa possível para os índios, confrontados à colonização dos portugueses e dos franceses. A religião não era apenas transmitida pelos missionários aos índios, tornava-se uma forma de mediação cultural, uma linguagem reelaborada pelas culturas indígenas a partir das suas próprias representações e adaptada às novas necessidades do contexto colonial.¹⁴

A adoção da “civilização” e do cristianismo significava assim uma transformação profunda do modo de vida e passava por um rompimento das relações familiares. Os índios negociavam, com o missionário, esta passagem ao modelo cristão. Nessas conversas entre índios e missionários, a questão do matrimônio aparece como uma das consequências fundamentais do processo de colonização e de evangelização. É em torno da questão do matrimônio que me proponho

¹⁴Jean Comaroff; John Comaroff, *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Para o Brasil colonial, Cristina Pompa apresentou este tipo de interpretação em *Religião como tradução Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru (SP), Edusc, 2003.

a analisar a interação missionária no presente artigo.¹⁵ O que significava para os índios e para os missionários o matrimônio cristão? O que estava em jogo?

O matrimônio, a questão essencial da interação entre missionários e índios

A visão indígena do matrimônio cristão

Na narrativa de Claude d'Abbeville, é inserido um belo discurso de Momboré Ouassou, um velho líder potiguar do norte do Brasil que se remete aos homens brancos plantando uma cruz em sua aldeia para marcar a aliança de sua tribo com a França equinocial. Com 90 anos de idade, natural da região de Pernambuco, Momboré Ouassou tem, portanto, uma grande experiência de trocas com os europeus e com o processo de colonização. Seu discurso é a história da presença dos portugueses que ele chama de *Pero* (o que significa cães): das primeiras relações de escambo até as relações de escravidão. Ele menciona seus temores de que então os franceses tentavam fazer o mesmo e queriam substituir as relações de aliança por uma dominação. Para Momboré, a cruz e a vinda dos *Pay* (os sacerdotes) eram sinais preocupantes. O matrimônio era fundamental para o raciocínio do velho Índio. Ouça-o :

Vi a chegada dos però em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os però não faziam senão traficar sem pretender fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. [...] Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí. [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar. Como os però, não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. [...]

Depois da chegada dos Paí, plantastes cruzeiros como os però. Começais agora a instruir e batizar tal qual eles fizeram; dizeis que não podeis tomar nossas filhas senão por espôsas e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os però. Como êstes, vós não querieis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim. Não creio, entretanto, que tenhais o mesmo fito que os però; aliás, isso não me atemoriza, pois velho como estou nada mais temo. Digo apenas simplesmente o que vi com meus olhos.¹⁶

¹⁵Este artigo é parte da minha pesquisa atual sobre o matrimônio dos índios e dos escravos no Brasil colonial, *Les chaînes du mariage, Catholicisme, Colonisation et Esclavage, Brésil colonial XVI-XVIII^e siècle*, Obra inédita apresentada pelo dossier de habilitação para supervisionar as pesquisas, Paris Sorbonne, junho de 2013.

¹⁶Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle Maragnan et terres circonvoisines* pelo R. P. Claude d'Abbeville, Paris, Imprimerie de Huby, 1614. Disponível no site da Biblioteca nacional da França, Gallica: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57399d>>, acesso em: março de 2013. Capítulo XXVIII: *De ce qui se passa à Eussauap pendant notre visite*. Repressão do velho chefe Momboré Ouassou, p. 148-150.

Momboré ofereceu uma cadeia incessante de eventos a partir da experiência da colonização portuguesa. Inicialmente, os portugueses, assim como os franceses, estavam em uma relação de “tráfico”, de troca comercial com os índios. Eles estavam apenas de passagem pelas terras brasileiras. Eles dormiam livremente com as filhas dos índios e estes se sentiam honrados. Momboré referiu-se de forma implícita às regras das uniões indígenas. São os pais que ofereciam as filhas aos homens que se tornavam seus genros. Eles deviam atender a seu sogro, seja em ordem simbólica ou material. A chegada dos europeus significava para os índios novas possibilidades de aliança e de lucro. Os pais ofereciam suas filhas de bom grado a esses homens. A lógica das uniões indígenas e a integração dos europeus no sistema de aliança e a troca de mulheres são claramente explicadas por Momboré.

Do ponto de vista dos missionários, tratava-se de um acidente, de alguma forma, porque esta mulher deveria morrer depois de ter recebido o batismo

Em uma segunda etapa, os portugueses se instalaram em uma fortaleza. Os homens não queriam mais as mulheres que os índios continuavam a lhes oferecer alegando que Deus os havia proibido, exceto no matrimônio, e eles trouxeram os sacerdotes que falaram do batismo e plantaram a cruz. O matrimônio cristão foi imposto. Os europeus exigiam que o matrimônio cristão se tornasse regra. Por fim, a terceira etapa foi a da escravidão. Os portugueses escravizaram não apenas os prisioneiros da guerra, mas também as crianças e, portanto, toda a nação. Para os índios, foi o momento de fuga. Momboré não falou mais do matrimônio nessa terceira etapa.

É, finalmente, sua própria vida que Momboré conta. Nascido em Pernambuco em 1520, o ancião viu as primeiras relações de tráfico do pau-brasil durante sua infância, quando os portugueses se contentavam em recolher a madeira de tintura trazida para a costa pelos índios e trocavam por anzóis, machados e outros objetos então muito valorizados. A instalação permanente dos portugueses se fez em duas etapas, começando em 1530, com a criação de uma feitoria para o comércio do pau-brasil monopólio da Coroa, em seguida, a fundação da capitania, em 1534, com a instalação do donatário Duarte Coelho e sua esposa Beatriz de Albuquerque, ambos de famílias da nobreza de Portugal. O sucesso extraordinário da capitania de Pernambuco tem como base justamente a aliança com os índios. O cunhado do capitão, Jerônimo de Albuquerque, simboliza esta aliança: ele tem um longo relacionamento com a filha de Arcoverde, o chefe dos índios potiguar da região. Quando Momboré menciona a grande honra por essas alianças entre portugueses e indígenas, ele talvez tenha feito referência a essa união em particular, que é um exemplo de união entre a nobreza de Portugal e a da terra.

Com esta aliança com os índios, Duarte Coelho introduziu o cultivo da cana-de-açúcar em sua capitania. Foi com a ajuda dos índios locais que ele limpou e construiu cinco engenhos que estavam em funcionamento em 1550. Entre as outras capitanias do Brasil, apenas Pernambuco e São Vicente tiveram sucesso neste momento inicial; ambas contavam com a aliança com os índios.¹⁷ Em São Vicente, a figura-chave na aliança, intermediário essencial, foi João Ramalho, português instalado desde 1511 no Brasil, genro de Tibiriçá, chefe tamoio de Piratininga.¹⁸ Em ambos os casos, a aliança entre portugueses e índios é selada por essas moças entregues por seus pais aos estrangeiros.

Em Pernambuco, a relação entre os portugueses e os índios se deteriorou com a chegada de muitos colonos, a maioria exilados chegando de Portugal (degredados) e que queriam sempre mais escravos. Duarte Coelho escreveu ao rei para reclamar desses homens: “perdemos a confiança que os índios tinham em nós até agora.” Isso significa que os recém-chegados não respeitavam as alianças com os índios e não se contentavam em cativar apenas os inimigos. É igualmente no início dos anos 1550 que chegam os primeiros jesuítas a Pernambuco que assinalam em sua correspondência o grande número de escravos e que procuram impor o matrimônio cristão a esta sociedade mista. Para Momboré, a escravidão, o matrimônio e a conversão andam de mãos dadas e fazem a sua aparição em meados do século XVI. Desde 1560, a demanda incessante de escravos provoca uma guerra geral e a fuga dos índios para o norte. As fontes jesuítas e coloniais corroboraram as lembranças do velho índio e sua estrutura narrativa foi então exata. Durante uma longa vida, este índio viu se desenvolver todo o processo colonial da aliança e a mudança até a escravidão e a guerra. Nesta história, a passagem das alianças indígenas ao matrimônio em termos cristãos foi o momento-chave da imposição da dominação: a recusa das moças indígenas por parte dos europeus foi equivalente à renúncia à troca de partes iguais. Da mesma forma, na história, a imposição do matrimônio cristão e da escravidão se seguiu brevemente. O discurso de Momboré causou um rebuliço entre os índios que o achavam, sem dúvida, muito verdadeiro. Os franceses tiveram que convencer os índios de que suas intenções não eram como as dos portugueses. Esta versão “indígena” da história da colonização do Brasil no século XVI mostra, portanto, a transferência para o matrimônio cristão como um momento essencial na imposição da dominação européia.

O matrimônio cristão segundo os missionários

Antes do discurso de Momboré Ouassou, outro cacique, Iapy Ouassou, foi questionado sobre o matrimônio e seu discurso é encontrado no capítulo 11 da narrativa de Claude d’Abbeville. O missionário Yves d’Evreux respondeu às

¹⁷Maria Regina Celestino de Almeida, *Os índios na História do Brasil*, Rio de Janeiro, FGV, 2010, cap. 1.

¹⁸Pode-se usar a noção de intermediário “*go between*” entre o mundo indígena e o mundo europeu desenvolvido, entre outros, por Alida Metcalf para a colonização do Brasil. Alida G. Metcalf, *Go-betweens and the Colonization of Brazil 1500-1600*, Austin, TX, University of Texas Press, 2005.

perguntas do cacique. Em um primeiro momento, o missionário desqualificou as alianças que os franceses estavam acostumados a manter com os indígenas, como a “prostituição”: os franceses aceitaram entrar em relações de aliança entre sogro e genro e ofereceram presentes (anzóis, machados) aos homens em troca de mulheres. Então, o padre capuchinho também explicou o matrimônio de cristãos, enfatizando sua dimensão religiosa.

Quanto às mulheres, Deus nos ordena que jamais nos casemos; e nos proíbe terminantemente a sua companhia a fim de que mais puramente possamos servir, porque deseja que seus sacramentos sejam manejados somente pelos que vivem na castidade.

Quanto aos outros cristãos, seus filhos pelo batismo, Deus lhes dá a liberdade de casar ou não, e permite-lhes terem uma mulher somente, assim como as mulheres um só marido que nunca devem deixar; e se assim o fizerem, se separarem, Deus não permite que procurem outro, porquanto os homens que têm muitas mulheres, e as mulheres que se entregam a muitos homens, não são verdadeiros filhos do grande Tupã, mas escravos de Jurupari, o Diabo. Se algum de vós deseja ser filho de Tupã e receber o santo batismo, é preciso que se resolva a deixar a pluralidade de mulheres permitida entre vós. A vós cabe decidir. Nada temos com isso, pois aqui não viemos para vos obrigar ao que quer que seja, mas sim para vos ensinar com máxima brandura possível qual o verdadeiro Tupã e como se deve servi-lo e adorá-lo.

Se os franceses recusam vossas filhas, não somos nós que o impedimos; mas lembramo-lhes que são filhos do grande Tupã e nessa qualidade não devem desobedecer a seus mandamentos. Aliás, é coisa muito desonesta prostituídes assim vossas filhas e elas se entregarem a qualquer um como fazem. Bem mostrais, assim fazendo, que sois filhos de Jurupari. Se desejais portanto escapar aos tormentos que ele vos prepara, é imprescindível que abandoneis todos esses costumes condenáveis e obedeçais aos verdadeiros filhos de Tupã.¹⁹

O missionário expõe assim a doutrina cristã do matrimônio ao público indígena. O matrimônio deve ser monogâmico e indissolúvel. Como o batismo, ele é um sacramento, isto é, uma maneira de ser filho do grande Tupã. A menção a Tupã (Deus, em língua geral) e a Giropary (o Diabo) mostra que o missionário buscava fazer os índios entenderem que a sua salvação estava em risco. Segundo o missionário, os costumes que levavam os índios ao inferno era a pluralidade de esposas e de alianças. A escolha de conversão implicava adotar a monogamia.

O discurso do cacique e a exposição doutrinária do missionário que Claude d'Abbeville sugeriu em sua crônica são indícios de que o matrimônio deveria constituir um elemento importante de interação missionária, um tema central das discussões entre os padres e os índios, um assunto de incompreensão de ambas as partes.

¹⁹Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle Maragnan et terres circonvoisines* por R. P. Claude d'Abbeville, Paris, Imprimerie de Huby, 1614. Disponível no site da Biblioteca nacional da França, Gália: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57399d>>, acesso em: março 2013, capítulo XI: Discurso notável de Japy Ouassou líder da ilha do Maranhão, e algumas questões de destaque que fizemos, p. 74v-75r.

O objetivo missionário: a transformação das alianças indígenas em matrimônio cristão

Aliança, prostituição, matrimônio, conversão, colonização e escravidão, tais são os termos empregados nestes intercâmbios entre missionários e índios sobre as uniões conjugais. Certamente, os missionários expunham a doutrina cristã do matrimônio aos índios como eles faziam com os outros temas do catecismo, mas no caso particular do matrimônio, eles não faziam mais que ensinar e instruir o que eles consideravam como a “verdade”, eles também observavam e tentavam entender as práticas de uniões conjugais indígenas. Por que a atenção para o outro neste ponto específico?

Ao contrário daqueles que permaneceram na superfície, o missionário, em seguida, procurou compreender (“penetrar e sair”) as regras da “natureza”, entre essas pessoas “desprovidas de graça”

Na verdade, não se trata de uma curiosidade gratuita, nem de um interesse particular pela família, esta atenção aos matrimônios indígenas vem da vontade dos missionários de introduzir o matrimônio cristão entre os índios. De fato, na doutrina cristã é estabelecido que o matrimônio, segundo a lei natural, existe entre todos os homens. Este matrimônio natural é um compromisso de viver uma vida comum, de ter filhos. Os teólogos também acreditam que as regras do matrimônio variam segundo as diferentes sociedades que, na maioria das vezes, aceitam a poligamia ou o repúdio e as segundas núpcias. O matrimônio cristão seria, segundo eles, a forma completa do matrimônio perfeito, um casamento monogâmico e indissolúvel.

A Igreja que nasceu no Império Romano, mosaico de diferentes povos, desde sua origem, pensava na questão do matrimônio dos infiéis e convertidos. Em princípio, os missionários não realizavam novos matrimônios, já que eles pensavam que os matrimônios infiéis eram os verdadeiros matrimônios, quando os infiéis se convertessem, seu matrimônio era transformado em matrimônio cristão por uma simples bênção. Em caso de poligamia, a primeira união era considerada como o único matrimônio verdadeiro. Esta era a doutrina cristã da transformação dos matrimônios indígenas em matrimônios cristãos, e eram as regras que explicavam o interesse dos missionários pelos costumes conjugais e familiares dos Índios.²⁰

²⁰Charlotte de Castelneau L'Estoile, « Le mariage des infidèles au XVI^e siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome Italie-Méditerranée*, 2009, n. 1, 2009, p. 95-121.

A observação dos costumes indígenas

Em seu tratado sobre os costumes indígenas, Yves d'Evreux dedicava vários capítulos à família indígena. Os capítulos 21 e 22 descreviam as diferentes fases da vida para os homens e para as mulheres e são intitulados "Ordem e respeito que a Natureza colocou entre os selvagens...", o capítulo 23 lida com a endogamia. Ele começou uma verdadeira pesquisa, não se contentando em repetir outros autores franceses sobre o assunto. Ele trata, especialmente, da couvade dos homens que não havia sido descrita com tanta precisão por outras fontes.²¹ Ele observa a relação entre guerra e matrimônio: é o momento quando os homens são "bons guerreiros para conquistar", eles buscam as mulheres no matrimônio. A poligamia era, na verdade, reservada para os bravos guerreiros que mataram inimigos na guerra, e o primeiro matrimônio acontece, para os homens, após a morte de seu primeiro inimigo.

A dimensão econômica e social da poligamia é evocada pelo capuchinho, que dedica uma longa análise para o papel das mulheres na sociedade tupi. São "elas [que] tem a experiência necessária para a vida da família": elas plantam, tecem, cozinham e "como as mulas por lá" transportam as bagagens, ocupação muito importante em uma sociedade seminômade. Yves d'Evreux concluiu que "Esses Selvagens são extremamente gananciosos por terem muitas mulheres", para o prestígio que isso favorece: "eles são apreciados e estimados de acordo com o número de mulheres que têm". Yves d'Evreux, reforçou que não havia dote, nem dote para o matrimônio, mas um compromisso, por parte do genro, de sustentar seu sogro. Para provar isso, o missionário transcreveu trechos, em estilo direto, de conversas entre os cônjuges. Ele deu as condições para cada fase da vida e todos os termos de relacionamento, com grande precisão, distinguindo parentes matrilineares e patrilinear (o único que conta para a endogamia proibida), descendentes legítimos e ilegitimidade (que diz respeito às uniões com os prisioneiros de guerra). Todos os dados coletados pelo missionário, foram utilizados por antropólogos de sociedade tupi, como Florestan Fernandes, que contou com a descrição de Yves d'Evreux para construir sua teoria da gerontocracia tupi.²²

No entanto, as informações sobre a família indígena são melhor compreendidas quando se olha para a dimensão missionária do texto. Yves d'Evreux não observou simplesmente os costumes indígenas, ele os observou e interpretou de acordo com sua programação missionária de transformação dos matrimônios indígenas. Por ser um missionário, e pretender transformar o matrimônio indígena, o padre Yves procurou compreender em profundidade as regras que regiam a vida familiar dos índios.²³ Ele próprio explicou o seu olhar penetrante para esta questão, comparando aos outros observadores:

²¹Yves d'Evreux, *Voyage au Nord du Brésil*, edição F. Denis Paris, 1864, p. 89: "é ele que fica de resguardo em vez da mulher; ela retoma suas tarefas habituais, e então todas as mulheres da aldeia vêm visitá-lo, deitado na rede, para consolá-lo das dificuldades e das dores que sofreu para ter esse filho."

²²Florestan Fernandes expôs sua teoria da gerontocracia no capítulo III « O sistema de parentesco », In: ____, *A organização social dos Tupinambá*, UnB, São Paulo, 1989 [1948].

²³Da mesma forma, na Nova Caledônia, no século XX, o conhecimento da família kanak por Leenhardt pode ser explicado pela preocupação do pastor protestante pelo matrimônio. Michel Naepels; Christine Salomon (eds.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

quantas pessoas ignoram, e sempre ignoraram, o que já contei e ainda vou contar, embora tenham conversado com eles em várias ocasiões, por não ter compreendido ou observado o belo comportamento da natureza nessa gente destituída de graça; e, assim, passaram por cima dessas pedras preciosas sem tirar proveito nenhum e sem nada perceber.²⁴

Existe nesta passagem sobre o matrimônio uma espécie de autodefinição da visão do missionário sobre os índios. Como aqueles que ele descreveu como ignorantes e que são, por oposição, viajantes ou intérpretes, o missionário “conversou” para obter informações. A escolha da palavra “conversar” é interessante e destaca-se do verbo “observar”, muitas vezes escolhido para caracterizar o trabalho de descrição dos costumes. Os termos da relação, que imprimem toda a descrição de Yves d’Evreux, referem-se a essas conversas em tupi, origem de seu conhecimento. O conhecimento do missionário consiste em repetir o que os índios lhe diziam sobre sua organização familiar.

Ao contrário daqueles que permaneceram na superfície, o missionário, em seguida, procurou compreender (“penetrar e sair”) as regras da “natureza”, entre essas pessoas “desprovidas de graça”. Yves d’Evreux explica aqui, de forma elíptica, o trabalho do missionário, buscando avaliar as uniões indígenas, nos termos da lei natural. A forma como ele emprega [o trabalho do missionário] significa que as uniões dos índios tupis, que não estão de acordo com as leis da Cristandade (a lei da Graça), estão, no entanto, de acordo com a lei natural. Segundo a interpretação do missionário, Deus imprimiu a lei natural em todos os homens, e “uma ordem e respeito” naturais podem ser vistos nas regras das uniões dos índios tupis. Os cristãos devem mesmo se inspirar: a gratidão pelos anciões, o trabalho do genro para o sogro são para ele exemplares.²⁵ O missionário diz que a partir daí o “você deixará teu pai e tua mãe”, sugerindo que todas as crianças da cristandade aprendem “a verdadeira inteligência das palavras formais do matrimônio”, pelas quais Deus não quis dizer que o casamento significava ingratidão para com os pais, mas apenas a união entre o homem e a mulher. A fórmula é impressionante. Ela significa que os índios tupinambás, polígamos e que não têm uma visão moral da sexualidade (o capuchinho evoca seu “pudor” repetidas vezes para indicar que ele não está mais a frente da descrição) são, de qualquer forma, exemplos no matrimônio. Existe uma verdadeira diferença de julgamento em relação aos jesuítas do século XVI que acreditavam que não havia casamento natural na sociedade tupi porque não havia nenhum senso de obrigação entre os cônjuges tupi que podiam se separar, pelo motivo mais fútil que fosse, sem que os cônjuges sentissem amargura.

Para Yves d’Evreux, existe um verdadeiro matrimônio (segundo a lei natural) entre os índios tupis e toda a sua descrição da família tupi vem do seu julgamento subjacente. Este exemplo em particular mostra que uma leitura descontextualizada de fontes missionárias para extrair apenas informações sobre os índios que os missionários tenham registrado, sem compreendê-las, pode ser empobrecedor. [É

²⁴Yves d’Evreux, *Voyage au Nord du Brésil*, edição F. Denis Paris, 1864, p. 86.

²⁵*Idem*, *Ibidem*, p. 83.

o oposto de compreender os desafios da interação missionária que melhor podem interpretar essas fontes.?] Negligenciando o ponto de vista missionário, que era encontrar equivalências entre uniões indígenas e matrimônio cristão, antropólogos leram as descrições textuais de costumes conjugais indígenas muito literalmente. Para voltar ao exemplo de Florestan Fernandes, o sociólogo assume a forma de catálogo de costumes registrados pelos missionários, ignorando o grande debate sobre a existência ou não de um matrimônio natural entre os índios do Brasil. mas ele mesmo reconhece contradições nessas fontes: na seção *Regras relativas ao matrimônio e à organização da família*, ele destaca por duas vezes a importância do matrimônio: “o matrimônio é uma instituição de grande importância no sistema sociocultural Tupinambá.”²⁶ A falta de contextualização da produção de fontes missionárias fez com que se observasse que há informações conflitantes, sem tentar explicar a razão para estas contradições. Ele mencionou a dificuldade para perceber as regras claramente]: existe uma esposa preferida ou não? Existe sempre uma pluralidade de esposas? Ele fala de “monogamia ocasional e poligamia ocasional” que reflete bem essa incerteza e conclui sobre um sentimento de que nem tudo pode ser compreendido]:

Tenho a impressão, no entanto baseado nas varias possibilidades de escolha do cônjuge, e de fixação da residência que uma ampla esfera do sistema de parentesco Tupinambá permanece desconhecida.²⁷

É interessante notar que o sociólogo, trabalhando com fontes missionárias abundantes, não questiona os fundamentos (Por que tantas descrições? Para qual finalidade?), concluiu que o sistema de parentesco Tupi permanece desconhecido. Na verdade, as próprias fontes missionárias refletem a perplexidade dos autores ou seus sinais de propostas contraditórias sobre o debate da verdadeira natureza das uniões conjugais indígenas.

Negociações sobre o matrimônio

A crônica de Yves d'Evreux contém não apenas uma rica descrição do sistema indígena de parentesco e aliança, mas mostra o sistema em transformação, pela presença de missionários. A segunda parte da crônica é um “tratado espiritual”, um relato sobre o processo de evangelização. O tema do matrimônio é o centro de conversas dos índios com o missionário, registradas neste tratado espiritual. Yves explica, no capítulo III do tratado espiritual, que os missionários exigiram dos adultos duas condições para batizá-los: o conhecimento da doutrina cristã e a renúncia a pluralidade de esposas. Converter-se ao cristianismo se transformou em abandonar a poligamia: um processo, sem dúvida, custoso para os índios.

No primeiro capítulo, onde Yves d'Evreux mostra o grande entusiasmo dos índios para a nova religião, o abandono da poligamia não parece apresentar dificuldades. Na verdade, os líderes dizem mesmo querer casar-se com mulheres da França, e

²⁶Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, UnB, São Paulo, 1989 [1948], p. 183-212.

²⁷*Idem, Ibidem.*

querem apenas uma: “Eu amo uma mulher francesa com todo o meu coração, eu a amo demais”. No entanto, o desejo de se casar com uma mulher da França, forte sinal de prestígio e promessa de riqueza, é uma forma de utopia missionária, como se tratasse de tornar a monogamia mais atraente ou parte de um futuro distante e hipotético, porque as mulheres da França ainda não estavam lá.

Em casos concretos e individuais, sentimos que a mudança de situação matrimonial é delicada e é objeto de negociações. Assim, Yves d’Evreux começou dizendo à Pacamont, o grande “feiticeiro” de Comma, [que chegou empoleirado nas costas de uma mulher forte, e que queria “poder falar com Tupã”] que ele deveria abandonar suas trinta mulheres. Pacamont se vira, hesitante.²⁸

O missionário teve uma discussão sobre a pluralidade das mulheres com Martin, um líder tapuitapera:

Ele me replicou que, quanto à pluralidade das mulheres, era algo que jamais aprovara, e era mais que razoável que um homem tivesse apenas uma mulher, mas que para os cuidados de sua casa, precisava de várias. Respondi-lhe então que poderia ter várias mulheres na qualidade de criadas, mas não, na de esposas. Com o que concordou facilmente.

Um pouco mais adiante, Yves retornou sobre o ajuste da situação matrimonial de Martin:

Prometeu-nos também que elegeria uma de suas três mulheres, especialmente a que era mãe daquela criança, caso também quisesse tornar-se cristão como ele; quanto às duas outras, retê-las-ia como criadas. Ele cumpriu com exatidão essas promessas [...].²⁹

Martin é um modelo do novo cristão, ele era o único adulto, que não estava doente, que foi batizado na narrativa de Yves d’Evreux. Ele, aparentemente, definiu a sua situação conjugal sem dificuldade. A ênfase do texto, que aparece duas vezes no episódio, destaca que essa condição era absolutamente necessária; o caso de Martin é então excepcional, não generalizável.

A conversão das uniões indígenas em matrimônios cristãos é um autêntico trabalho para os missionários no campo. Yves d’Evreux expôs, através do caso do batismo de uma mulher da tribo tabajara, as dificuldades colocadas pela transformação das uniões indígenas no matrimônio cristão.³⁰ Uma mulher doente, afetada pela pregação dos padres, pediu o batismo, que foi concedido porque “todos julgavam que ela não podia mais viver”. Nada representa melhor a prudência dos missionários do que esta frase. No entanto, uma vez batizada esta mulher recuperou a saúde, então o problema passou a ser ajustar sua situação matrimonial. De acordo com Yves d’Evreux, a iniciativa da própria neófito:

²⁸Yves d’Evreux, *Voyage au Nord du Brésil*, edição F. Denis Paris, 1864, Segundo tratado, capítulo 16.

²⁹*Ibidem*, capítulo 3.

³⁰*Ibidem*, capítulo 2.

Mas um ponto a martirizava, a saber, que era mulher de um Tabajara, o qual possuía duas outras mulheres ; por isso, ela não podia viver no casamento exigido pelas leis do Cristianismo.

Yves d'Evreux não especifica, para seus leitores, quais foram as “leis do cristianismo” necessárias para o casamento que eles deveriam saber. O caso da mulher tabajara é complexo para o missionário. A mulher batizada continuou casada com seu marido do tempo de infidelidade, mas seu marido tendo outras mulheres, ela estaria de fato em um matrimônio poligâmico. No entanto, uma união poligâmica não é aceitável para a Igreja.

Para resolver esse tipo de caso, os missionários recorreram à regra canônica bem conhecida do “Privilégio Paulino”,³¹ que era uma das poucas formas legais para romper um casamento pagão: “Remediamos isso seguindo o conselho de São Paulo”. Quando um convertido não pode mais viver com seu cônjuge infiel, que o impede de viver a sua religião, São Paulo (1 Cor. 7, 16) propõe a separação do casal, dando a oportunidade do convertido se casar novamente. O privilégio paulino é o único caso de dissolução (e não anulação) do matrimônio autorizado pela Igreja. Este princípio canônico complexo foi explicado pelos missionários franceses ao marido tabajara, cuja perplexidade pode-se imaginar:

Assim, mandamos dizer ao marido que, se ele quisesse conservar aquela sua mulher convertida ao Cristianismo como única, afastando-se das outras, ela não o deixaria ; mas se quisesse conservá-la como antes, na condição de concubina, nós e os grandes entre os franceses permitíamos que ela o abandonasse, por ser algo incompatível com o Cristianismo.

O Privilégio Paulino é aqui modificado pelo contexto político. São Paulo não tinha a intenção de forçar um infiel a nada, os próprios missionários exigiam que o marido não convertido fizesse uma escolha: ou renunciar a mulher cristã, ou renunciar às outras. Pela primeira vez, Yves d'Evreux empregou o discurso da restrição evocando ao lado dos missionários (“nós”), os líderes temporários da colônia (“os Grandes Franceses”). O caso se resolveu, mas com certa forma de resistência por parte do marido: “O marido não gostou muito, mas concordou finalmente, e assim ela se tornou uma boa cristã, ficando com ele como única mulher.”

Vemos, por este exemplo, como o matrimônio era uma questão essencial e delicada no relacionamento missionário. Embora os missionários, como Yves d'Evreux, admirassem o funcionamento da família indígena, a poligamia era um problema incontornável para a “conversão” ao cristianismo. Era por não conseguirem resolver as situações conjugais dos índios dentro dos padrões cristãos que os missionários não se atreviam a batizar e, para os índios, o matrimônio cristão monogâmico e indissolúvel era um obstáculo para adotar a crença em Tupã, já que vimos que ele era uma figura atraente neste clima de incertezas e de perigos.

³¹G. Oesterlé, Privilégio Paulino, em R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Letouzey et Anet, 1935-1965, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280.

No caso desta mulher tabajara, os missionários precisaram recorrer à exceção legal (o privilégio) e à restrição temporal para resolver sua situação conjugal. Do ponto de vista dos missionários, tratava-se de um acidente, de alguma forma, porque esta mulher deveria morrer depois de ter recebido o batismo. Ele nos ajuda a entender a prudência dos missionários para batizar os adultos. Este episódio revela a complexidade de situações reais e a dimensão conflitante do matrimônio na relação missionária.

Para os índios, o abandono da poligamia significava uma perda de status social, de riqueza econômica. No nível simbólico também, eles são despossados de suas uniões, que estavam ligadas à morte de inimigos e à vingança. A transição para a monogamia, na qual vimos que os missionários faziam um pré-requisito para o batismo, estava, então, repleta de consequências para os índios. Yves d'Évreux evocou, seja abertamente ou nas entrelinhas, a relutância dos índios para esse novo tipo de união. O fato de a maioria dos líderes preferirem deixar seus filhos nas mãos de missionários, em vez de se converterem eles mesmos, foi, provavelmente, uma forma de evitar “as leis do Cristianismo” no que se refere ao matrimônio. Os filhos, jovens adultos ainda não eram polígamos, já que a “temporada para arrumar uma esposa” não começava até os 25 anos de idade.

Assim, longe de ser a narrativa monótona do progresso da evangelização,³² as histórias dos padres capuchinhos, Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville, narraram o processo de interação missionária, um processo descontínuo e titubeante, onde índios e missionários se observavam, se avaliavam e discutiam. Se os índios eram atraídos pela figura toda poderosa do Tupã dos brancos, eles eram menos inclinados para a monogamia exigida pelos padres. O matrimônio era compreendido, por uns e outros, como a pedra fundamental da nova sociedade que estava sendo construída. Para os missionários, os índios deviam adotar o casamento cristão para construir uma nova sociedade cristã. Para os índios, a atenção dada aos brancos no matrimônio cristão era sinal de [desapropriação e da entrada em um mundo novo onde alguns aceitavam como resposta - confuso] às incertezas dos novos tempos.

As fontes missionárias não são apenas guardiãs de conhecimento observado pelos missionários sobre os índios, mas elas refletem a interação entre os missionários e os índios. Elas não contêm uma descrição da cultura indígena original, que os antropólogos podem chegar através da remoção de elementos missionários supérfluos; elas mostram essa cultura no processo de transformação e adaptação. Seria inútil tentar desvendar, nessas conversas, o que seria autenticamente indígena ou o que seria puramente missionário. Os traços dessas interações nos informam sobre os dois atores presentes, índios e missionários, suas estratégias de reconhecimento mútuo, de apropriação e de alienação, em meio a mudanças nas relações de poder.

³²O termo é emprestado de Hélène Clastres em seu prefácio para a edição da Relação de Yves d'Évreux [Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614, présentation et notes d'Hélène Clastres, Paris, Payot, 1985], onde ela suprime uma grande parte do tratado espiritual que julga desinteressante. Analisei essa relação ambígua dos antropólogos com as fontes missionárias no artigo “De l'observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux”, In: Charlotte de Castelnau-L'Estolle; Marie-Lucie Copete; Aliocha Maldavsky; Ines G. Zupanov, *Missions d'évangélisation et Circulation des Savoirs XVIe-XVIIIe siècles*, vol. 114, Madrid, Casa de Velázquez, Coleção da Casa de Velázquez, 2011, p. 269-294.