

CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa
da*

<https://orcid.org/0009-0006-7808-0487>

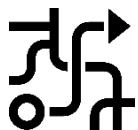
RESUMO: Este artigo analisa os relatos dos missionários capuchinhos Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux no contexto da colonização francesa na Ilha do Maranhão, no século XVII. A partir de uma abordagem crítica, investiga-se de que modo a colonialidade de gênero influencia a produção de discursos e representações sobre os povos indígenas, com ênfase nas mulheres Tupinambá. Articulando reflexões teóricas de autoras como Maria Lugones e Rita Segato, o estudo evidencia como os textos missionários transcrevem e reelaboram a alteridade por meio de padrões androcêntricos e eurocêntricos, contribuindo, desse modo, para a imposição de normas coloniais sobre os corpos, as crenças e as práticas dos povos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: colonialidade de gênero; missões capuchinhas; mulheres tupinambá.

ABSTRACT: This article analyzes the accounts of the Capuchin missionaries Claude D'Abbeville and Yves D'Évreux in the context of French colonization on the island of Maranhão in the 17th century. Using a critical approach, it investigates how gender coloniality influences the production of discourses and representations about Indigenous peoples, with an emphasis on Tupinambá women. Articulating theoretical reflections from authors such as Maria Lugones and Rita Segato, the study highlights how missionary texts transcribe and rework alterity through androcentric and Eurocentric patterns, thus contributing to the imposition of colonial norms on the bodies, beliefs, and practices of Indigenous peoples.

KEYWORDS: coloniality of gender; capuchin missions; tupinambá women.

* Doutoranda e mestra em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas da Universidade Federal do Maranhão.



A ORDEM DOS CAPUCHINHOS E A MISSÃO NO MARANHÃO

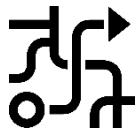
Na América Portuguesa, grande parte dos relatos coloniais foi produzida por missionários religiosos, especialmente por membros da Companhia de Jesus. Contudo, outras ordens também atuaram nas terras americanas, embora não estivessem diretamente integradas aos percursos coloniais portugueses. É o caso da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, pertencente à família franciscana, surgida na França como uma ramificação da Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis, criada em 1517 e oficialmente aprovada pelo papa Clemente VII em 1525 (MARINHO, 2008).

Os capuchinhos receberam licença papal, em 1574, para expandir sua atuação além das províncias italianas. Nesse mesmo ano, estabeleceram-se na França, onde apresentaram expressivo crescimento, tornando-se numericamente a quarta maior ramificação da Ordem. Ao final do século XVI, já se encontravam disseminados por toda a Europa, sobretudo na França, onde sua atuação esteve fortemente vinculada ao combate ao protestantismo e à reconquista de fiéis para o catolicismo, no contexto da Contrarreforma (MARINHO, 2008).

Como militantes desse movimento, os capuchinhos voltaram-se também para a evangelização fora da Europa, estabelecendo missões na Ásia, na África e na América. Na América Portuguesa, sua presença data de 1612, no contexto do projeto colonial conhecido como França Equinocial, que visava à ocupação da região do Maranhão. A missão religiosa tinha como objetivo central a conversão dos povos indígenas à fé católica (D'ABBEVILLE, 1975; MARINHO, 2008).

A iniciativa contou com o apoio de François Razilly, que solicitou à Ordem o envio de missionários para acompanhar a expedição de Daniel de La Touche. Quarenta e dois frades apresentaram-se voluntariamente, mas apenas quatro foram escolhidos para a missão: Yves D'Évreux, Claude D'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise D'Amiens, sendo Yves D'Évreux designado como superior do grupo (D'Abbeville, 1975). Esses missionários franceses foram, portanto, os primeiros capuchinhos a aportar no Brasil, estabelecendo-se no Maranhão como parte do esforço francês de colonização.

Com o fim da missão, marcado pela expulsão dos franceses da região em 1615, Yves D'Évreux e Claude D'Abbeville redigiram importantes obras sobre a



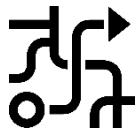
experiência colonial e a convivência com os povos indígenas, especialmente os Tupinambá. As obras “História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas” (1614), de D’Abbeville, e “Continuação da História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613 e 1614”, de Yves D’Évreux, publicadas em Paris na segunda década do século XVII, constituem as principais fontes deste estudo (D’ABBEVILLE, 1975; D’ÉVREUX, 2007).

Esses textos evidenciam um trabalho de reescrita e modificação das falas atribuídas a líderes indígenas. Contudo, por razões relacionadas tanto à cultura dos capuchinhos quanto à dos próprios indígenas, é possível considerar que tais falas, ainda que reelaboradas, não constituem meras invenções dos missionários. Ao contrário, podem refletir um ponto de vista nativo e lançar luz sobre a dimensão indígena da interação missionária (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2013, p. 67).

A participação dos capuchinhos na experiência colonial da França Equinocial não garante, contudo, que suas crônicas representem fielmente os fatos do processo de colonização e evangelização. Ainda assim, tais textos compõem uma versão específica dessa experiência, marcada pelo lugar social ocupado pelos missionários naquele contexto. Como aponta Certeau (2007, p. 67), toda produção historiográfica está vinculada a um lugar de enunciação socioeconômico, político e cultural, o qual define não apenas os métodos e interesses do pesquisador, mas também os modos de formulação das perguntas e de organização dos documentos.

Dessa forma, compreender as crônicas capuchinhas requer atenção crítica ao posicionamento dos autores e à maneira como suas vivências e interesses moldaram os discursos produzidos sobre os povos indígenas e a missão evangelizadora. A formação teológica dos missionários possibilitou a construção de relatos que recorrem frequentemente a citações bíblicas e a autores clássicos do cristianismo, como Paulo de Tarso e Santo Agostinho. Observa-se um esforço significativo em explicar a realidade indígena a partir desse imaginário cristão, apresentando detalhadamente os costumes indígenas e justificando a necessidade de transformá-los em súditos cristãos, com vistas à manutenção da ordem social e à garantia do sucesso do empreendimento colonial. A obra de Claude D’Abbeville foi editada em Paris em 1614 (MARINHO, 2008, p. 42-43).

Pouco se sabe sobre Yves D’Évreux, escolhido como superior da missão. Seu nome de batismo teria sido Simon Michelet, pertencente a uma família abastada da



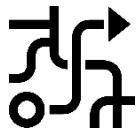
Normandia. Assim como D'Abbeville, adotou o nome Yves, acompanhado da indicação de sua origem geográfica, ao ingressar na Ordem. Conhecedor das humanidades, Yves deu continuidade à obra iniciada por D'Abbeville, narrando a trajetória dos franceses, bem como os avanços e recuos da missão durante os anos em que esteve no Maranhão (MARINHO, 2008, p. 44).

Em 1615, foram impressos exemplares do livro de Yves D'Évreux, cuja obra, dividida em dois tratados, indicava constituir uma continuação do relato de D'Abbeville. Entretanto, diferentemente do sucesso editorial alcançado por D'Abbeville, os impressos de d'Évreux foram destruídos em Paris, em consonância com a política da monarquia francesa que levou ao abandono do projeto colonizador no Maranhão. Em razão disso, o livro permaneceu silenciado e proibido de circular após o término da missão (DAHER, 2002, p. 3; OBERMEIER, 2005).

A censura revela interesses políticos contrários ao projeto colonial, possivelmente relacionados ao casamento do rei Luís XIII com a infanta espanhola Anna Habsburgo, o que gerou desinteresse da corte francesa pela colônia do Maranhão (OBERMEIER, 2005). O livro foi conservado por François de Razilly e doado ao rei Luís XIII em 1618, sendo posteriormente guardado na Biblioteca Real de Paris e publicado apenas no século XIX por Ferdinand Denis. No século XX, um exemplar mais completo foi localizado na New York Public Library, embora apresentasse passagens ausentes, posteriormente recuperadas e publicadas por OBERMEIER em 2005 (Daher, 2002; OBERMEIER, 2005).

A obra de Yves D'Évreux é mais extensa que a de Claude D'Abbeville, contendo numerosas citações em latim. Diferentemente de D'Abbeville, D'Évreux permaneceu quatro anos na Ilha do Maranhão, o que lhe permitiu descrever um cenário colonial instável, marcado por conflitos entre grupos indígenas rivais e entre indígenas e franceses, além da perseguição portuguesa que rondava a ilha.

Esses escritos tinham a função de apresentar à Europa relatos edificantes sobre o cotidiano das missões, assumindo uma dimensão pública e de interesse geral. Conforme Pécora (2001, p. 28), as crônicas missionárias operam em três níveis: informação específica sobre as missões, os lugares e os homens envolvidos; reforço do sentido de solidariedade da Ordem, por meio de práticas e métodos compartilhados; e construção de uma mensagem devocional, mediante a adaptação das circunstâncias ao padrão retórico e aos preceitos escolásticos vigentes.



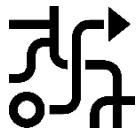
Claude D'Abbeville apresenta, em seu relato, casos edificantes, noticiando conquistas espirituais e demonstrando à França que os indígenas estavam aptos a participar do projeto colonial como súditos cristãos. Sua crônica enfatiza as dificuldades superadas pela fé, na expectativa dos frutos divinos, exemplificada na passagem em que descreve a frutificação da cruz sobre a terra abençoada (D'ABBEVILLE, 1975, p. 74).

Apesar das diferenças, ambos os relatos apresentam características semelhantes, estando imersos nos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo e fundamentando-se nas Escrituras bíblicas. Aos olhos dos cronistas, o universo indígena não se assemelhava aos padrões europeus de religião e gênero, o que os levou a distorcer a lógica própria dos ritos e mitos indígenas e a transformar o desconhecido em um universo representacional europeu (RAMINELLI, 2017).

Não surpreende, portanto, que as representações de gênero europeias tenham sido transferidas para a sociedade indígena, atribuindo novos significados às ações femininas, frequentemente associadas a imagens diabólicas, monstruosas, canibais e de feiticeiras, como formas de decodificação do desconhecido (BUTLER, 2003, p. 18).

Analisar as ações femininas nas crônicas constitui um desafio, uma vez que os relatos apresentam limitações para abordar as sociedades indígenas, especialmente no que se refere à condição feminina, além das restrições próprias de qualquer discurso histórico. No entanto, alguns pesquisadores reconhecem que, apesar do ponto de vista europeu, as crônicas deixam indícios da materialidade indígena (OLIVEIRA, 2006, p. 41). Conforme Neto (1997, p. 327), a crônica deve ser compreendida como uma fonte oral transformada pelo cronista, sendo necessário “situar o cronista” em seu itinerário e contexto para interpretá-la.

Dessa forma, embora os missionários apreendessem a realidade das mulheres Tupinambá a partir de um universo cristão e androcêntrico, é possível realizar uma leitura fragmentada dos acontecimentos. Como argumenta Ginzburg (1989, p. 177), a realidade é opaca, mas há sinais e indícios que permitem decifrá-la.

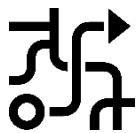


A CONSTRUÇÃO DO FEMININO E O CONTROLE MISSIONÁRIO NO MARANHÃO

A associação da mulher à figura de Eva, responsável por induzir Adão à desobediência divina e, consequentemente, pela expulsão da humanidade do paraíso, constituiu um dos principais argumentos utilizados para relegar as mulheres a uma posição secundária na ordem social cristã e para justificar seu controle. Desde a consolidação do cristianismo, as mulheres passaram a carregar a marca do pecado original, concebido como uma característica intrínseca à sua natureza, o que as tornou alvos de vigilância constante, a fim de evitar a ameaça que supostamente representariam à ordem social e moral estabelecida (DELUMEAU, 1989). A moral patriarcal vinculava o conceito de pureza a uma ordem masculina e hierarquizada, enquanto o feminino impuro era interpretado como fonte de desordem, legitimando sua submissão e controle rigoroso.

Nesse contexto, a obra dos padres missionários que atuaram no Maranhão evidencia uma rígida moral cristã, em oposição às práticas culturais indígenas, sobretudo no que se refere ao corpo e aos papéis sociais das mulheres. O padre Yves D'Évreux, fundamentando-se nas Escrituras sagradas, reafirma a vulnerabilidade feminina ao pecado, sugerindo que as mulheres seriam capazes de “despedaçar” o tronco da família, em contraste com os homens, apresentados como responsáveis por sua manutenção e continuidade (D'ÉVREUX, 2007). Essa visão ecoa as concepções de pensadores como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Aristóteles e Paulo de Tarso, cujas interpretações religiosas foram fundamentais para legitimar a exclusão das mulheres do exercício do poder político, econômico e religioso, sustentando a ideia de que o poder feminino deveria ser contido e redimido.

O missionário Claude D'Abbeville, em seus relatos sobre os indígenas Tupinambá, destaca a nudez feminina e os adornos corporais indígenas como elementos transgressores da moral cristã, configurando-os como práticas “horríveis” e “desonestas” que necessitariam de correção. A nudez das mulheres indígenas foi, assim, estigmatizada como manifestação de ignorância acerca do pecado e da vergonha, para a qual os padres prescreviam a “instrução bíblica” como remédio. Essa



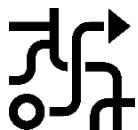
vigilância materializou-se em episódios concretos, como a proibição da entrada de uma indígena nua na capela, simbolizando a tentativa de restringir e controlar a circulação feminina nos espaços religiosos, reservados aos homens e às lideranças indígenas masculinas (D'ABBEVILLE, 1975).

A influência das cartas de São Paulo é notória na regulamentação do papel social das mulheres indígenas no âmbito do projeto missionário. Em suas epístolas, Paulo determina que a mulher mantenha silêncio e submissão ao homem, fundamentando tal orientação na ordem da criação, com Adão criado primeiro e Eva posteriormente, bem como na associação da tentação à figura feminina (I Coríntios 11:3). Essa pregação contribuiu para a consolidação da ideia de que as mulheres somente alcançariam salvação e redenção dentro dos limites estabelecidos pelo casamento monogâmico e pela maternidade. Segundo os padres, a adesão ao matrimônio cristão constituía não apenas um caminho para a salvação individual, mas também uma estratégia destinada a desarticular costumes indígenas, como a poligamia, e a impor uma nova ordem social.

Esse modelo feminino idealizado pelos missionários encontra-se calcado na figura da Virgem Maria, concebida como contraponto redentor à Eva pecadora. As mulheres indígenas que assumiam os papéis de mães devotas e esposas submissas eram valorizadas e consideradas elementos fundamentais na propagação dos valores cristãos. A entrega dos filhos ao batismo e à catequese, por parte das mães indígenas, representava, para os padres, um ato de devoção e de adesão ao novo ordenamento moral. Tave Avaetê, indígena que manifestou o desejo de batizar seu filho, exemplifica esse processo de aproximação aos ideais cristãos (D'ABBEVILLE, 1975).

Por outro lado, a demonização das mulheres indígenas que mantinham práticas espirituais tradicionais, como curandeiras ou sacerdotisas, evidencia a intolerância missionária em relação à diversidade cultural e religiosa indígena. O exercício dessas funções era associado ao demônio, reforçando a visão medieval europeia que interpretava o feminino desviante como maligno e perigoso (BARSTOW, 1994). Tal concepção legitimava a exclusão das mulheres indígenas dos espaços de poder e da autoridade religiosa, subordinando-as ao modelo cristão europeu.

O controle sobre o corpo feminino, a imposição do casamento monogâmico, a exclusão das mulheres do sacerdócio e a valorização da maternidade como caminho para a salvação configuram uma estratégia missionária de reorganização social e



cultural. A ambiguidade presente nos relatos dos padres, marcada pela tensão entre condenação e valorização das mulheres, reflete a epistemologia dualista ocidental, a qual essencializa o feminino como corpo e reprodução, restringindo seu papel social e cultural, ao passo que atribui aos homens o estatuto de sujeitos culturais e detentores do saber (BUTLER, 2003; OLIVEIRA, 2006).

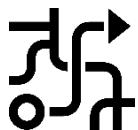
Dessa forma, o projeto missionário no Maranhão não se limitava à conversão religiosa dos povos indígenas, mas também visava à reestruturação dos papéis de gênero segundo os preceitos do cristianismo patriarcal, subordinando as mulheres indígenas a um modelo que as situava em posição secundária, dependente e controlada, reforçando a lógica colonial e patriarcal que marcou o processo de colonização e evangelização.

RESISTÊNCIAS E ESTRATÉGIAS DAS MULHERES FRENTE À IMPOSIÇÃO COLONIAL DE GÊNERO

Embora os relatos dos missionários capuchinhos apresentem as mulheres tupinambá sob uma ótica eurocêntrica e androcêntrica, própria da colonialidade de gênero, é possível identificar, nas fontes, indícios de resistência e de reinterpretação indígena diante das imposições coloniais. As mulheres tupinambá não se restrinham à condição de receptáculos passivos da moral cristã, mas atuaram como agentes ativas nos processos de negociação e de resistência à dominação cultural e social.

A colonialidade de gênero, conceito central proposto por Lugones (2010), explica como a colonização ocidental não apenas instituiu um sistema racial, mas também impôs uma estrutura de gênero hierárquica e patriarcal, que violentou corpos e saberes femininos indígenas, subordinando-os à lógica eurocêntrica e androcêntrica. Conforme a autora, “a colonialidade do gênero é uma forma específica de colonialidade, que implica uma intersecção entre racismo e patriarcado, na qual os corpos femininos colonizados são marcados e controlados por essa lógica” (LUGONES, 2010, p. 749).

Nesse contexto, as mulheres tupinambá enfrentaram uma dupla opressão, decorrente do racismo colonial e da imposição do patriarcado cristão. A alteridade produzida pelo projeto missionário encontrou no corpo e nos rituais femininos um campo de disputa simbólica e material. A nudez, por exemplo, mais do que um



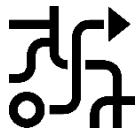
descuido segundo a perspectiva europeia, constituía uma forma legítima de expressão cultural e espiritual, integrando uma cosmologia própria. A tentativa missionária de cobrir e disciplinar os corpos femininos, além de se fundamentar em valores alheios às práticas indígenas, configurava uma estratégia de controle da autonomia feminina e dos saberes ancestrais por elas transmitidos (RAMINELLI, 2017; LUGONES, 2010).

Segato (2011) contribui para a compreensão das estratégias de resistência ao afirmar que “o corpo das mulheres indígenas é um território de guerra, no qual se estabelece a disputa por hegemonia entre o patriarcado colonial e os modos ancestrais de vida e resistência” (SEGATO, 2011, p. 142). Assim, longe de serem apenas vítimas, as mulheres indígenas afirmam-se como agentes de resiliência cultural, preservando práticas espirituais e conhecimentos tradicionais sob múltiplas formas de opressão.

Mesmo sob a pressão das missões e da estrutura colonial, as mulheres tupinambá preservaram papéis centrais nas redes sociais de suas aldeias, atuando como mediadoras, transmissoras de saberes e lideranças em rituais espirituais e cotidianos (OLIVEIRA, 2006; SEGATO, 2011). A continuidade de práticas, como o uso de plantas medicinais e de rituais de cura, condenadas pelos missionários como “obra do demônio”, pode ser interpretada como forma de resistência e de sobrevivência cultural. Segundo Lugones (2010, p. 753), “os corpos das mulheres indígenas são territórios nos quais se travam batalhas por reconhecimento e autonomia cultural, resistindo às tentativas coloniais de anular seus saberes e práticas”.

Um exemplo emblemático dessa resistência estratégica pode ser observado nas práticas de batismo e de casamento cristão. Muitas mulheres indígenas, como Tave Avaetê, demonstraram interesse nos rituais cristãos não por conversão religiosa, mas como estratégia para garantir proteção e estabilidade diante da violência colonial. Conforme argumenta Segato (2011, p. 148), “as mulheres indígenas não apenas assimilam os sistemas patriarcais impostos, mas frequentemente os subvertem, utilizando as instituições coloniais para manter suas próprias formas de autoridade e autonomia”.

Nesse sentido, o casamento, longe de constituir uma imposição unívoca, configurou-se como um espaço de negociação. Para as mulheres tupinambá, o casamento com franceses podia assegurar status, segurança e, inclusive, acesso a mercadorias e a formas de proteção. Assim, conforme sustenta Lugones (2010, p.



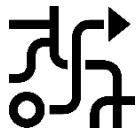
755), “as mulheres colonizadas encontram formas de resistência nas próprias estruturas coloniais, ressignificando-as e desafiando as hierarquias patriarcais”.

Nos relatos missionários, observa-se uma preocupação recorrente com o controle da sexualidade e da mobilidade femininas. As práticas do concubinato, da poligamia e da reciprocidade entre famílias indígenas eram duramente criticadas pelos capuchinhos, que identificavam no casamento monogâmico cristão um instrumento de disciplinamento dos corpos e dos lares indígenas (MENDES, 2013). Contudo, como evidenciam os registros do padre Yves D’Évreux, as mulheres indígenas e suas famílias manejavam de forma estratégica os enlaces com os franceses, utilizando-os como meio de sobrevivência e de inserção social (D’ÉVREUX, 2007).

O casamento com os *truchements*, intérpretes franceses que viviam entre os indígenas, e, posteriormente, com soldados franceses, além de facilitar a comunicação e o escambo, representava também uma forma de preservação da autonomia diante do avanço colonial. Conforme Daher (2002), esses enlaces resultaram em processos de mestiçagem e na formação de alianças duradouras entre franceses e tupinambá, nas quais a mulher indígena desempenhava papel central na construção de redes de reciprocidade e de proteção.

As alianças matrimoniais também implicaram exploração. As mulheres indígenas passaram a ser empregadas como mão de obra nos moldes coloniais, desempenhando tarefas agrícolas, de preparação de alimentos, de cerâmica e de produção de farinha, atividades essenciais à manutenção das feitorias e dos núcleos coloniais (MONTEIRO, 1994; D’ABBEVILLE, 1975). Ainda assim, tal condição não elimina o fato de que essas mesmas mulheres, mesmo submetidas à exploração, conseguiram preservar rituais e práticas culturais fundamentais para suas comunidades.

A imposição do modelo patriarcal europeu alterou profundamente o status das mulheres indígenas, marginalizando suas funções e reduzindo seu poder nos processos decisórios, fenômeno igualmente observado em outras sociedades indígenas submetidas a contato prolongado com os europeus (PICCHI, 2003). A historiografia clássica, como a de Varnhagen, Martius e Freyre, contribuiu para a cristalização da imagem da mulher indígena como objeto sexual ou mero instrumento reprodutor da mestiçagem, apagando sua agência no processo histórico.



No entanto, conforme destaca Garcia (2015), o casamento entre grupos tupi relacionava-se à circulação de mulheres como mecanismo de ampliação de redes de influência e de alianças. Não se tratava de “dar a mulher”, mas de conquistar um aliado. Essa prática nativa, frequentemente interpretada de forma equivocada como promiscuidade pelos missionários, revela uma racionalidade própria, voltada à promoção da solidariedade e das trocas entre grupos.

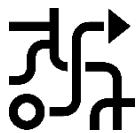
Fernandes (2003) reforça essa leitura ao argumentar que a aliança por meio do casamento promovia a integração cultural e política entre diferentes grupos indígenas. No contexto da colonização francesa, os enlaces com europeus constituíam alternativas de sobrevivência diante das rupturas provocadas pela presença colonial e pelas violências associadas ao projeto colonizador.

Portanto, é necessário reconhecer que, mesmo diante da colonialidade de gênero, as mulheres tupinambá atuaram como agentes conscientes, utilizando os recursos disponíveis, inclusive o casamento com europeus, como estratégias de sobrevivência, de manutenção cultural e de resistência política. Longe de figurarem como subalternas passivas, essas mulheres demonstraram capacidade de leitura do contexto e de articulação, ainda que em condições adversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das crônicas capuchinhas e das ações missionárias no Maranhão, no contexto da França Equinocial, permite compreender como o projeto colonial francês foi atravessado por múltiplas camadas de dominação, de natureza religiosa, cultural, de gênero e racial. A atuação dos frades Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux não se restringiu à evangelização, mas envolveu um esforço sistemático de reorganização social segundo os valores do cristianismo europeu, especialmente no que se refere aos papéis de gênero. As representações da mulher indígena, marcadas pela herança simbólica do pecado original e pela moral patriarcal, construíram um ideal feminino moldado pela figura da Virgem Maria, em contraposição à demonização das práticas espirituais e culturais nativas.

Contudo, longe de ocuparem uma posição passiva nesse processo, as mulheres tupinambá revelaram-se agentes ativas de resistência e de negociação. Apesar das tentativas de controle e de domesticação de seus corpos e saberes, essas

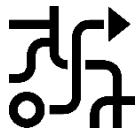


mulheres mobilizaram estratégias para manter vínculos com suas tradições e, simultaneamente, adaptar-se ao novo cenário imposto pelo colonialismo. A nudez, a espiritualidade, os rituais e até mesmo o casamento cristão foram ressignificados como meios de afirmação cultural e de sobrevivência diante da violência da colonialidade de gênero.

Portanto, as crônicas capuchinhas devem ser lidas com um olhar crítico e atento às contradições que revelam. Ainda que redigidas por homens europeus, imersos em um imaginário teológico e colonial, essas fontes oferecem indícios da agência feminina indígena. É nesse ponto que reside a relevância de sua releitura, não apenas para compreender o processo missionário, mas também para visibilizar vozes silenciadas que resistiram e reinventaram suas existências no interior de uma lógica opressora. As mulheres tupinambá, nesse sentido, não foram meros objetos da colonização, mas sujeitas históricas que desafiaram, negociaram e, por vezes, subverteram os limites impostos à sua condição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARSTOW, Anne Llewellyn. *Witchcraze: a new history of the european witch hunts*. San Francisco: HarperOne, 1994.
- BUENO, A. (Org.); Crema, Everton. (Org.); ESTACHESKI, Dulceli (Org.); SOUZA NETO, J. M. G. (Org.). *Um Pé de História: estudos sobre aprendizagem histórica*. 1. ed. Rio de Janeiro/União da Vitóri: Edição Especial Ebook LAPHIS/Sobre Ontens, 2017. v. 1. 576p.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *História dos índios do Brasil contada por um francês do século XVII: edição comentada da crônica de Yves d'Évreux*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- D'ÉVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*. São Paulo: Hedra, 2007.



DAHER, Andrea. *Uma história da leitura no Brasil*: os primeiros tempos. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

DELUMEAU, Jean. *Pecado e medo: a culpabilização no Ocidente nos séculos XIII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. *Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI*. Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2, p. 39-73, 2015.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 743-761, maio/ago. 2010.

MARINHO, V. L. A. F. *Missionários e indígenas: os capuchinhos no Maranhão no século XVII*. São Paulo: Loyola, 2008.

MENDES JÚNIOR, R. F. Os Mbya desceram o Araguaia: parentesco e dispersão. In: *CEstA nas redes guarani*, 2013, São Paulo. Simpósio CEstA nas redes Guarani, 2013. v. 1. p. 6-6.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OBERMEIER, Franz. *A missão francesa no Maranhão (1612-1615): ideologia e colonização*. São Paulo: UNESP, 2005.

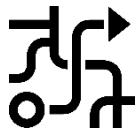
PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a encenação da fé nos autos jesuíticos do Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PICCHI, Debra. *Culture and gender in Brazil: studies on indigenous women*. Cultural Survival Quarterly, v. 27, n. 2, p. 26-30, 2003.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Hucitec, 2017.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

SOUZA, L. Gênero e colonialidade: indígenas mulheres descolonizando os estudos de gênero. *Revista Feminismos*, [S. I.], v. 11, n. 1, 2023. DOI: 10.9771/rf.v11i1.52498. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/52498>. Acessado em: 27 dez. 2025.



FONTES

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2023.

Recebido em: 29/06/2025

Aprovado em: 28/12/2025