

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Bárbara Lustoza da Silva Borba

**Nas Entrelinhas da História: Representações de Índias e Mamelucas nos Registros
Coloniais do Primeiro Século da América Portuguesa**

Niterói

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Bárbara Lustoza da Silva Borba

**Nas entrelinhas da História: Representações de Índias e Mamelucas nos Registros
Coloniais do Primeiro Século da América Portuguesa**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do Grau de Mestra. Área de Concentração: História Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Regina Celestino de Almeida

Niterói

2018

Bárbara Lustoza da Silva Borba

Nas entrelinhas da História: Representações de Índias e Mamelucas nos Registros

Coloniais do Primeiro Século da América Portuguesa

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do Grau de Mestra.
Área de Concentração: História Social.

BANCA EXAMINADORA:

Professora Doutora Maria Regina Celestino de Almeida – Orientadora
Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Elisa Frühauf Garcia – Arguidora
Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Célia Cristina da Silva Tavares – Arguidora
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Professor Doutor Luís Rafael de Araújo Corrêa – Suplente
Colégio Pedro II

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

B726e Borba, Bárbara Lustoza da Silva
Nas entrelinhas da História: Representações de Índias e Mamelucas nos Registros Coloniais do Primeiro Século da América Portuguesa / Bárbara Lustoza da Silva Borba ; Maria Regina Celestino de Almeida, orientador. Niterói, 2018.
195 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2018.m.34833254840>

1. História das Mulheres. 2. História Indígena. 3. Etnohistória. 4. Gênero. 5. Produção intelectual. I. Título II. Almeida, Maria Regina Celestino de, orientador. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

Dedico este trabalho a todos os seres que lutam pela autonomia, liberdade e rebeldia de
seus corpos e mentes.

Pela libertação animal, humana e da terra!

Agradecimentos

Nesse processo de dois anos de Mestrado, muitas foram as pessoas que cruzaram os meus caminhos. Algumas, parcerias de longa data, outras em construção. A todas devo a gratidão de contribuírem, direta ou indiretamente, para a conclusão desta etapa de minha vida. Agradeço primeiramente às pessoas que me conhecem há mais tempo: Walquíria Lustoza da Silva Borba, minha mãe, Ricardo Tadeu Borba, meu pai, Jurema de Oliveira (*in memorian*) e Eunice Lustoza, minhas avós, Juracy de Oliveira, minha tia-avó, Cláudio Borba (*in memorian*) e Antônio José da Silva, meus avôs, e Virgínia Borba, minha irmã mais velha. Todo o apoio, compreensões e incompreensões me fizeram crescer e caminhar com minhas próprias pernas. Guerreiras e guerreiros no nome e na vida, muito desse trabalho se deve a vocês!

Agradeço a todas as minhas companheiras de luta que estiveram presentes neste período no qual eu, muitas vezes, precisei me ausentar. Às *manas*, *manxs* e *manos* anarquistas e feministas desde o Nordeste do Brasil até o sul da América do Sul, com as quais dividi o pão e a força para seguir em frente com coragem.

Em São Paulo agradeço à Antônia Terra Calazans, minha orientadora durante a graduação, e à equipe do Laboratório de Ensino e Material Didático – FFLCH - USP, onde aprendi os primeiros passos da pesquisa acadêmica. Gratidão também à comunidade Guarani Tekoha Pyau, Rede de Atenção à Pessoa Indígena e a Danilo Guimarães, com os quais, *em conjunto e em paralelo*, trocamos experiências singulares.

No processo de escrita deste trabalho, as relações de amizade e de estudo também se mesclaram nessas idas e vindas entre Rio e São Paulo. Agradeço à minha primeira amiga, minha querida irmã gêmea Mariana, que além de seu apoio em várias

atividades da minha vida, fez várias revisões deste trabalho. Às amigxs que vivem no Rio de Janeiro, xs quais ajudaram a me mover nessa cidade tão contrastante: Camilla Camelo, Angélica Antunes, Priscilla Monteiro e Espaço Casulo da Maré, Cláudia Machado, John Anderson, Barriga Knup e Alex Albert, pelo carinho e apoio nas horas felizes e nos momentos difíceis. Às amigxs historiadorxs, filósofxs, sociólogxs e antropólogxs: querida Eva Santos pelas trocas de ideias, risadas e revisão conjunta do material de qualificação, Suzy Santos agradeço pelas conversas e pela dedicação que sempre me transmitiu, Caróu Oliveira, Diego Alves e Jefferson Cavalcanti, pelos incentivos metodológicos, Bibi Campos e Filipe Fil da Costa pelas ideias filosóficas. À turma de 2016 do PPGH-UFF, sobretudo Júlio do Carmo, amigo com o qual dividi as alegrias e desabafos do processo final de redação.

Às mestras e mestre, agradeço especialmente por orientarem este trabalho, em seus altos e baixos. Agradeço à minha orientadora Maria Regina Celestino de Almeida pelo apoio, paciência e autonomia que me concedeu durante este processo. Ao professor Ronaldo Vainfas, agradeço pela ajuda essencial para a estruturação deste trabalho, bem como suas valiosas contribuições em minha banca de qualificação. Agradeço à Elisa Frühauf Garcia, a qual contribuiu diretamente para muitas reflexões deste trabalho por meio de seu curso ministrado na Pós-Graduação e também seus apontamentos em meus exames de qualificação e defesa. Agradeço à Célia Tavares pelos preciosos apontamentos para o trabalho final.

Por fim, em tempos de ataques governamentais e neoliberais à educação pública e gratuita, agradeço à CAPES pela bolsa concedida para o financiamento desta pesquisa.

“Quinhentos anos de Brasil, e o que que mudou?

Quantos anos você tem? E o que você mudou?

Se julgar incapaz foi o maior erro que cometeu.

Um indivíduo racional é na verdade um deus.

Pensar é sua arma contra toda essa opressão,

só depende de você fazer a revolução!

É tempo de revolução (revolução)

O poder está em nossas mãos (autogestão)”.

Bulimia – *Chegou a hora*

Resumo

O presente trabalho aborda as representações de mulheres indígenas e mamelucas em cartas, relatórios e registros de cronistas, laicos ou eclesiásticos, realizados no primeiro século da colonização da América Portuguesa. Para a contextualização do objeto da pesquisa, discutimos os panoramas dos campos teóricos de História das Mulheres e História Indígena, além de estabelecer um diálogo crítico com fontes secundárias já consolidadas nas ciências sociais. Ao longo do escrito, nos deparamos com registros produzidos mediante a situação colonial, nos quais as alteridades representadas são construídas de acordo com a formação e reformulação de referenciais de mundo, de forma assimétrica e etnocêntrica. As mulheres de origem indígena se encontravam em extrema oposição ao *outro* encarnado pelo invasor europeu, por se tratarem além de diferenças étnicas, de gênero. Contudo, mediante a leitura documental crítica, identificamos aspectos do cotidiano, sociabilidades e exercício de poderes dessas mulheres índias e mamelucas, mesmo que os registros produzidos sobre elas tenham sido na terceira pessoa. As alteridades extremas que as índias e mamelucas performaram com relação aos colonizadores possibilitaram a produção de documentos que, em suas linhas e entrelinhas, nos deram a conhecer suas vidas, dinâmicas e agências.

Palavras-chave: História das Mulheres; História Indígena; História Colonial; Etnohistória; Gênero; Feminismo.

Abstract

This work deals with the representations of indigenous and *mamelucas* women in the letters, reports and records of chroniclers, lay or ecclesiastical, realized in the first century of the colonization of Portuguese America. For the contextualization of the research object, we discuss the scenarios of the theoretical fields of Women History and Indigenous History, as well as establish a critical dialogue with secondary sources already consolidated in the social sciences. Throughout the writing, we are faced with records produced through the colonial situation, in which the represented alterities are constructed according to the formation and reformulation of world references, in an asymmetric and ethnocentric way. Women of indigenous origin were in extreme opposition to the other incarnated by the European invader because they dealt with ethnic, gender differences. However, through critical documentary reading, we identify aspects of everyday life, sociabilities, and the exercise of powers of these *índias* and *mamelucas* women, even though the records produced on them have been in the third person. The extreme alterities that the *índias* and *mamelucas* performed in relation to the colonizers enabled the production of documents that, in between the lines, made known their lives, dynamics and agencies.

Key words: Women's History; Indigenous History; História Colonial; Ethnohistory; Gender; Feminism.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo 1.:Para uma História das Mulheres Indígenas.....	24
1.1.: As Mulheres na História.....	24
1.2.: Os Índios na História	37
1.3.: Mulheres Tupinambá na História Indígena	46
Capítulo 2.: Mulheres Indígenas em Cartas e Tratados Quinhentistas.....	78
2.1.: As mulheres como “o outro”	78
2.2.: A chegada ao Novo Mundo e a carta de Caminha.....	86
2.3.: Uma visão colonizadora: Gabriel Soares de Souza.....	98
2.4.: As mulheres autóctones sob o olhar de Anchieta.....	109
Capítulo 3.: Representações e metamorfoses sociais em microanálise: Visitações do Santo Ofício no Brasil.....	128
3.1.: Cristandades e heresias ameríndias.....	128
3.2.: Índias e Mamelucas no cenário inquisitorial.....	139
3.3.: O feminino colonial, indígena e mestiço nas fontes.....	146
3.4.: Presenças e ausências das mulheres de origem indígena nos registros das Visitações da Bahia e Pernambuco.....	171
Conclusão.....	177
Fontes Primárias e Secundárias.....	181
Referências Bibliográficas.....	183

Lista de Ilustrações

Mapa 1 - <i>Migrações e localizações de grupos Tupi-Guarani no século XVI</i>	48
Quadro 1 – <i>Categorias de idade Tupinambá – Século XVI</i>	63
Quadro 2 – <i>Atividades desenvolvidas pelos Tupinambá – Divisão por gênero</i>	68
Tabela 1 – <i>Mulheres Indígenas e Mestiças – Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil</i>	141
Tabela 2 – <i>Origem das mulheres presas pela Inquisição de Lisboa</i>	143

INTRODUÇÃO

Quais os lugares ocupados pelas mulheres indígenas no primeiro século da colonização brasileira? Este questionamento é o fio condutor de toda nossa pesquisa.

Construir uma história das mulheres indígenas em contexto colonial demonstrou ser uma tarefa complexa. Ao passo que há, de maneira crescente, debates e estudos que evidenciam os protagonismos indígenas e das mulheres enquanto sujeitos históricos, nas pesquisas sobre esses dois temas de forma conjunta as mulheres indígenas ainda são raras na historiografia, sobretudo quando lidamos com as fontes escritas no período inicial da invasão europeia na América Portuguesa.

O que propomos nestas páginas é o diálogo entre os atuais pressupostos teóricos e conceituais da História das Mulheres e da História Indígena de modo a fundamentar uma análise crítica de fontes primárias e secundárias já trabalhadas, tais como a Carta de Pero Vaz de Caminha, cartas de José de Anchieta, relatórios de Gabriel Soares de Souza e registros da primeira e segunda Visitações do Santo Ofício no Brasil. Estes registros foram produzidos entre o princípio do século XVI e o primeiro quartel do século XVII. Como veremos, estas fontes tem sido, ao longo do tempo, pesquisadas por teóricos que em muito contribuíram para a compreensão dos contextos sociais, étnicos, culturais e religiosos das populações indígenas como um todo, em alguns casos com ênfase nas mulheres. Nosso trabalho busca contribuir para o preenchimento de parte das lacunas da área, revisitando a documentação sob perspectiva interseccional da História das Mulheres com a História Indígena, com recurso aos estudos de Gênero e Feministas (KERNER: 2012: 57). Longe de pretender esgotar o tema, esperamos que nossa

contribuição fomenta ainda mais os debates a respeito desse tema ainda timidamente explorado pela historiografia.

O oceano Atlântico era um divisor de águas para o Ocidente, misterioso e desconhecido pela cristandade durante séculos, para a qual seria desde a morada de seres fantásticos até a ponte para o final do mundo. Desencadeado a partir de fins do século XV por cristãos munidos de fé, instrumentos de navegação e cálculos matemáticos, o projeto expansionista da Igreja e Coroas Ibéricas deu início às grandes navegações em busca de terras, recursos econômicos e almas. Alcançada em outubro de 1492 pela Coroa espanhola sob comando do genovês Cristóvão Colombo, visitada e relatada em 1501 pelo italiano Américo Vesúcio, a porção territorial situada do outro lado do Atlântico foi denominada América, e seria a expressão do Novo Mundo diante do velho continente europeu (CUNHA, 1990: 91-95; BOSI, 1992: 13; TODOROV, 2003: 7-21).

As terras banhadas pelo Atlântico no outro lado do ocidente foram alcançadas pelos portugueses oito anos após a investida espanhola, sob comando de Pedro Álvares Cabral. Em abril de 1500, as caravelas lusitanas aportavam mais ao sul da expedição de Colombo. Denominado como Santa Cruz, o Novo Mundo português, assim como o espanhol, revelaria àqueles cristãos corporalidades humanas surpreendentes. Por sua vez, podemos supor que para os nativos, aqueles seres que aportaram no litoral figuravam de maneira a princípio indescritível. Esta nova e complexa situação interétnica resultou nas construções de alteridades extremas entre os povos inseridos nas relações dos primeiros contatos.

As representações sobre povos nativos, desde os primeiros registros das invasões ibéricas, anunciariam construções impregnadas do etnocentrismo, com referenciais bíblicos que passaram desde a Gênese até o Apocalipse para descrever o meio ambiente e seus habitantes. Com elementos que flutuavam do paraíso ao inferno, as descrições coloniais sobre as humanidades alcançadas pela Conquista seriam marcadas pelos entendimentos e equívocos dos colonizadores, os quais se referiram aos nativos, inicialmente, sob as categorias de *gentes*, *gentios*, e *nações*. Com o avanço da conquista, a denominação de *índios* foi uma categoria geral, criada a partir de referenciais das Índias do extremo oriente para designar os autóctones americanos. Desse modo, a expansão marítima, mercantil e religiosa simultaneamente, inventou descobertas e criou categorias que visaram nomear, de forma genérica, os distintos povos que já habitavam o continente (CUNHA, 1990: 94; SOUZA, 1993: 21-25; RAMINELLI, 1994: 18; GRUZINSKI, 2001: 67-69).

Ao escrever seus relatos, os cronistas mantiveram o padrão binário para a atribuição do gênero no reconhecimento daquelas humanidades, com ênfase surpreendente na nudez dos corpos de homens e mulheres com os quais se deparavam. Afinal, os cronistas antecipariam o espanto perante a nudez, a qual a Reforma Católica ao longo do século XVI tentaria restringir de forma crescente, de modo a demarcar a civilização cristã por meio do ocultamento e interditos relacionados ao corpo (VAINFAS, 1989: 21). Contudo, as corporalidades nativas e sua nudez foram temas de destaque nos relatos de cronistas, a exemplo do primeiro escrito na América Portuguesa. Pero Vaz de Caminha, dotado de uma escrita literária cara ao humanismo renascentista,

não poupou detalhes acerca da nudez das *gentes* com as quais se deparou. E a nudez mais detalhada pelo cronista foi a das mulheres.

Apesar de frequentemente retratadas, com descrições minuciosas, as mulheres autóctones nos primeiros dois séculos de colonização da América Portuguesa foram sempre representadas em terceira pessoa. Além das diferenças étnicas, a desigualdade de gênero presente na Europa também foi transposta pelos europeus na documentação acerca do gênero feminino. Desse modo, às mulheres autóctones foram impostas duas barreiras, as quais passariam muitos séculos antes que fossem transpostas. Ao passo que, na América Espanhola, podemos encontrar os relatos coloniais escritos de um nobre indígena como Guaman Poma de Ayala, não temos a mesma sorte com relação às mulheres. Sendo assim, alcançamos as vidas das mulheres autóctones, desde Malintzin no contexto da Mesoamérica, até Tupansy no litoral do Brasil, apenas de maneira indireta, com o viés masculino marcado pela escrita androcêntrica e patriarcal ibérica (PEASE, 1980; SALAS, 1990; VAINFAS, 1995).

Dentre as atuais perspectivas teóricas que norteiam as atuais pesquisas interdisciplinares a respeito da história dos índios nas sociedades em contato, vale destacar a compreensão de suas culturas e identidades como produtos históricos e dinâmicos em constante transformação em suas relações. A *cultura*, enquanto conceito, possui múltiplas interpretações e significados. Enquanto categoria para análise social, evidenciamos a contribuição de Franz Boas como precursor do uso metodológico da cultura. O antropólogo, ao analisar as sociedades nativas do Pacífico americano sob a perspectiva da cultura, estudadas no início do século XX, inseriu o conceito como alternativa às visões evolucionistas do Darwinismo social influente em sua época. Desse

modo, ao situar a cultura enquanto característica das sociedades humanas, Boas estabeleceu o que seria um traço comum relativo aos mais distintos grupos humanos e seus respectivos modos de vida (MINTZ, 2009: 225-226). Os aprendizados provenientes das experiências sociais, de acordo com Fredrik Barth, também são características culturais compartilhadas pelos grupos humanos, os quais de acordo com o autor, produzem e reproduzem suas performances sociais de forma relacional, fluida e passível de mudanças constantes (BARTH, 2005: 16-22). Finalmente, concordamos com Sidney Mintz em sua afirmação a respeito da cultura enquanto produto histórico processual, resultante das diferentes experiências adquiridas nas iniciativas, escolhas e alternativas oriundas das relações sociais, (MINTZ, 2009: 234-236).

De maneira semelhante à cultura, consideramos as *identidades* enquanto produtos históricos sociais. Como sustenta Guillaume Boccara, os contextos sociopolíticos influenciam diretamente a formação das identidades, com respostas diferentes e criativas de acordo com as distintas situações nas quais determinadas sociedades estão inseridas (BOCCARA, 2001: 13-16). Tais respostas identitárias, nos mais variados contextos, podem ser exemplificadas pelas relações entre cultura e etnicidade desenvolvidas em diferentes contextos e processos, por vezes coercitivos, de reorganização social:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CUNHA, 2009: 237).

Sendo assim, concordamos como Manuela Carneiro da Cunha ao afirmar que as identidades étnicas estão em constante relação com as transformações culturais, bem como vinculadas com as construções de alteridade estabelecidas de forma diacrônica entre os sujeitos inseridos em determinado contexto.

As culturas e identidades, como vimos, não são fixas, estáticas, mas estão em constante movimento, em processos criativos e dinâmicos. Tais processos, em contextos de colonização, podem ser compreendidos a partir da *transculturação*, categoria de análise a qual, de acordo com Mary Louise Pratt, corresponde aos modos nos quais grupos subordinados ou marginais selecionaram, reformularam ou inventaram novos referenciais de vida e de mundo a partir das relações assimétricas com culturas dominantes (PRATT, 1999: 30). De acordo com Pratt, a transculturação é viabilizada pelas *zonas de contato*, espaços geográficos e históricos nos quais os contatos coloniais se estabeleciam de maneira contínua, os quais eram marcados pelas desigualdades e coerção inerentes à colonização (PRATT, 1999: 31).

Dadas as complexidades dos processos culturais e identitários, compreendemos que a cultura, construída historicamente e de maneira relacional com as performances sociais, não é uma manifestação humana pura, mas em constante hibridação. Como afirma Néstor García Canclini, a partir da hibridação são geradas novas estruturas, práticas e objetos, os quais são resultantes das combinações socioculturais criativas, individuais e coletivas (GARCÍA CANCLINI, 2008: XIX-XXII).

Além das culturas e identidades, as considerações das *agências* das mulheres e dos índios enquanto iniciativas próprias para a ação social também são características de

estudos que enfatizam o protagonismo de grupos considerados subordinados. Desta forma, mesmo em condições de extrema desigualdade e violências como o contexto colonial, a perspectiva da *agência* evidencia as iniciativas próprias das ações e intervenções desses sujeitos subalternizados historicamente (GIDDENS, 1989: 54; GODDARD, 2000: 27).

Trabalhar com os registros de cronistas requer uma compreensão acerca das representações contidas nas fontes. Compreendemos que as representações não são neutras, mas resultantes de conflitos, relações de poder e negociações simbólicas. Portanto, tal como as identidades e as agências, compreendemos as representações sob perspectiva relacional, de acordo com a cultura e o contexto dos grupos envolvidos nas situações de contato, os quais estavam em constantes processos de mediações e reformulações socioculturais (CHARTIER, 1990; METCALF, 2009; RAPPAPORT, 2014).

A partir da leitura das linhas e entrelinhas dos registros coloniais é possível perceber que, apesar de todas violências e violações inerentes ao processo colonizador, essas mulheres agiam de acordo com seus próprios interesses. É em busca de identificar essas mulheres indígenas e suas atuações que desenvolvemos nosso trabalho.

No *Capítulo 1 – Para uma História das Mulheres Indígenas* apresentamos nosso tema de pesquisa, situando-o no debate historiográfico dos dois campos de estudo nos quais ele se insere: a História das Mulheres e História Indígena. No tocante à História das Mulheres, na seção *1.1.: As Mulheres na História*, discutimos a partir de fontes secundárias e referências bibliográficas o desenvolvimento da área desde a década de 1970 em contexto estadunidense e europeu, passando para o contexto brasileiro na

década de 1980 até a contemporaneidade. Apresentamos os principais trabalhos teóricos que contribuíram para a consolidação das mulheres enquanto protagonistas de mudanças sociais em âmbito público e privado, com ênfase no cotidiano. Também discutimos as relações entre a História das Mulheres com os estudos sobre Gênero, as influências dos movimentos feministas para a criação de novas epistemologias e sua importância para a desnaturalização de estereótipos construídos historicamente a respeito das mulheres enquanto desprovidas de voz, excluídas das ações e intervenções sociais.

Na seção 1.2.: Os Índios na História, discutimos o desenvolvimento da História dos Índios em contexto brasileiro. Para tanto, analisamos a influência de teóricos ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em meados do século XIX, os quais deram início a formulações de referenciais a respeito dos povos indígenas que predominaram de maneira ampla até meados da década de 1970, como a suposta extinção dos povos indígenas. Novas propostas de abordagens teóricas passaram a ser desenvolvidas a partir das décadas finais do século XX, influenciadas pelas demandas dos movimentos sociais indígenas e maior diálogo entre a Antropologia e a História, de modo a repensar conceitos e teorias sobre as relações de alteridade. Tais reformulações culminaram na construção da Nova História Indígena, iniciada no Brasil a partir de meados da década de 1980, com crescimento ao longo dos anos 1990 e fortalecimento até os dias atuais. Com isto, evidenciamos trabalhos que se tornaram marcos na área, bem como discutimos contribuições recentes, as quais influenciaram diretamente este trabalho.

Por fim, na seção 1.3.: *Mulheres Tupinambá na História Indígena* realizamos um debate entre história e antropologia, com as análises das obras de Florestan

Fernandes e João Azevedo Fernandes a respeito das mulheres Tupinambá, evidenciando as contribuições de ambos os autores e realizando uma análise crítica a respeito de suas perspectivas e representações a respeito dessas mulheres.

No *Capítulo 2 - Mulheres Indígenas em Cartas e Tratadas Quinhentistas*, analisamos as representações das mulheres ameríndias no primeiro século da colonização da América Portuguesa. Para tanto, na seção 2.1.: *As mulheres como o “outro”* recorreremos a metodologias da antropologia e sociologia para refletir sobre a concepção das mulheres indígenas enquanto um sujeito oposto aos homens colonizadores europeus, um *outro* cujas alteridades e diferenças com relação aos cronistas se apresentava de maneiras múltiplas a partir das distinções étnicas e de gênero.

A discussão com as fontes se inicia na seção 2.2.: *A chegada ao Novo Mundo e a Carta de Caminha*, momento no qual apresentaremos a Carta de Pero Vaz de Caminha enquanto fonte primária e publicação, a partir dos prefácios e introduções que compuseram as edições como material bibliográfico. Nesta seção também analisamos uma parte do léxico utilizado pelo cronista, de modo a questionar os estereótipos construídos sobre as mulheres autóctones a partir da Carta, os quais vieram a se consolidar simbolicamente no imaginário nacional.

Na seção 2.3.: *Uma visão colonizadora: Gabriel Soares de Souza*, apresentamos algumas representações que o senhor de engenho construiu a respeito das mulheres nativas indo além dos já esperados estereótipos androcêntrico e etnocêntrico característicos de sua escrita. A partir de dois escritos de Souza, intitulados *Roteiro Geral com largas informações de toda a Costa do Brasil* e *Memorial e Declaração das*

Grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem, analisamos as entrelinhas de sua escrita para evidenciar aspectos do cotidiano e os poderes que as mulheres autóctones, sobretudo Tupinambá, exerciam.

As representações a respeito das autóctones construídas a partir dos relatos do jesuíta José de Anchieta são discutidas na seção 2.4.: *As mulheres autóctones sob o olhar de Anchieta*. Com a análise das fontes publicadas com o título de *Cartas, orações, fragmentos históricos e sermões*, identificamos e analisamos as agências cotidianas e os papéis simbólicos das mulheres, sobretudo nas terminologias em Tupi desenvolvidas pelo jesuíta. Nesta seção, as etimologias em Tupi e Português, a partir do vocabulário de Raphael Bluteau, são comparadas de modo a analisar as alteridades construídas por Anchieta a respeito das autóctones.

O *Capítulo 3 – Representações e metamorfoses sociais em microanálise: Visitações do Santo Ofício no Brasil* tem como objetivo apresentar e discutir a presença de mulheres índias e mamelucas – mulheres mestiças de branco com índias – que tiveram suas passagens registradas pelas Visitações do Santo Ofício no Brasil entre fins do século XVI e início do século XVII. Desse modo, discutiremos a jurisdição da Fé católica sobre os índios a partir da seção 3.1.: *Cristandades e heresias ameríndias*, apresentaremos, em linhas gerais, o funcionamento do Santo Ofício e suas características na colônia.

Na seção 3.2. : *Índias e Mamelucas no cenário inquisitorial* fazemos um breve levantamento quantitativo sobre o perfil dos processados pelas Visitações do Santo Ofício no Brasil com recorte de gênero e etnia. Como continuidade, a partir da seção 3.3.: *O feminino colonial, indígena e mestiço nas fontes*, adentramos nas remissões de

mulheres de origem indígena que passaram efetivamente pela mesa do Inquisidor, tanto para denunciar alguém quanto para confessar suas heresias. Nesta seção analisamos as influências que as introduções e prefácios das publicações das *Visitações* exerceram para a construção de representações a respeito das mulheres de origem indígena e seguimos com as análises dos relatos de índias e mamelucas registrados pela Primeira *Visitação do Santo Ofício no Brasil*, ocorridas entre 1591 e 1595 nas regiões da Bahia, Recôncavo e Pernambuco.

Finalmente, na seção 3.4.: *Presenças e ausências das mulheres de origem indígena nos registros das Visitações da Bahia e Pernambuco*, finalizamos nossas análises com a reflexão a respeito das lacunas que a documentação possui a respeito das mulheres de origem indígena, sobretudo com relação à Segunda *Visitação do Santo Ofício no Brasil*, a qual não possui nenhuma índia ou mameluca registrada em seus processos. Além disso, questionamos a seletividade dos registros das fontes no tocante aos lugares destinados às autóctones e suas descendentes.

Os lugares ocupados pelas mulheres de origem indígena – índias, mamelucas e mestiças – foram muitos, como se poderá verificar a partir das análises contidas no trabalho. Mesmo com as limitações das fontes, com a misoginia, androcentrismo e etnocentrismo característicos de seus autores e tempos, enxergamos os rastros de mobilidade e poderes exercidos por essas mulheres. Continuamos tentando tecer suas trajetórias para aumentar, cada vez mais, a tela das representações de suas agências.

CAPÍTULO 1 - PARA UMA HISTÓRIA DAS MULHERES INDÍGENAS

1.1.: As Mulheres na História

Questionar e combater estereótipos baseados em perspectivas preconceituosas e essencializadoras foram desafios aceitos por historiadoras e historiadores que, a partir da segunda metade do século XX se dedicaram a escrever a história das mulheres¹.

Simone de Beauvoir anunciou em 1949, com a publicação de *O Segundo Sexo*, a urgência das mulheres serem consideradas como agentes diante do mundo com hegemonia patriarcal no qual as mulheres foram por séculos, essencializadas de maneiras subalternas com relação aos homens. A abertura do segundo tomo de seu tratado, com a afirmação de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher²” abriu o precedente teórico e prático necessário para questionar os determinismos biológicos e considerar a amplitude e diversidade das categorias de *mulher*, e posteriormente de *gênero* enquanto construções sociais e categorias relacionais. Sua afirmação viria a nortear estudos nas mais diversas áreas e se tornar uma consigna política do feminismo em todo o globo.

¹Apesar da história das mulheres possuir como marco temporal a segunda metade do século XX, é possível encontrar abordagens e críticas aos lugares destinados às mulheres ainda no século XIX e início do XX nas produções europeias. Como exemplos citamos Jules Michelet e seu *As Mulheres da Revolução*, publicado em 1854 com análise da participação das mulheres na Revolução Francesa, e o ensaio de Virgínia Woolf *Um teto para todos*, publicado em 1929, com crítica às condições e dificuldades reservadas às mulheres que tinham como objetivo a inserção na carreira literária.

²Segue a citação completa, que abre o primeiro capítulo do segundo tomo de *O Segundo Sexo: A experiência vivida*: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*”. (BEAUVOIR, 1967 [1949]: 9).

As mulheres passaram a figurar enquanto objeto de análise e sujeitas sociais em suas iniciativas a partir da década de 1960, conquistando e ampliando espaços ao longo das décadas de 1970 e 1980. A conquista de espaço dos estudos e debates sobre o protagonismo das mulheres e sobre as relações de gênero se deu em diferentes momentos e lugares ao redor do mundo (PEDRO, 2003; PEDRO & SOIHET, 2007).

O contexto de crises e renovações de fatores científicos, sociológicos e políticos que resultaram na consideração do feminino enquanto campo específico de análise teve início na Grã-Bretanha e Estados Unidos na década de 1960, e posteriormente na França ao longo da década de 1970. Dentre os fatores científicos, a aliança da antropologia com a história com o questionamento das linhas teóricas marxistas e estruturalistas proporcionou enfoques a temas outrora negligenciados. Dentre eles, destacam-se a demografia histórica da família, relações de matrimônio e o cotidiano da vida privada com Georges Duby e Philippe Ariès (1985), as incursões sobre a sexualidade iniciadas por Michel Foucault (1984) com o questionamento da *histeria*, e a *Nova História* com a proposta de multiplicidade dos objetos de pesquisa pela terceira geração dos *Annales*. Os fatores sociológicos compreendiam o maior ingresso de mulheres nas universidades anglo-saxãs no pós Segunda Guerra Mundial, tanto na condição de estudantes quanto de docentes, fator que, em nossa análise, implicou direta ou indiretamente nas perspectivas e enviesamentos das produções acadêmicas. Já os fatores políticos estiveram totalmente influenciados pelo movimento de liberação das mulheres na década de 1970, o qual teve início em contexto europeu e estadunidense para, posteriormente, alcançar outras regiões do mundo. Dessa forma, as reivindicações de direitos e visibilidade por parte das mulheres deram início a um movimento de resgate da memória e questionamento da

predominância masculina nos domínios do saber, o que gerou novas epistemologias, sobretudo nas ciências humanas e sociais, a partir das décadas de 1970-1980 (RAGO,1998; PERROT, 2008; JUTEAU, 2009; MYSCOFSKI, 2013; SPALDING, 2014).

Considerando o ambiente que possibilitou o *nascimento* da história das mulheres, é possível compreender os caminhos que levaram às clivagens e marcos teóricos deste campo de estudos, incluindo as relações de gênero. Na historiografia, é possível considerar Michelle Perrot (1988) enquanto pioneira no enfoque do protagonismo das mulheres e reconhecimento de sua historicidade.

A autora ganhou destaque a partir de seus escritos, os quais versavam sobre a participação política e dinâmicas sociais de grupos considerados subalternos na França do século XIX. Deste modo, operários, delinquentes, presos e mulheres em distintas posições, como rebeldes operárias e donas de casa com domínio dos espaços do lar e da rua passaram a ser considerados sujeitos históricos. A ênfase no empoderamento de setores marginalizados a partir das iniciativas cotidianas e redes de sociabilidade e solidariedade, distantes da hegemonia social burguesa, deu vida à análise e conferiu o caráter de inovação em sua perspectiva histórica (PERROT, 2008: 167-234). Estes trabalhos de Perrot foram publicados entre a metade da década de 1970 e ao longo da década de 1980. Alguns deles foram reunidos, traduzidos e publicados no Brasil pela primeira vez sob o título *Os Excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros* em 1988 (BRESCIANI, 2008: 13-14). Consideramos crucial para a “virada” da história das mulheres enquanto agentes o reconhecimento da multiplicidade da categoria *mulher*

e o poder atribuído e praticado pelas mulheres, sintetizado no final de *A mulher popular rebelde* (PERROT, 1979):

As mulheres não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar a sua história. Elas são presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. Na cidade, na própria fábrica, elas tem outras práticas cotidianas, formas concretas de resistência – à hierarquia, à disciplina – que derrotam a racionalidade do poder, enxertadas sobre seu uso próprio do tempo e do espaço. Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar. Uma história outra. Uma outra história (PERROT, 2008: 212).

Perrot se consolidou como referência mundial em história das mulheres ao organizar, em conjunto com Duby, *História das Mulheres no Ocidente*, obra produzida entre 1988 e 1990 e publicada inicialmente na Itália e na França entre os anos 1990 e 1992, abrindo caminhos para que outros historiadores e historiadoras construíssem abordagens sobre as mulheres e sobre as relações de gênero na história (PERROT, 1995: 12; PEDRO, 2003: 509).

No campo dos estudos de gênero, Joan Scott propôs uma reflexão crítica a respeito dos conceitos operacionalizados pelos historiadores para abordar a história das mulheres, sexualidade, feminismo e patriarcado. Desse modo, a autora publicou *Gender: A Useful Category of Historical Analysis* em 1986³. Seus questionamentos iniciais de “como gênero funciona nas relações humanas” e, mais especificamente, “como o gênero confere sentido à organização e percepção do conhecimento histórico” abriram o debate para tomar o gênero enquanto um conceito social e relacional, e não apenas como uma palavra em substituição ao termo *mulher* (SCOTT, 1995: 74 - 75). Neste trabalho, Scott promove um amplo debate entre as diferentes perspectivas de

³ O escrito em português foi primeiramente publicado em: Educação & Realidade, vol. 15, nº 2, jul./dez. 1990 como uma tradução da versão francesa (Les Cahiers du Grif, nº 37/38. Paris: Editions Tierce, 1988.) por Guacira Lopes Louro. A primeira versão foi publicada como “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”. The American Historical Review, vol. 91, nº 5. (Dec.,1986), pp. 1053-1075 (SCOTT, 1986).

historiadores das mulheres. Dentre estas perspectivas, a autora tece críticas a três principais vertentes da história das mulheres. A primeira se refere à crítica da *teoria do patriarcado*, a qual reconhecida sua relevância em questionar a desigualdade entre homens e mulheres, possui limitações por considerar as mulheres sempre subordinadas aos homens devido às diferenças biológicas entre os sexos. De acordo com Scott, este tipo de abordagem levou a uma generalização universal e um significado permanente ao corpo humano, fatores que enquadrariam as relações humanas enquanto a-históricas (SCOTT, 1995: 77).

A segunda crítica da autora foi relacionada às abordagens das feministas marxistas, as quais apesar de disporem de perspectivas históricas, se limitavam na exigência de uma explicação material e biológica para o gênero, resultando novamente na essencialização do corpo, que conduzia à ideia de imutabilidade das relações entre as pessoas (SCOTT, 1995: 78-79).

Já a terceira crítica tecida por Scott era relacionada ao pós-estruturalismo francês e teorias anglo-estadunidenses da “relação do objeto” ou *object-relation theories*, as quais se preocupavam com os processos de formação psicológica da identidade de gênero nas crianças. A autora discorda de tais linhas teóricas por considerar muito limitantes do conceito de gênero a estruturas de interação pequenas, com concentração à esfera da família e ao âmbito doméstico (SCOTT, 1995: 80-81).

A partir dessas críticas, aqui apresentadas em linhas gerais, a autora propõe aos historiadores que, em seus estudos, abordem o gênero enquanto uma construção social e histórica, dotada de dinamismo e passível de críticas e autocríticas:

Temos a necessidade de uma rejeição de caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual. Devemos nos tornar mais autoconscientes da distinção entre nosso vocabulário analítico e o material que queremos analisar. Devemos encontrar formas (mesmo que imperfeitas) de submeter sem cessar nossas categorias à crítica e nossas análises à autocrítica (SCOTT, 1995: 84).

Sendo assim, considerar o gênero enquanto uma construção de significados relativos às diferenças percebidas entre as pessoas nos leva à complexidade das relações sociais para além do binarismo da característica sexual biológica e da dicotomia entre dominadores, dominados e suas derivações. Para além da afirmação das diferenças, a relevância das subjetividades enquanto fatores constituintes das relações entre as pessoas também foi uma contribuição que os estudos sobre gênero trouxeram para o campo da história.

Os estudos de gênero, campo nascido quase que simultaneamente à história das mulheres, teve como principal norteador o questionamento da essencialização das experiências humanas e suas relações a partir do viés estritamente biológico, tributário de mentalidades binárias com origens nas religiões judaico-cristãs e embasado por argumentos cientificistas e evolucionistas desenvolvidos a partir do século XIX. Para tanto, buscou evidenciar a importância das diferenças entre as pessoas sob uma perspectiva afirmativa, com a consideração e valorização da diversidade de gênero enquanto componentes das relações sociais.

As relações de poder entre os gêneros no Ocidente, de forma ampla, foi marcada pela hegemonia do gênero e sexo masculino sobre as mulheres e sobre o feminino, caracterizada por uma série de desigualdades, opressões e violências. Contudo, apesar de presentes e visíveis, tal assimetria não anulou a agência das mulheres e suas formas

de ser e estar no mundo, as quais desenvolveram muitas estratégias para exercerem poderes nas mais diferentes esferas sociais, tanto em âmbito público, quanto privado.

No contexto brasileiro, as décadas de 1970 e 1980 deram início à senda de estudos sobre história das mulheres e das relações de gênero⁴. Em um momento no qual a perspectiva histórica marxista ainda era marcante, estudos sobre a condição das mulheres na economia colonial e sua inserção nas sociedades capitalistas começaram a considerar as relações de poder entre mulheres e homens sob a perspectiva de desigualdade de gênero. Além disto, foram iniciadas análises e debates sobre as distintas qualidades sociais utilizadas para caracterizar as mulheres, conforme diferentes matizes relacionados às complexas relações com os demais agentes sociais e étnicos, com os quais interagiam. Assim, eram classificadas como livres, escravas e forras, negras e brancas, pobres e ricas, casadas ou prostitutas entre outras classificações, que antes de excludentes, se transformavam e se conectavam.

Neste aspecto, o trabalho intitulado *Quotidiano e Poder em São Paulo do século XIX*, da historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias, pode ser considerado um marco teórico dos novos problemas e enfoques propostos para analisar as agências das mulheres de camadas subalternas nas fontes. Publicado em 1984, o estudo propõe a incursão nas histórias de vida e rotinas de mulheres pobres na São Paulo de fins do século XVII e início do século XIX. Desse modo, mulheres pobres, brancas e negras, que via de regra eram vistas pela historiografia enquanto desprovidas de voz e ação social, econômica e política, foram sendo incluídas enquanto protagonistas no cenário

⁴ Vale lembrar que o estudo de Charles Boxer intitulado *A mulher na expansão ultramarina Ibérica 1415-1815. Alguns factos, ideias e personalidades* foi publicado ainda no ano de 1977 e contribuiu para a inserção das mulheres nos debates da história colonial.

histórico. Ao adentrar no cotidiano e na informalidade da vida de cozinheiras, lavadeiras e vendedoras ambulantes, a autora evidencia as subjetividades e as mobilidades dessas mulheres, as quais teciam redes de solidariedade e apoio mútuo em um espaço social feminino, além de exercer *micropoderes* sobre outras mulheres e homens de seus meios de convivência (DIAS, 1984).

Ainda na década de 1980, outras personagens femininas exercendo poderes passaram a figurar na historiografia, como operárias revoltosas em fábricas e prostitutas que representavam um perigo à família e à saúde pública. Um trabalho de destaque neste aspecto foi *Do cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930* de Margaret Rago (RAGO, 1985). Publicado em 1985, o trabalho contava com uma perspectiva foucaultiana ao considerar a necessidade de domesticar os corpos vistos como ameaçadores às investidas capitalistas no estabelecimento do lar e da família nuclear. Dessa forma, a autora analisa de forma crítica as perspectivas de que as mulheres estiveram confinadas e passivas no espaço privado da casa com uma análise questionadora das fontes, a qual traz à tona as influências sociais e políticas de mulheres que atuavam em diversas atividades, como operárias, donas de casa e prostitutas, entre fins do século XIX e início do XX (RAGO, 1985).

Já em 1989, o livro *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920* da historiadora Rachel Soihet contemplou, assim como os estudos antecedentes, a perspectiva do protagonismo das mulheres nas fontes relacionada a uma história do cotidiano no contexto do fim do século XIX no Rio de Janeiro (SOIHET, 1989).

O período colonial também contou com trabalhos influenciados por esta *virada feminista* na historiografia da década de 1980. A abordagem de fontes quinhentistas e seiscentistas foi um desafio aceito por historiadoras e historiadores que tinham por objetivo questionar e superar os estereótipos sobre as mulheres ameríndias, africanas e europeias envolvidas no contexto da colonização. Tais representações foram construídas pelo *viés masculino* dos cronistas que produziram tais fontes e das consequentes operacionalizações androcêntricas de tais documentos enquanto objetos de análise. Deste modo, o trabalho da historiadora Lígia Bellini (1989) intitulado *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*, traz à tona relações homossexuais (homoafetivas ou ainda homoeróticas), as quais foram sumariamente negligenciadas pela historiografia. Na leitura das linhas e entrelinhas dos registros inquisitoriais, Bellini evidenciou as relações e estratégias de mulheres que se relacionavam com outras mulheres, situação totalmente desafiadora dos planos de normatização cristã da sociedade colonial em formação. A autora propôs outros termos para a análise documental, inserindo no campo das subalternidades históricas as minorias de gênero (BELLINI, 1989).

No mesmo período, Luiz Mott evidenciou a diversidade sexual com estudos a respeito da história das lésbicas e dos *gays* no período colonial, utilizando também de fontes inquisitoriais na publicação de *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia* em 1988 e *Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição* em 1989⁵.

⁵ O autor também publicou como livros outros trabalhos sobre o tema da homossexualidade na década de 1980: *Lesbianismo no Brasil* em 1987 e *Desviados em questão: Tipologia dos homossexuais da cidade de Salvador, Bahia* publicado em 1987, além de vários artigos acadêmicos.

Como resultado dos debates acadêmicos, em 1989 ocorreu, pela primeira vez, a publicação de um volume da Revista Brasileira de História exclusivamente voltado para a história das mulheres. Com o título *A mulher no espaço público*, organizado por Maria Stella Martins Bresciani, a proposta era reparar a exclusão das mulheres nos debates históricos (PEDRO & SOIHET, 2007: 53-54). Seguindo os caminhos abertos pelas historiadoras acima apresentadas, entre outras⁶ nos anos anteriores, na década de 1990 uma série de trabalhos e núcleos de pesquisa a respeito da história das mulheres, gênero e sexualidade passaram a ganhar espaço nos meios acadêmicos e nas produções teóricas brasileiras.

Em 1992 foi publicado o primeiro número da Revista Estudos Feministas da Universidade Federal de Santa Catarina. Com artigos voltados às áreas de antropologia, sociologia e militância feminista, em linhas gerais os temas relacionados à história estavam ligados à formação de uma memória das mulheres enquanto grupo social⁷. No ano seguinte, a Universidade Estadual de Campinas iniciou as atividades de estudos centralizados nas mulheres e nas relações de gênero com a fundação em 1993 do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu⁸.

⁶ A título de exemplo, sem pretensão de esgotarmos o balanço historiográfico do tema neste estudo, citamos mais algumas autoras e obras que iniciaram os estudos sobre história das mulheres. São elas: Miriam Moreira Leite com a organização de *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros* publicada em 1984, e as seguintes publicações do ano de 1989: Martha de Abreu Esteves com *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*; Eni de Mesquita Samara com *As mulheres, o poder e a família : São Paulo século XIX*; Magali Engel com *Meretrizes e doutores : saber médico e prostituição no Rio de Janeiro*. Um balanço mais completo sobre a temática pode ser encontrado no artigo de Rachel Soihet com Joana Maria Pedro intitulado *A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero* publicado no volume 27 nº 54 da Revista Brasileira de História (SOIHET & PEDRO, 2007).

⁷ O histórico da Revista Estudos Feministas, assim como todas as publicações desde do v.0 nº 0 estão disponíveis digitalizadas na página virtual da publicação: <https://periodicos.ufsc.br/>.

⁸ Com a publicação dos Cadernos Pagu, a proposta do Núcleo era de ampliar e fortalecer o campo dos estudos de gênero no Brasil, conferindo visibilidade e intercâmbios regionais e internacionais. Em seu primeiro número é possível identificar uma maior incidência de artigos da área de história, com

Especificamente para o campo da história, é um marco a publicação do volume de *História das Mulheres no Brasil*, organizado por Mary del Priore, coordenado por Carla Bassanezi e publicado pela primeira vez em 1997⁹. Um aspecto relevante do volume é a quantidade de capítulos voltados ao período da história colonial do Brasil. Com o total de seis capítulos dentre os vinte contidos na obra, é notável que as perspectivas tecidas sobre as mulheres inseridas no período colonial tiveram como objetivo preencher parte da grande lacuna historiográfica a respeito das representações do feminino naquele momento histórico.

Destacamos o capítulo de abertura do volume, no qual Ronald Raminelli aprofundou as análises a respeito das mulheres Tupinambá, de modo a confrontar os estereótipos tecidos pelos cronistas que as descreveram e que muitas vezes foram reforçados por análises acríicas a respeito do local de fala e contexto de produção das fontes. Desta maneira, em *Eva Tupinambá*, Raminelli faz uma análise crítica acerca das representações sobre as mulheres Tupinambá a partir dos relatos de viagem e ilustradores, considerando que às nativas foram conferidas características da degenerescência étnica e decrepitude física e moral causadas pela velhice devido à perspectiva etnocêntrica e misógina dos europeus na sobreposição de seus preconceitos sobre a alteridade ameríndia (RAMINELLI, 2000: 38-39). Vale ressaltar que nos períodos iniciais da *nova história* das mulheres, os estudos direcionados às índias eram bem escassos, sendo este campo domínio quase exclusivo da antropologia e etnologia.

quatro escritos diretamente ligados ao tema. Cabe ressaltar que as propostas de ambas publicações e núcleos de pesquisas consistia em estabelecer debates e construções de conhecimento interdisciplinares.

⁹ O livro, que ao longo dos anos se tornou um manual, contou com a participação de vinte historiadoras e historiadores que dedicaram seus esforços para formar subsídios para a ampliação do campo teórico de história das mulheres nas áreas de educação e humanidades, bem como a divulgação para o público em geral desta perspectiva histórica, à época ainda recente.

Os demais capítulos do volume relacionados ao período colonial continuam com o combate às representações embebidas de estereótipo e misoginia exercidas pelos europeus. Tais confrontos buscam demonstrar as possibilidades de exercício de autonomia e sociabilidades entre as mulheres, como em *Magia e medicina na colônia*, no qual Mary del Priore demonstra o exercício de poder e posições de prestígio alcançadas pelas curandeiras:

O papel da curandeira ou benzeira consistia em retirar o doente do mundo profano, graças ao emprego de palavras, prescrições e objetos simbólicos. Os sentimentos que ela despertava, medo, confiança, etc., reforçavam a situação de poder da qual gozava e, mesmo se seus cuidados fracassassem, a inquietude e a angústia de seus clientes diante do desconhecido garantiam-lhes prestígio permanente (DEL PRIORE, 2000: 96).

Para finalizar nossa análise amostral do volume, o capítulo de Ronaldo Vainfas sobre as relações homoeróticas entre mulheres nos registros das Visitações do Santo Ofício no Brasil também trazem à tona uma série de elementos para analisar as agências e relações entre mulheres de diferentes origens étnicas, faixas etárias e condições sociais na colônia. Pontuando sua perspectiva de maneira explícita, Vainfas propôs e demonstrou a partir das fontes a complexidade das vidas e experiências das mulheres no período analisado, desmantelando perspectivas anteriores que, mesmo frente a elementos documentais férteis, insistiam em não evidenciar as iniciativas das mulheres (VAINFAS, 2000).

Com o breve enquadramento historiográfico, esperamos ter delineado um panorama a respeito da história das mulheres, dos estudos de gênero e do feminismo enquanto temas relacionais. Em suma, a história das mulheres enquanto campo teórico é relativamente recente, e surgiu com a finalidade de preencher as lacunas de uma história

que, durante muito tempo, negligenciou a sua participação nas tramas, processos e formações sociais. Desse modo, a história das mulheres procurou e procura evidenciar o protagonismo dessa parcela social para além de estereótipos pejorativos, quase canônicos, formados por uma historiografia que durante séculos se valeu de fontes e perspectivas enviesadas para fortalecer uma visão androcêntrica e em muitos casos explicitamente misógina. Com isto, a valorização das ações realizadas em âmbito cotidiano foi uma das estratégias utilizadas para lançar foco à agência de mulheres que tradicionalmente foram excluídas dos grandes eventos registrados por uma história pretensamente oficial¹⁰.

Concomitante à formação das áreas de História das Mulheres e estudos sobre Gênero, as diferentes vertentes do feminismo, enquanto teoria e prática, atuaram nas esferas do público e do privado, evidenciando a importância das individualidades e subjetividades nas diferentes esferas da vida cotidiana. Suas reivindicações atuaram com a exposição de demandas relativas a cada contexto temporal, social e político, com ênfase na defesa dos direitos das mulheres.

Passadas mais de três décadas dos princípios das abordagens da *nova história das mulheres* e das teorias de gênero, novas demandas proporcionaram novas discussões. Assim, a epistemologia feminista, conforme proposta por Silva Dias, se baseia no constante diálogo com as emergências sociais suscitadas pelas complexas relações entre presente e passado (DIAS, 1994: 374-378).

¹⁰ Perrot indica o silêncio e invisibilidade das mulheres, de maneira geral, nas fontes tradicionais ou clássicas devido as escritas androcentradas: “Os homens são indivíduos, pessoas, trazem sobrenomes que são transmitidos. Alguns são ‘grandes’, ‘grandes homens’. As mulheres não tem sobrenome, tem apenas um nome. Aparecem sem nitidez, na penumbra dos grupos obscuros (...). Porque são pouco vistas, pouco se fala delas. E esta é uma segunda razão de silêncio: o *silêncio das fontes*. As mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas” (PERROT, 2008: 17)

Como característica que se mantém e aperfeiçoa no campo dos estudos aqui mencionados, o caráter interseccional se mantém para aprofundar e ampliar os questionamentos e as análises, com a abordagem das relações de gênero associadas a classe e etnia. Tal aspecto, inclusive, é pontuado e reivindicado por teóricas situadas fora dos contextos anglo-saxões de irradiação dos saberes, as quais propõem perspectivas de análise baseadas no questionamento do eurocentrismo no interior do próprio feminismo ocidental e suas limitações (MOHANTY, 2008). Sendo assim, a auto crítica e a reconstrução são constantes dentre os estudos ligados aos temas relativos à história das mulheres, do gênero e do feminismo.

Dentre as lacunas ainda presentes, em contexto brasileiro, se encontra a ainda tímida abordagem sobre as mulheres indígenas enquanto componentes da história. Para compreender este fenômeno se faz necessário percorrer os caminhos da História Indígena no Brasil.

1.2.: Os Índios na História

Os povos indígenas sempre foram presentes na história da América, porém observados, descritos e interpretados pelos cronistas, e posteriormente por historiadores sob distintas formas que, de modo geral, não valorizavam suas atuações como sujeitos históricos. Apesar da escrita dos cronistas no solo da América Portuguesa ter ocorrido desde 1500, os índios somente passaram a ser trabalhados enquanto objeto de análise séculos mais tarde, de maneira sistematizada sobretudo a partir da formulação de uma historiografia proposta a ter amplitude nacional a partir de meados do século XIX. Neste

período, o ambiente acadêmico brasileiro foi marcado pelo caráter elitista, com linhas de pensamento com fundamentos iluministas, e teve como principal polo intelectual para a construção de uma história nacional o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, IHGB. Fundado em 1838, o órgão tinha como tarefa a criação de uma história para o recém formado estado, compondo bases teóricas para a organização de uma identidade nacional. Como afirma Manoel Guimarães (1988), com base nos ideais iluministas de *esclarecimento* das elites pelo conhecimento primeiro, para depois ocorrer a irradiação do *esclarecimento* para o resto da população, a criação da história nacional no caso brasileiro não foi formulada enquanto uma oposição à metrópole, mas como a continuação da civilização iniciada pela invasão europeia. De acordo com Guimarães, a partir da criação de uma história na qual a civilização dos colonizadores era o antecedente da nação, os índios e negros estariam excluídos do cenário, pois representavam a oposição ao branco europeu. Desse modo, a história nacional traria, em seu germe, a depreciação do *outro* enquanto símbolo da barbárie com relação ao sujeito histórico por excelência, branco, descendente de português e civilizado (GUIMARÃES, 1988: 6-7; ALMEIDA, 2010: 17).

A temática indígena foi recorrente nas publicações do IHGB, a qual de acordo com Guimarães, ocupou o maior número de páginas com assuntos concernentes a diversos aspectos relacionados aos povos indígenas, como costumes, línguas e experiências de catequese (GUIMARÃES, 1988: 20). A ênfase na análise sobre os povos indígenas, como afirma o autor, correspondeu ao encaixe dos índios na história nacional enquanto um componente da memória. A partir da perspectiva de Carl Friedrich Philippe von Martius, os índios seriam componentes da mestiçagem do Brasil

com lugar garantido no passado, e seu papel para a a formulação de mitos da nacionalidade seria semelhante aos mitos de cavaleiros medievais na europa (GUIMARÃES, 1988: 17). O fatalismo também foi presente para a caracterização dos índios segundo von Martius, o qual caracterizou os índios presentes no Brasil de sua época enquanto resíduos de uma história muito antiga e perdida, fadados à extinção (MONTEIRO, 2001: 3). O proeminente teórico, premiado pelo IHGB em um concurso promovido para a escrita da história brasileira, ecoou por muitas décadas nas análises antropológicas, históricas e no indigenismo, e dentre aqueles que compartilharam de suas ideias encontra-se Francisco Adolfo de Varnhagen. Tal como von Martius, Varnhagen construiu uma abordagem *cristalizada* a respeito dos índios. Partilhando da corrente teórica evolucionista de seu tempo, classificou os povos autóctones enquanto infantis, sem história, os quais estariam fadados apenas à análises etnográficas. Tal perspectiva, além de etnocêntrica, também era conveniente às demarcações de territórios e fronteiras no período, pois além de historiador, Varnhagen também era diplomata e assessorou dom Pedro II na formulação de políticas externas. (GUIMARÃES, 1988: 13-19; MONTEIRO, 2001: 2-3; ALMEIDA, 2010: 17).

As perspectivas dos dois teóricos citados não foram as únicas¹¹, porém foram dominantes. De acordo com John Monteiro, ao longo da história indígena brasileira prevaleceram duas perspectivas, sendo a primeira caracterizada pela exclusão dos índios enquanto atores históricos, reservados aos domínios da antropologia, e a segunda a

¹¹ A exemplo da publicação do artigo *Qual era a condição do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?*, escrito por José Joaquim Machado de Oliveira e publicado na Revista do IHGB em 1842, o qual foi escrito em tom ensaístico sem apresentação de fontes. Este artigo teve como resposta a publicação de *Informação sobre os casamentos dos índios do Brasil*, fonte produzida por Anchieta e publicada por Varnhagen. Agradeço à observação de Ronaldo Vainfas e Elisa Frühauf Garcia pelas informações desses detalhes historiográficos.

consideração dos povos indígenas em vias de extinção. Esta última perspectiva, como afirmou Monteiro, demonstrou-se forte até a década de 1980 e presente, em alguma medida, até o momento de sua análise, em princípio da década de 2000. Concordamos com o autor quando este afirma ser compreensível as perspectivas pessimistas a respeito das visões sobre os povos indígenas em risco ao desaparecimento, devido à marcha “de guerras, massacres e assassinatos” que se abateram sobre essas populações desde a invasão e o início da colonização europeia (MONTEIRO, 2001: 4). No entanto, ao invés de terem desaparecido como previsto, os povos indígenas crescem e reivindicam identidades, direitos e um novo lugar na nossa história, colocando em xeque a *crônica da extinção* que durante muito tempo se fez presente nas narrativas sobre os povos indígenas (RESENDE & LANFGUR, 2007: 8). Como afirma Monteiro (2001), esses movimentos sociais dos próprios índios contribuem para as mudanças nas perspectivas teóricas e conceituais dos pesquisadores, levando-os a repensar os diferentes papéis e trajetórias desses povos na história, de forma a compreender suas atuações no presente.

Assim, representações *cristalizadoras* e distorcidas, as quais construíram estigmas a respeito dos povos indígenas, minimizaram a importância de suas agências e subsidiaram políticas de Estado baseadas em sua (pré) suposta fragilidade política, intelectual e cultural, com um etnocentrismo institucionalizado que se sedimentou desde o primeiro contato da invasão europeia, vêm sendo questionadas por inúmeras pesquisas recentes (CARVALHO JÚNIOR, 2015: 251; OLIVEIRA, 2016: 7-8).

A partir da década de 1970, as perspectivas estereotipadas sobre os povos indígenas passaram a ser desconstruídas com pesquisas nas áreas de antropologia, etnologia e história. Como exemplo no campo da história, Karen Spalding chama

atenção para uma categoria de indígenas que até o momento não havia sido problematizada, dando visibilidade para os *índios coloniais*. De acordo com sua proposta de análise, ao trazer à tona a etnicidade dos índios no contexto da colonização da América Espanhola enfocando o Peru, é possível demonstrar que estes atores, ao contrário de estarem *crystalizados* no tempo e no espaço diante do impacto da invasão, desempenharam papéis ativos e criativos de reformulações identitárias e políticas frente ao avanço espanhol (STERN, 1987: 59-60; MONTEIRO, 2001: 1).

A partir da década de 1980, passa a ocorrer uma movimentação de *renascimento* dos estudos coloniais, com a exploração de arquivos antes inexplorados e aproveitamento dos acervos. No caso dos estudos relativos à América Portuguesa, os arquivos portugueses foram redescobertos, com destaque para os documentos do Santo Ofício.

Observamos novamente, como já pontuado na seção anterior, que o período e as discussões políticas e sociais no âmbito militante possibilitaram este momento de efervescência de estudos sobre grupos *subalternos*, como cristãos-novos, mulheres, pobres, *desclassificados*, etc. Os trabalhos indigenistas de apoio aos índios se multiplicaram no final da década de 1970, e no início dos anos de 1980 o movimento indígena organizou-se, alcançando projeção nacional.

Na década de 1990, novas pesquisas sobre os índios inseridos em sociedades envolventes e considerados como sujeitos históricos contribuíram significativamente para a renovação da história indígena, principalmente no período colonial. Neste período, o volume de trabalhos historiográficos com ênfase na importância dos índios enquanto atores sociais passou a tomar espaço nos estudos acadêmicos. Assim, as

abordagens da Nova História Indígena passaram a dialogar com a etnografia, de modo a confrontar perspectivas anacrônicas através da análise crítica e cuidadosa a respeito dos significados das visões de mundo e dos locais de fala presentes nas fontes (CARVALHO JÚNIOR, 2015: 263).

Dentre os trabalhos produzidos na década de 1990, destacamos a fundamental publicação em 1992 do volume História dos Índios no Brasil organizado por Manuela Carneiro da Cunha. O volume, com escrita iniciada em 1989 permeada por debates acadêmicos e apoio de diversas instituições nacionais e internacionais, dispôs de 26 capítulos e dois anexos. Contava ainda com mais de 600 páginas e uma significativa seleção iconográfica em sua primeira edição. A proposta residia em traçar um amplo e complexo panorama da história indígena com ênfase na América Portuguesa e Brasil. Com característica interdisciplinar, trinta especialistas em história, antropologia, etnologia, arqueologia e linguística, escreveram capítulos sobre análise das fontes coloniais, direitos e políticas indigenistas com abordagem histórica sob delimitação regional e especificidades de diferentes etnias em diferentes recortes temporais (CUNHA, 1992: 22-24).

Outro trabalho inovador da Nova História Indígena foi *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* de John Manuel Monteiro, publicado em 1994. Seu trabalho foi pioneiro ao identificar e evidenciar “o papel do índio na história social e econômica da Colônia” (MONTEIRO, 1994: 9). Desse modo, o autor demonstrou como as relações e conflitos interétnicos entre os povos nativos e as dinâmicas de escravização pré-conquista foram operacionalizadas pelos invasores europeus como forma de angariar mão de obra e explorar economicamente o trabalho dos *negros da*

terra em benefício da Coroa e dos colonos. Para além das análises sobre a economia, as relações políticas, mescladas com a religião encabeçada pelos jesuítas como maneira de inserção dos autóctones na lógica colonial também foram abordadas criticamente. O autor ainda analisou características da organização social de povos de origem Tupi, sobretudo Tupinambá e Guarani. Tais aspectos, no conjunto da obra, conferiram lugares ativos aos indígenas situados na São Paulo do século XVII, com novos dimensionamentos e visibilidades para a história indígena no Brasil como um todo (MONTEIRO, 1994).

Para concluir o levantamento amostral das produções da Nova História Indígena na década de 1990, citaremos dois trabalhos. O primeiro, a publicação de *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus* organizado por Aracy Lopes da Silva e Luiz Donizete Benzi Grupioni. Publicado em 1995 como resultado de uma iniciativa do Ministério da Educação (MEC), do Grupo de Educação Indígena da Universidade de São Paulo e da Unesco, o volume reuniu 20 capítulos elaborados por especialistas com a finalidade de fornecer um material didático voltado exclusivamente para a abordagem da história e cultura indígena no contexto da educação básica. Dividido em quatro partes que versavam a respeito dos povos indígenas em aspectos políticos, jurídicos, culturais, artísticos, literários, linguísticos e didáticos, o livro se tornou uma referência para a abordagem da temática ensina voltada para o ensino escolar (SILVA & GRUPIONI, 1995).

Também no ano de 1995 foi publicado *A heresia dos índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial* de Ronaldo Vainfas. A partir da análise de fontes inquisitoriais, o autor lançou foco às iniciativas de Tupinambás em contato interétnico

com portugueses no fenômeno de *transculturação* e *hibridismo cultural* ocorrido na Santidade do Jaguaripe no Recôncavo do século XVI. Desse modo, os *índios coloniais* entraram em cena nas relações com os brancos, em diferentes maneiras de apropriação e ressignificações dos cultos e símbolos cristãos com elementos da cosmogonia ameríndia que resultaram na construção de um *cristianismo indígena*, o qual se encontrava em uma zona limítrofe entre a conversão cristã e a heresia contra a Fé oficial (VAINFAS, 1995).

Os caminhos abertos pela Nova História Indígena na década de 1990 continuaram a ser percorridos nos anos 2000. Destacamos o trabalho interdisciplinar entre Antropologia e História *Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* de Maria Regina Celestino de Almeida, com a análise em perspectiva de longa duração temporal, a construção de novas configurações sociais, identidades e territorialidades indígenas. As articulações e rearticulações interétnicas dos povos autóctones foram abordadas pela autora de maneira complexa, desde o século XVI, com a invasão europeia e as guerras de conquista na Guanabara até as políticas de aldeamento, com consequentes remanejamentos culturais e sociais ocasionados pela intervenção jesuítica e reconstruções identitárias dos índios aldeados. Desse modo, Almeida evidencia, a partir de análise crítica das fontes, o dismantelamento de estereótipos exclusivamente vitimizadores ou passivos dos povos indígenas inseridos em contexto colonial com os portugueses, demonstrando as complexas relações de conflito, negociações e alianças que eram construídas e desconstruídas (ALMEIDA, 2013 [2003]: 325-327).

No mesmo ano de 2003 foi publicado *Religião como tradução. Missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial* de Cristina Pompa. Neste trabalho, seguindo as linhas da Nova História Indígena, a autora propõe o questionamento de representações imutáveis a respeito da religiosidade dos índios a partir dos conceitos de *linguagens* e *símbolos* negociados mutuamente para a construção de sentidos das alteridades coloniais, sobretudo a partir das traduções literais e culturais mútuas nos processos de catequese:

Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de “resistência” entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de “tradução”; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu” (POMPA, 2003: 95).

Assim, Pompa evidencia que, em vez de *passivos*, os povos indígenas foram extremamente ativos com relação aos instáveis e conflituosos processos de mediação cultural engendrados na lógica colonial.

Terminaremos nossa análise amostral de referências teóricas no campo da Nova História Indígena no ano de 2003 oportunamente, pois na seção a seguir discutiremos aspectos do importante trabalho de João Azevedo Fernandes publicado naquele ano, com o título *De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. Porém, historiadoras e historiadores da área como Maria Leônia Chaves de Resende, Hal Langfur, Elisa Frühauf Garcia, Charlotte de Castelneau-Lestoille e Almir Diniz de Carvalho Júnior¹² são, entre outros, exemplos de que a renovação da Nova História

¹² O livro *As diversas formas de ser índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa* de Elisa Frühauf Garcia publicado em 2007, os livros *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier, Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians* de Hal Langfur e

Índigena segue em curso, com a proposta de novos temas e problemas. Dentre eles, os estudos sobre as mulheres indígenas e suas variadas formas de atuação em nossa história, que embora lentamente, já começam a aparecer como tema na historiografia brasileira, como se verá a seguir.

1.3.: Mulheres Tupinambá na História Indígena

Como as mulheres indígenas entraram para a história da América Portuguesa, particularmente do que viria a ser o Brasil? A partir deste questionamento podemos incursionar nas fontes documentais, referenciais bibliográficos, marcos teóricos, paradigmas simbólicos e representacionais acerca daquelas que formariam a base materna da população mestiça a ser originada a partir da invasão europeia na América.

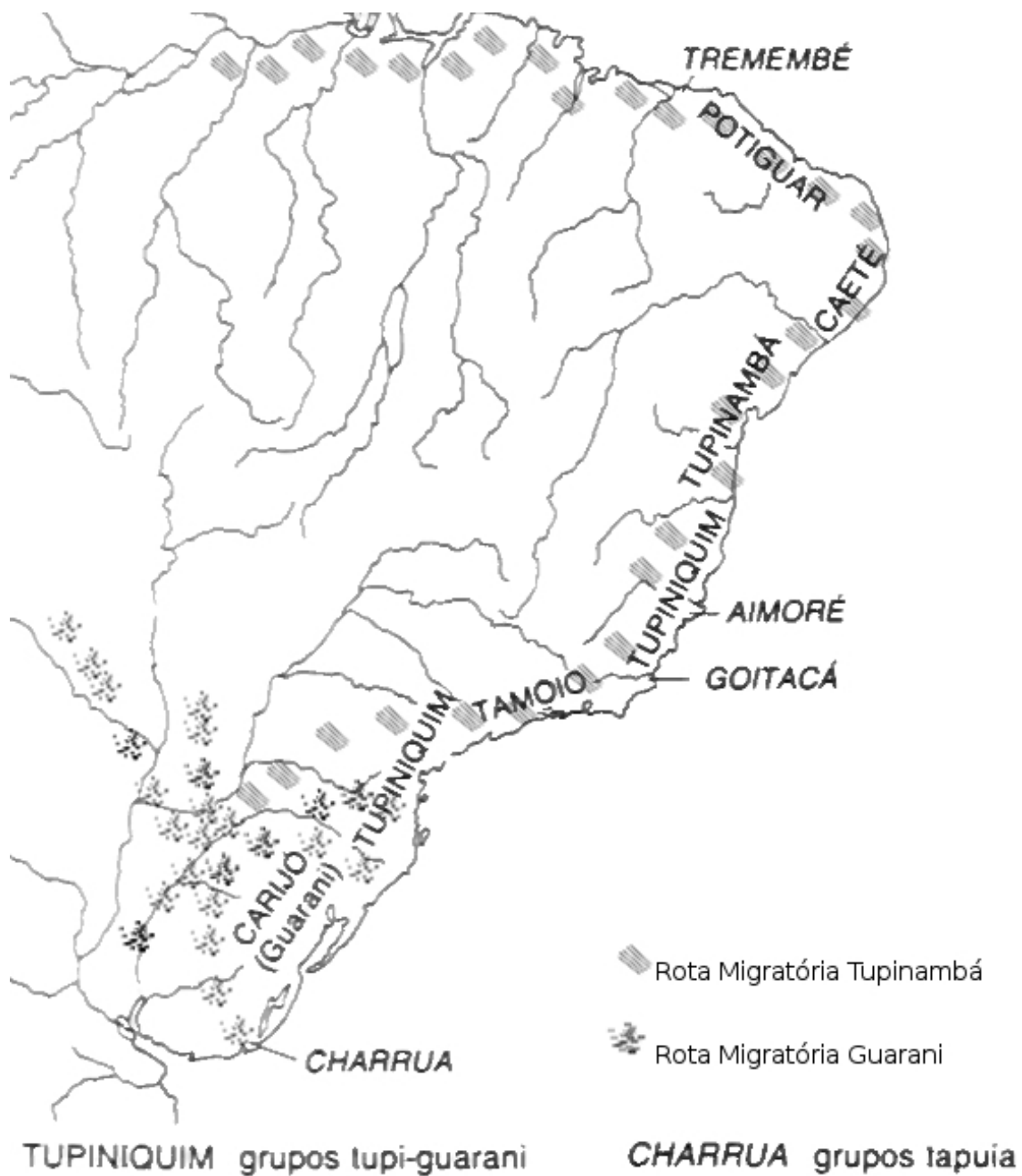
No primeiro século, as mulheres indígenas e mestiças eram maioria na sociedade colonial em relação à quantidade de mulheres europeias vindas do Reino, pois neste período foram poucas as mulheres brancas que viajaram voluntariamente para a América Portuguesa. Desse modo, as índias e mestiças representavam as mulheres da colônia nas relações familiares e econômicas, com atuação nos acordos de alianças, transações mercantis, trabalho agrícola e circulação nos núcleos urbanos em formação (MYSCOFSKI, 2013: 10). Contudo, mesmo sendo maioria populacional, as fontes que tratam das mulheres de origem indígena no período não são abundantes, e o estudo da

Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620, de Charlotte Castelnau-lestoile publicados em 2006, a tese de doutorado de Almir Diniz de Carvalho Júnior, *Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)* defendida em 2005, e, ainda no ano de 2003, a publicação da tese de a tese de doutorado de Maria Leônia Chaves de Resende intitulada *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais*, são exemplares da continuidade da perspectiva da Nova História Indígena enquanto um fértil campo em crescimento.

história das índias é uma lacuna no desenvolvimento da história indígena como um todo. Como esforços para o preenchimento dessas lacunas, alguns trabalhos da Nova História Indígena tem demonstrado a possibilidade do trabalho das fontes com ênfase na agência feminina¹³.

As fontes de nossa pesquisa, apresentadas na Introdução deste trabalho, correspondem a meados do século XVI e princípio do século XVII, sobretudo na região da costa atlântica do continente sul-americano. As populações autóctones que estiveram em maior contato com os europeus em situações de negociações, conflitos e alianças no período inicial da colonização portuguesa foram denominadas como grupo étnico Tupinambá, pertencentes ao tronco linguístico Tupi, situadas nas atuais regiões Sudeste e Nordeste da América Portuguesa (FERNANDES, 1963; URBAN, 1992; FAUSTO, 1992). Assim, os registros produzidos nos primeiros momentos do contato colonial contam com maior volume de informações a respeito dos Tupinambá, pois além destes povos ocuparem boa parte da faixa litorânea, tanto de forma permanente quanto em migrações, foram eles quem majoritariamente travaram alianças com os portugueses. A partir do mapa a seguir, é possível identificar as rotas de migrações e a localização dos povos pertencentes ao tronco etno-linguístico Tupi-Guarani no século XVI:

¹³ Os trabalhos de Ronald Raminelli (2000), João Azevedo Fernandes (2003) e os recentes estudos de Carole Myscofski (2013) Elisa Frühauf Garcia (2015) e Suellen Siqueira Júlio (2015) são exemplos para a análise da historicidade e agências das mulheres ameríndias em contexto colonial.



Mapa 1: Migrações e localizações de grupos Tupi-Guarani no século XVI. Adaptado de FAUSTO, 1992: 384.

Vale recordar alguns aspectos a respeito da construção das categorias coloniais na situação de contato colonial. Dentre as classificações criadas para identificar os

povos indígenas, as distinções entre os povos Tupi designados enquanto aliados dos portugueses era oposta aos Tapuia, os quais eram os grupos que não falavam a língua Tupi, descritos e considerados genericamente como selvagens (ALMEIDA, 2013: 49; POMPA, 2003: 23).

No momento da invasão dos europeus, os grupos nativos que habitavam o continente passaram a ser *indígenas*. A própria categoria de *índio* e os etnônimos conferidos aos diferentes grupos foram denominações resultantes dos contatos coloniais e da expansão europeia no continente, tanto por parte dos europeus quanto por parte das populações autóctones.

As denominações e classificações foram criadas em parte pelos europeus a partir dos entendimentos e desentendimentos entre os membros e intérpretes das expedições e as populações presentes no território, além de também serem resultados de ajustes e arranjos entre os povos nativos (MONTEIRO, 2001; BOCCARA, 2001). No caso dos europeus, a atribuição dos etnônimos também foi uma forma para distinguir os inimigos dos aliados. Dessa maneira, o binômio tupi-tapuia e suas variações nos binômios bravios/mansos, selvagens/ladinos, selvagens/civilizados, bárbaros/domésticos¹⁴ entre outras, visavam delimitar quem estava dentro ou fora dos limites da civilização. Por sua vez, os povos ameríndios nativos também poderiam assumir ou rejeitar as categorias étnicas que lhes eram atribuídas a partir do contato com os europeus, em processos de etnogênese. Portanto, os etnônimos poderiam representar uma imensa variedade etnolinguística, e os grupos étnicos descritos pelos cronistas não eram categorias fixas, mas resultantes dos contextos construídos a partir das relações

¹⁴ John Monteiro, inclusive, pontua que tais classificações tiveram impacto para pensar as políticas públicas destinadas aos povos indígenas (MONTEIRO, 2001: 8).

coloniais com os grupos nativos (MONTEIRO, 2001: 54; ALMEIDA, 2013: 48-51; 74-75; CARVALHO JUNIOR, 2011: 3).

Dentre os referenciais teóricos a respeito dos Tupinambá na história do Brasil, é possível afirmar que a obra de Florestan Fernandes (1963) foi um grande marco. O autor, em conjunto com Gilberto Freyre, Alfréd Metraux e Darcy Ribeiro, figurou como um dos teóricos que conferiu aos povos indígenas um lugar para a formação da sociedade brasileira (VAINFAS in FERNANDES, 2003: 14).

No começo do século XXI, mais um Fernandes (2003) seria um autor expoente para a análise da sociedade Tupinambá, com uma perspectiva inovadora ao lançar foco no protagonismo das mulheres naquela sociedade. João Azevedo Fernandes, historiador e antropólogo, contribuiu para o alargamento do campo teórico da História das Mulheres Indígenas no Brasil ao revisitar fontes já trabalhadas pelos grandes mestres que o antecederam, inclusive com diálogo e crítica a Florestan Fernandes. Em suas análises foram gerados questionamentos e desafios aos paradigmas teóricos consolidados para demonstrar as iniciativas e importâncias das mulheres Tupinambá para além dos estereótipos construídos pelas fontes androcêntricas e europeias, reforçados muitas vezes por análises que negligenciaram as agências visíveis a partir das próprias fontes. Desse modo, João Azevedo Fernandes e Florestan Fernandes, cada qual com as bagagens teóricas e discussões de seus respectivos tempos e contextos, desenvolveram análises fundamentais para a compreensão do protagonismo indígena na história do Brasil.

Apresentaremos e discutiremos a seguir alguns aspectos das obras relacionadas às índias no período inicial da colonização da América Portuguesa de acordo com as

perspectivas de Gilberto Freyre para, em seguida, adentrar nas discussões de Florestan Fernandes e Azevedo Fernandes, de modo a situar o debate e abrir questionamentos acerca da história das mulheres indígenas a partir da situação das mulheres Tupinambá¹⁵.

Gilberto Freyre teve uma formação sociológica *culturalista*, resultante dos estudos realizados nas universidades de Columbia, nos Estados Unidos. Freyre escreveu os pilares mais importantes de sua obra em sua juventude, ainda na década de 1930. Neste período, o autor escreveu *Casa Grande e Senzala*, com primeira edição em 1933, e *Sobrados e Mucambos*, publicado em 1936. A ênfase na contribuição dos índios e dos negros para a formação nacional, sob o viés da cultura em contraposição com o da raça, foi uma de suas maiores contribuições para a abordagem a respeito da história brasileira no período. A partir de uma visão em geral *otimista* da composição da sociedade brasileira, Freyre ofereceu uma perspectiva que foi além das perspectivas estritamente biologizantes e evolucionistas que presidiam muitos estudos nas ciências sociais à época (SOUZA, 2000: 70; MOUTINHO, 2004: 88; MINTZ, 2009: 225). Como exemplo das influências do biologismo evolucionista presente em sua obra, cabe ressaltar a consideração dos ameríndios das Terras Baixas da América Portuguesa como povos *atrasados* e na *infância* da civilização, além da *dissolução* e *degradação moral* das populações nativas, *atrasadas*, inseridas em relações sociais com culturas europeias, mais *adiantadas* (FREYRE, 2003: 161-177).

¹⁵ Por se tratar do mesmo sobrenome, a fim de minimizar possíveis confusões e ao custo de tornar algumas partes um pouco repetitivas, nos referiremos a Florestan Fernandes para indicar o etnólogo e Azevedo Fernandes para indicar o historiador no corpo do texto. As remissões bibliográficas manterão o padrão ABNT, sendo um caráter de diferenciação entre os autores as datas de publicação de seus escritos.

Em *Casa Grande e Senzala*, Freyre caracterizou a sociedade brasileira enquanto patriarcal e híbrida, considerando a mestiçagem enquanto um fator inerente à colonização. Ao comparar os colonizadores, por ele descritos enquanto *intrusos* ou *invasores*, o autor evidencia a maior abertura dos portugueses com relação à ortodoxia religiosa dos espanhóis ou aos preconceitos raciais dos ingleses, e sustenta que, por estes motivos as atividades *genésicas* dos portugueses com as mulheres nativas foram mais intensas (FREYRE, 2003: 157-158).

No capítulo dedicado à contribuição dos índios, intitulado *O indígena na formação da família brasileira*, Freyre confere às índias o lugar de “mães de família” devido à mestiçagem resultante do contato sexual com os invasores brancos, além de reconhecer a importância utilitária das mulheres de origem Tupi para o trabalho na terra e sua responsabilidade para o provimento da base alimentar e econômica. O protagonismo das índias para o autor é algo evidente, como seu reconhecimento a respeito da influência e contribuição cultural das autóctones à sociedade colonial:

Da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau. O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre de pente e espelinho no bolso, o cabelo brilhante de loção ou de óleo de coco, reflete a influência de tão remotas avós (FREYRE, 2003: 163 - 203).

Contudo, a partir das considerações sobre a *geração e formação* da família mestiça de Freyre, nos deparamos com a misoginia de sua escrita. O autor já anuncia o teor de suas representações sobre as mulheres autóctones ao afirmar que *o europeu saltava em terra escorregando em índia nua* (FREYRE, 2003: 161). Trata-se de uma

misoginia paradoxal, pois ao passo que o autor tece perspectivas sexistas a respeito das índias, enaltece o protagonismo das mulheres com relação aos homens indígenas:

Do indígena se salvaria a parte por assim dizer feminina de sua cultura. Esta, aliás, quase que era só feminina na sua organização técnica, mais complexa, o homem limitando-se a caçar, a pescar, a remar e a fazer a guerra. Atividades de valor, mas de valor secundário para a nova organização econômica – a agrária estabelecida pelos portugueses em terras da América. O sistema português do que precisava, fundamentalmente, era do trabalhador de enxada para as plantações de cana. Trabalhador fixo, sólido, pé-de-boi (FREYRE, 2003: 230).

Percebemos que a valorização do feminino promovida por Freyre se dá com relação ao aspecto material e produtivo do trabalho agrário, atividade predominantemente feminina dentre grupos de origem Tupi, em oposição às atividades masculinas, segundo o autor circunscritas à caça e à guerra. Desse modo, a contribuição do autor se volta aos interesses colonizadores, sendo as mulheres importantes tanto pela geração da população mestiça quanto pela adequação à exploração do trabalho agrário na colônia.

As representações acerca das mulheres indígenas propostas por Freyre possuem, dessa maneira, uma série de contradições: oscilam entre o otimismo da mestiçagem possibilitada pelo contato com um colonizador despreendido de interditos sociais para estabelecer relações sexuais até o pessimismo inerente à formação de uma população cuja influência indígena corresponde ao atraso cultural, entre o *sagrado* lar familiar e o *profano* mar de nudez, passando pela produtividade material, como o trabalho para o desenvolvimento econômico colonial e a contribuição gastronômica enquanto denominador comum e positivo para a construção da nova sociedade. Tais fatores

compuseram o otimismo de Freyre com relação à sociedade mestiça e híbrida nascida de índias e mestiças nos primórdios coloniais.

A referência estereotipada das mulheres indígenas nas fontes do período colonial foi analisada e reproduzida por Freyre, com cargas fortemente pejorativas destinadas às nativas. Tais estereótipos podem ser associados à misoginia destinada às mulheres como um todo, sobretudo pela perspectiva patriarcal dos homens que aportaram na costa da América Portuguesa (HESPANHA, 1995; MOUTINHO, 2004; MYSCOFSKI, 2013). Porém, com relação às mulheres Tupinambá, Florestan Fernandes conferiu lugares e protagonismos bastantes distintos daqueles percorridos por Freyre.

Florestan Fernandes dedicou os primeiros anos de sua vida acadêmica ao estudo dos povos indígenas nas ciências sociais, sendo seus trabalhos de maior destaque *Organização social dos Tupinambá*, com primeira edição em 1949 e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, publicado primeiramente em 1952. Estes trabalhos, de orientação funcionalista, foram inovadores ao demonstrarem a possibilidade de reconstituir aspectos da organização social de um povo que, à época de sua escrita, era considerado extinto, contrariando inclusive um dos grandes teóricos sobre os Tupinambá até então, Alfréd Métraux (LARAIA, 2006:11).

Como afirma Laraia, Fernandes dedicou-se minuciosamente à tarefa de fazer uma etnografia da *cultura material bélica*, com análise da vingança e do ritual antropofágico enquanto centrais para a sociedade Tupinambá analisada a partir dos relatos quinhentistas, e o fez com a maestria de quem desenvolveu uma pesquisa cujas dimensões e qualidade eram produzidas, até então, majoritariamente na Europa (LARAIA, 2006: 13).

Analisaremos, em linhas gerais, alguns aspectos referentes às representações das mulheres nas obras supracitadas de Florestan Fernandes, principalmente no que concerne às relações de matrimônio, em um primeiro momento, e às atividades sócio-econômicas posteriormente.

Matrimônio entre os Tupinambá

No escrito *Organização Social dos Tupinambá*, como sugere o título, Florestan Fernandes propõe a aplicação do conceito de *organização social* para a sociedade Tupinambá descrita a partir dos relatos de cronistas do século XVI (FERNANDES, 1963: 13). Em sua análise, Fernandes expõe um panorama etnográfico sobre os modos de vida, relações econômicas e relações de poder entre os Tupinambá, com ênfase nas classificações etárias mediante a *gerontocracia* enquanto privilégio dos mais velhos, e de gênero, com os regimes de matrimônio e divisão sexual do trabalho.

A partir do sistema sócio-cultural de parentesco, matrimônio e relações sexuais gerontocráticas, Florestan Fernandes afirma que os mais velhos eram detentores de prestígio social por serem guerreiros, médicos, feiticeiros ou grandes chefes e, assim tinham acesso a um maior número de mulheres (FERNANDES, 1963:153). De acordo com o autor, as relações com as mulheres determinavam o lugar social e as *oportunidades* que os homens Tupinambá teriam no grupo:

O estudo da nomenclatura de parentesco e das regras relativas ao matrimônio, por exemplo, evidencia claramente a existência de um complicado sistema de obtenção de mulheres. As oportunidades dos homens variavam largamente dentro da sociedade Tupinambá, de

acordo com os métodos tradicionais de aquisição de esposas (FERNANDES, 1963: 149).

Como podemos observar a partir do trecho acima, os termos que Florestan Fernandes utiliza para designar a escolha matrimonial por parte dos homens Tupinambá são de *obtenção* de mulheres e *aquisição* de esposas. Porém, o sistema de matrimônios entre os Tupinambá, para além da *posse* de mulheres significava o estabelecimento de alianças entre grupos para a ampliação das áreas de influência e poder territorial e bélico. Como afirma Elisa Frühauf Garcia (2015), as mulheres Tupi-guarani eram intermediárias nas relações entre os grupos, exercendo importante função como elementos para inserção de novos componentes no grupo familiar e intercâmbio interétnico, além de representarem uma das “riquezas” nas trocas e resgates de bens entre os ibéricos e grupos ameríndios negociantes. De acordo com Garcia, o acesso às mulheres também era uma forma de inserção a redes de reciprocidade e exercício de poderes políticos e econômicos entre os grupos, externamente, com o estabelecimento de alianças via matrimônio e internamente nas relações de prestação de serviços dos homens mais jovens para os sogro. Portanto, a inserção dos ibéricos nas sociedades nativas ameríndias foi baseada nas relações estabelecidas com as índias (GARCIA, 2015: 42-51).

No início da colonização, as alianças interétnicas via matrimônio se davam, sobretudo, com o casamento entre homens portugueses e mulheres nativas, como o conhecido exemplo da união de João Ramalho e Bartira, filha do chefe Tibiriçá no planalto de São Paulo, e foram fundamentais para o estabelecimento e expansão do poder ibérico. Além dos casamentos entre brancos e filhas de lideranças nativas, a

poligamia e o concubinato, enquanto uniões ilegítimas perante o catolicismo, também poderiam significar as alianças estabelecidas entre portugueses e os índios, com a atribuição de prestígio do homem não-índio nas estruturas indígenas (MONTEIRO, 1994).

Vale ressaltar que as relações sexuais, afetivas, familiares e econômicas não eram nitidamente delineadas e apartadas umas das outras. Como afirma Garcia, muitas configurações sociais foram reproduzidas no processo colonizador da América Ibérica, como o amancebamento e a *barraganía*. A prática da *barraganía*, de acordo com a autora, era mais frequente em áreas de reconquista da América Espanhola e consistia em um contrato entre um homem e uma mulher, no qual geralmente a mulher assumia o posto de criada, mas tinha seus direitos pecuniários e dos descendentes dessa relação garantidos. Este tipo de relação exemplifica o amálgama das relações de serviços econômicos, domésticos e sexuais, sendo a *barraganía* manejada mais frequentemente pelos conquistadores e o *amancebamento*, comum em vários espaços europeus, pressupunha alguma garantia de direitos e reconhecimento social para a mulher envolvida (GARCIA, 2015: 58-59).

Estes tipos de trâmites demonstram que, além das guerras declaradas e expansões baseadas no genocídio - as quais de fato ocorreram e não podem ser esquecidas - outras formas de expansão colonial se deram, e contaram inclusive com o envolvimento de lideranças e grupos nativos. Desse modo, assim como os europeus se beneficiavam das guerras intertribais para conseguir como escravos os inimigos de seus aliados indígenas, o matrimônio interétnico era uma poderosa ferramenta para ampliar o

poder colonial e reinventar novas redes de relações (ALMEIDA, 2013: 51; GARCIA, 2015: 42-46).

O papel de provedoras e mantenedoras domésticas atribuído às mulheres se dava a partir do matrimônio, no qual, de acordo com Florestan Fernandes, as relações de dependência dos homens Tupinambá sobre as mulheres se consolidavam

(...) os homens considerados socialmente aptos para o casamento casavam-se, na maioria, com as velhas em disponibilidade. Os homens tinham necessidade absoluta de uma mulher, que provesse o lar de alimentos vegetais e de lenha, que preparasse as refeições e mantivesse aceso o fogo durante a noite. Em virtude da falta de parceiras jovens, os mancebos contentavam-se com as velhas, apesar de as saberem estéreis (FERNANDES, 1963: 158).

Conforme a análise de Azevedo Fernandes, tais relações econômicas associadas ao casamento eram características das *brideservice societies*, as *sociedades de serviço da noiva*. De acordo com o autor, este tipo de organização era característico da maioria das sociedades indígenas do Brasil, inclusive a Tupinambá:

Sociedades de serviço da noiva (*brideservice societies*), como são a maioria das sociedades indígenas brasileiras, entre elas os Tupinambá, geralmente validam suas ligações matrimoniais através de prestações em trabalho dos genros para os parentes - pais e irmãos - de suas esposas, o que é reforçado pela presença bastante comum da uxorilocalidade. Nestas sociedades a grande desigualdade se dá entre os homens solteiros e os casados: a posse - através do casamento - do trabalho feminino é o fator fundamental a transformar aquilo que a sociedade considera um “adolescente” em um verdadeiro adulto, posse esta geralmente conseguida por meio de provas de coragem; no caso dos Tupinambá o assassinato ritual de um inimigo no terreiro da aldeia. É claro que nos dois outros tipos de sociedade, como apontaram os marxistas franceses, a desigualdade está também baseada no controle do potencial reprodutivo e econômico das mulheres; o que é diferente nas “*brideservice societies*”, indica Collier, é que os homens afirmam ter

conquistado suas mulheres por sua própria bravura, e não como uma dádiva de sua linhagem, como ocorre nas “bridewealth societies” (FERNANDES, 2003: 39-40)

Sendo assim, o acesso dos homens à capacidade produtiva das mulheres se dava pelo matrimônio. Porém, as mulheres continuavam em seu núcleo familiar, pois a uxori-localidade prescrevia a capacidade do chefe familiar em atrair mais genros para si. Neste sistema de matrimônio, ao passo que as mulheres estavam sob maior controle e influência de seu núcleo de parentesco, também poderiam contar com o apoio e proteção em caso de violência e atitudes não desejadas por parte dos maridos (FERNANDES, 2003: 27).

Outra perspectiva levantada por Azevedo Fernandes a respeito do matrimônio se refere a uma visão crítica da prática de poliginia. A poliginia (ou poligamia, termo utilizado por Florestan Fernandes [1963]) se dava entre os Tupinambá a partir do matrimônio de um homem com mais de uma mulher. Tal prática era um privilégio masculino e, conforme indica Florestan Fernandes e alguns relatos de cronistas que veremos no capítulo a seguir, as infidelidades das mulheres era passível de punições severas (FERNANDES, 1963: 166-167). Azevedo Fernandes reconhece o privilégio e os benefícios obtidos pelos homens a partir da poliginia, porém evidencia que a partir da entrada de outras mulheres no grupo familiar na condição de esposas, a hierarquia e posição de poder da esposa mais antiga era estabelecida. Desse modo, em seu espaço social eram conferidos autoridade e certos privilégios para a esposa mais velha, a qual se viesse a tornar-se uma *velha feiticeira*, estaria com prestígio e poderes garantidos em suas mãos (FERNANDES, 2003: 135).

Em nossa perspectiva, a unilateralidade na linguagem de Florestan Fernandes evidencia o caráter androcêntrico de sua análise e sua escrita, nas quais a *obtenção* e a *aquisição* seriam iniciativas exclusivamente masculinas, sem margem para a intervenção das mulheres envolvidas nessas relações. Porém, a partir dos elementos fornecidos pelas fontes e mediante o enfoque possibilitado pela *brideservice society*, é possível inferir que as relações de matrimônio e do trabalho resultante dele passavam necessariamente pelos critérios femininos, inclusive criando relações de poder e hierarquia entre as mulheres de uma mesma família.

Florestan Fernandes demonstra as iniciativas das mulheres nos trâmites matrimoniais, com a escolha criteriosa do esposo

E a mãe não permite jamais que sua filha durma com um homem que não tivesse feito pelo menos um ou dois prisioneiros e que não tenha trocado de nome desde sua infância, porque eles acreditam que os filhos que são engendrados por um *Manem*, isto é, de um que não aprisionara nenhum escravo, não serão jamais bom fruto, e serão *Mébek*, quer dizer fraco, medroso e tímido (FERNANDES, 1963:157)

Pelas frestas da análise do autor, podemos perceber que as negociações do matrimônio também tinham participação ativa das mulheres, como a intervenção da mãe visível no exemplo acima. Contudo, o autor reforça o peso das relações de parentesco na regulamentação e controle da vida sexual das mulheres, tanto solteiras quanto casadas:

As moças que desobedeciam às suas mães escolhendo livremente seus companheiros ficavam conhecidas como dissolutas, ou *Souragi*. As mulheres casadas, que continuavam a manter relações sexuais com o marido após o reconhecimento social da gravidez, eram consideradas impudicas e abomináveis. Todavia, puniam com maior severidade as transgressões praticadas pelas mulheres grávidas com outros homens,

além do que seria o seu ‘primeiro fecundador’. A mãe podia ser, então, morta ou abandonada pelo marido. Neste caso, a mulher repudiada entregava-se à prostituição. (FERNANDES, 1963: 190-191)

Percebemos, portanto, algumas contradições na própria análise de Florestan Fernandes. O autor reconhece e evidencia a desigualdade das relações entre os gêneros masculinos e femininos, como por exemplo a maior relevância dos homens e o papel secundário das mulheres nos processos de concepção e nascimento entre os Tupinambá. Tal característica, de acordo com Florestan Fernandes, se dava pela instituição da *couvade*, uma série de rituais de nascimento e reconhecimento de paternidade e de linhagem familiar, nos quais a importância do pai era tão grande que este também assumia os resguardos e cuidados tal como a parturiente, pois a criança saiu de “seu lombo”, e suas ações iriam implicar tanto na saúde do recém nascido quanto em seu futuro na comunidade (FERNANDES, 1963: 173-174).

A figura paterna e o reconhecimento público da paternidade também exerciam grande importância nas relações de parentesco Tupinambá, com papel fundamental para a inserção do recém-nascido na sociedade, pois os filhos de mulheres que tiveram relações extra conjugais, os *Marabá* (também chamados de “mestiços” ou “filhos de duas sementes”) seriam considerados intocáveis, alheios às relações cotidianas e também excluídos das funções das guerras, chegando ao ponto do infanticídio dos bebês nascidos com dúvidas a respeito da paternidade (FERNANDES, 1963: 188).

A relevância dada à paternidade na análise de Florestan Fernandes indica o papel ocupado pela maternidade e o controle da vida sexual das mulheres. O autor, com base nos registros de Anchieta (1554) e Soares de Souza (1587), salienta que a descendência

considerada verdadeira para os Tupinambá era correspondente à linha paterna. Dessa maneira, as mulheres seriam consideradas como receptáculos, “sacos” de acordo com Anchieta ou “guardiãs” de acordo com Souza (FERNANDES, 1963: 170).

Talvez, os padrões de paternidade Tupinambá e português não fossem tão distantes quanto se pode supor a princípio, pois a bastardia era uma instituição reconhecida pelos Tupinambá, designada pelo termo *Agoaçã*, e os filhos bastardos denominados como *mandaró á guera* - “e isto tem por mal”, os quais eram excluídos da genealogia do grupo familiar (FERNANDES, 1963: 171). Desta forma, quais os impactos da Conquista no período da conformação de uma população mestiça na qual as mulheres indígenas davam à luz crianças resultantes de relações com homens brancos? Como pensar tal fenômeno em uma sociedade na qual a bastardia era uma prática recorrente? Abordaremos esta problemática no terceiro capítulo deste trabalho, porém adiantamos que nas fontes inquisitoriais é frequente a remissão apenas ao primeiro nome da mãe de origem indígena, enquanto o nome do pai branco, quando conhecido, é remetido completamente.

Para além dos *status* conferidos pela paternidade, durante o crescimento e desenvolvimento dos filhos, as mães assumiam o principal papel de orientação e intervenção sobre a prole. Na vida dos homens desempenhavam esse papel até eles se tornarem guerreiros plenos e na das filhas mulheres, tanto solteiras quanto casadas, até que elas se tornassem “velhas” ou adultas plenas, as quais recebiam a denominação *Uainuy*. Desta forma, enxergamos que as mulheres, enquanto mães, possuíam uma importância primordial. Seu papel não era secundário, pois possuíam poder inclusive de

determinar o futuro de sua linhagem com aprovações ou interditos nas relações dos filhos ao longo de sua vida.

Considerando tais aspectos, o poder que as mulheres Tupinambá exerciam na esfera da maternidade se torna evidente. Tal poder também era exercido nas relações de matrimônio, nas quais também é possível questionar o modelo de privilégio estrito da gerontocracia masculina proposto por Florestan Fernandes. De acordo com este autor, os homens se casavam após as iniciações e consolidações nas atividades guerreiras com uma idade entre 25 a 40 anos, quando eram denominados *Aua*. Já as mulheres, como eram consideradas adultas a partir da denominação *Kugnammuçu*, com a *Nhemõdigara*, a primeira menstruação, eram tidas como velhas precocemente se equiparadas aos padrões etários dos homens. Sendo assim, as construções sociais dos gêneros e suas relações com a sexualidade se davam de distintas maneiras, e às mulheres eram atribuídas posições sociais mais alinhadas com o desenvolvimento biológico do corpo do que aos homens, os quais possuíam uma série de interditos para alcançar a maturidade social e sexual até atingirem o *status* de *Aua*.

O Quadro 1 a seguir foi elaborado a partir do gráfico de categorias de idade Tupinambá, analisadas por Florestan Fernandes segundo as fontes quinhentistas por ele abordadas:

Quadro 1 - Categorias de idade Tupinambá - Século XVI

Mulheres		Homens	
Peitan	Recém nascida até andar	Peitan	Recém nascido até andar
Kugnatin-miry	Até 7 anos	Kunumy-miry	Até 7 e 8 anos
Kugnatin	7 a 15 anos	Kunumy	8 a 15 anos
Kugnammuçu	15 a 25 anos	Kunumy-uaçu	15 a 25 anos
Kugnammucupoare	Casada – da primeira menstruação a 25 anos	Aua	25 a 40 anos
Puruabore	Grávida – da primeira gravidez a 25 anos	Mendar-amo	Casado – até 40 anos
Kugnam	25 a 40 anos	Thuyae	40 anos em diante
Uainuy	40 anos em diante		

Fonte: Elaborado pela autora a partir de FERNANDES, 1963: 266.

De acordo com o autor, eram consideradas *idosas* ou *velhas* as mulheres em torno dos 40 anos de idade, *Uainuy*. Ainda segundo sua análise, a mulher mais velha, considerada idosa, perdia espaço nas relações de matrimônio e sexuais, chegando a serem abandonadas

As mulheres *idosas*, por sua vez, em geral perdiam o papel de parceira sexual. Algumas continuavam a ocupar o *status* de esposa e prestavam serviços ao marido. Outras contraíam novas núpcias. A ideia de que a mulher velha não precisava manter relações sexuais recebia um forte impulso na cultura. Por isso, o abandono das mulheres *velhas* ocorria com grande frequência (FERNANDES, 1963: 157).

Porém, em vários momentos de sua análise, Florestan Fernandes demonstra que geralmente o destino dos homens mais jovens era casar com mulheres mais velhas, seguindo o modelo gerontocrático de privilégios dos mais velhos entre os Tupinambá

Em primeiro lugar, o monopólio das moças por parte dos velhos estimulava a conservação de um estoque regular de pretendentes masculinos em idade núbil. Em segundo lugar, determinava o mesmo fenômeno, em sentido inverso, quanto aos pretendentes do sexo feminino em relação aos moços. Algumas mulheres abandonavam o antigo lar e contraíam novas núpcias, ao perderem o papel de parceira sexual. Todavia, o número de mulheres idosas que conservavam o status de esposa sem desempenharem os papéis correlativos de parceiras sexuais, ou perdiam completamente aquele *status*, também era muito alto (FERNANDES, 1963: 154)

Além do casamento, o autor evidencia que, para os homens jovens a iniciação sexual se dava com as mulheres mais velhas. De acordo com Florestan Fernandes, como as “velhas” teriam poucas chances de conseguir homens adultos, recorriam aos

“meninos púberes e rapazes viris” (FERNANDES, 1963: 161). Tais práticas, conforme diz o autor, correspondiam ao adestramento sexual, recorrente entre os Tupinambá.

A partir do trecho acima, e de outras passagens das fontes analisadas por Florestan Fernandes, é possível concluir que dificilmente um homem jovem conseguia uma companheira fecunda para o matrimônio antes de ter alcançado no mínimo a idade de trinta anos, já que somente quando se tornava *Aua* poderia sair para as expedições guerreiras e realizar seu primeiro sacrifício ritual.

De acordo com o autor, o sacrifício ritual era uma parte do motor da sociedade Tupinambá: a guerra. Porém, à guerra antecedia toda a rotina para a manutenção da vida da sociedade em tempos de paz. Neste ponto, analisaremos os aspectos do trabalho analisados por Florestan Fernandes.

Divisão do trabalho

As atividades e ocupações entre os Tupinambá era designada de acordo com o sexo e a idade (FERNANDES, 1963: 128). Porém, alguns aspectos minoritários nos fazem inserir uma breve discussão acerca da divisão do trabalho também por gênero enquanto performance social, não apenas pela categoria de sexo atribuída pela característica biológica.

Aludimos à categoria de gênero, pois havia na sociedade Tupinambá indivíduos que nasciam com um sexo biológico mas performavam e viviam de acordo com o gênero oposto a seu sexo de nascimento. Com relação ao que o autor denominou de “mulheres tríbades” descritas por Pero Correia e Gandavo, tratava-se de pessoas

nascidas com a característica sexual biológica feminina que assumiam atitudes e funções sociais e culturais masculinas, desde o trabalho e atividades guerreiras até o matrimônio

Conviviam exclusivamente com os homens e agiam como eles, empenhando-se em suas tarefas e indo com eles à guerra. Do mesmo modo, rejeitavam cônjuges masculinos, ‘ainda que por isso as matem’. Adotavam a forma masculina de penteado e contraíam núpcias como os homens: ‘cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam¹⁶ como marido e mulher’. Adquiririam, pois, através destes conúbios, toda espécie de parentesco adotivo e de obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos (FERNANDES, 1963: 160-161).

Florestan Fernandes conclui, a partir de sua perspectiva, que tal ocorrência de performance de gênero “era simples recurso para atribuir *status* às mulheres que constituíam desvios psicológicos do tipo ideal de *personalidade-status* femininas” (FERNANDES, 1963: 161). Como já vimos no início do capítulo, os debates teóricos e construção do campo da História das Mulheres e estudos sobre Gênero foram bem posteriores à década de 1940, momento no qual Florestan Fernandes escreveu estas apreciações, embora Margaret Mead tenha publicado *Sexo e Temperamento* em 1935 (MEAD, 2000). Porém, mesmo com as balizas do contexto temporal e local de fala do autor, não concordamos que se tratava de um desvio psicológico. Compreendemos, antes, que se tratava de uma performance de gênero criada social e culturalmente, a qual mesmo sendo minoritária, se inseria nas dinâmicas sociais dos Tupinambá a partir do gênero performado, que não correspondia ao sexo biológico.

¹⁶ *Conversar* nas fontes quinhentistas e seiscentistas, no contexto empregado, significa ter relações sexuais.

De todo modo, Florestan Fernandes salienta que, assim como os homens homossexuais Tupinambá, “sodomitas”, conforme descritos por Gabriel Soares de Souza e Jean de Léry, as “tríbadés” eram minoria, consideradas um problema a ser eliminado (FERNANDES, 1963: 159-161). Mas, tal qual os “sodomitas”, as “tríbadés”, de alguma forma, se inseriam nas atividades para a manutenção da vida Tupinambá. Resta saber em quais categorias se enquadravam ou quais atividades desempenhavam dentro do sistema binário de divisão de tarefas. Na análise das fontes comparadas entre os Tupinambá e Guarani, Florestan Fernandes salientou que às mulheres eram destinados maiores treinamentos para os trabalhos domésticos, pois elas deviam se sustentar sozinhas, “prover por si mesmas”. Sendo assim, após os rituais de passagem para a puberdade, a elas eram ensinadas e atribuídas atividades mais pesadas e em maior quantidade do que aos homens (FERNANDES, 1963: 129). A esse respeito, Azevedo Fernandes analisou de forma crítica a perspectiva misógina dos registros dos cronistas, na qual as mulheres eram representadas enquanto “bestas de carga” devido a atribuição atividades a elas designadas. Porém, em uma perspectiva que valoriza a contribuição dessas mulheres na sociedade Tupinambá, é possível enxergar tais atividades enquanto esferas de autonomia e poder. (FERNANDES, 2003: 57,125). No Quadro 2 a seguir enumeramos as principais atividades desempenhadas pelos Tupinambá separadas por gênero de acordo com a análise de Florestan Fernandes:

Fonte: Elaborada pela autora a partir de FERNANDES, 1963: 132-134.

Fonte: Elaborada pela autora a partir de FERNANDES, 1963: 132-134.

A partir da leitura do Quadro 2, é nítida a desigualdade e a maior quantidade de tarefas nas atividades listadas como femininas, as quais são mais que o dobro das masculinas. Florestan Fernandes assinala a desproporção das atividades e obviamente reconhece que às mulheres eram destinadas maior quantidade de tarefas. Porém, em sua análise o autor relativiza tal desigualdade como um “sistema de distribuição de ocupações” no qual a segurança e proteção contra ameaças de animais e de outros grupos inimigos garantidas pelos homens teria um peso maior e, por isso, compensaria o desequilíbrio da divisão do trabalho (FERNANDES, 1963: 129). O autor também evidencia a dependência das mulheres com relação aos homens, sem os quais “podiam passar grandes privações”, assim como os homens ficavam em “situação precária” quando não contavam com mulheres para o seu cuidado (FERNANDES, 1963: 130).

Antes de analisarmos o quadro sob nossa perspectiva, consideramos necessária uma reflexão proposta por Azevedo Fernandes a respeito das assimetrias do trabalho associada ao gênero:

Não é suficiente, contudo, fazer um catálogo de técnicas e atividades privilegiadamente femininas; é preciso observar como estas técnicas e atividades se articulavam às masculinas na constituição de um sistema de relações de gênero. É extremamente difícil, na ausência de testemunhos diretos das mulheres nativas, alcançar este objetivo (..) (FERNANDES, 2003: 267)

Deste modo, a análise questionadora e qualitativa dos dados é necessária frente a limitação quantitativa e qualitativa das fontes. Como podemos observar, atividades vitais eram desempenhadas pelas mulheres, como por exemplo a garantia do alimento pela agricultura, o abastecimento de água e o processo completo de fabricação do cauim.

Apesar de Florestan Fernandes assinalar as tarefas realizadas pelas mulheres nas fontes por ele analisadas, e da óbvia importância da alimentação e de elementos rituais para a subsistência da sociedade Tupinambá, o autor enaltece a importância da parte do trabalho agrícola destinada aos homens, nas tarefas de derrubada e queima, processo denominado como *coivara*:

(...) o homem realizava a parte mais árdua do trabalho agrícola: a derrubada e a queimada. Quanto à parte feminina, escrevia Abbeville: ‘é verdade que seu trabalho não é grande, pois sendo os galhos dessa planta (a mandioca) muito tenros, basta-lhes quebrá-los e fincá-los na terra’. A ele também competia prover a casa de carnes e os peixes, em grande proporção, constituíam produtos de seu trabalho. Em conjunto, tais compensações definem o caráter de interdependência dos membros de uma comunidade” (FERNANDES, 1963:130).

Neste ponto, nossa discordância nos leva a recorrer à análise crítica de Azevedo Fernandes. Primeiramente, o viés masculino (*male bias*) é evidente ao pormenorizar o trabalho de agricultura realizado pelas mulheres, estas consideradas um “elemento passivo” (FERNANDES, 2003: 67). Para além do caráter da escrita, Azevedo Fernandes ainda questiona a perspectiva de Florestan Fernandes e a contrapõe com evidências sobre a intervenção dos povos nativos na floresta, a qual compartilha de elementos analíticos desenvolvidos por Warren Dean (DEAN, 1996). De acordo com esta perspectiva, a agricultura mais facilmente cultivada e próxima das áreas de moradia era aquela praticada em solos virgens, não naqueles onde ocorriam a *coivara*. (FERNANDES, 2003: 63).

Comprendemos e concordamos com o autor em sua afirmação de que na divisão do trabalho as relações eram mútuas e interdependentes e de que as mulheres concentravam uma sobrecarga de trabalhos básicos para manutenção da vida

(FERNANDES, 1963: 138). Porém, até qual ponto considerar o trabalho realizado pelas mulheres apenas pela sua força motriz reforça a perspectiva dos cronistas de uma exploração das mulheres enquanto “bestas de carga”? Seguramente o trabalho braçal é importante, mas não era apenas essa característica que estava em jogo nas atividades desempenhadas pelas mulheres Tupinambá, e como já mencionamos, atribuir características de poder e autonomia para as funções e trabalhos dessas mulheres é um passo para superar as perspectivas misóginas e androcêntricas constantes nas fontes coevas e também em muitas abordagens teóricas posteriores.

De acordo com Azevedo Fernandes, a ênfase na aparente dependência total dos homens Tupinambá para o provimento das necessidades básicas pelas mulheres pode criar representações que ignoram a participação delas na construção e reprodução das relações sociais para além da reprodução biológica, como o protagonismo nas cerimônias antropofágicas e da “saudação lacrimosa” (FERNANDES, 2003: 125).

Dentre as atividades listadas, é possível associar diretamente aquelas exercidas pelas mulheres com a atividade guerreira, objeto de análise privilegiado por Florestan Fernandes: as atividades *11 – Preparação das raízes e do milho para fazer a bebida (cauim)*, *12 – Salivação para a bebida (cauim)*, *20 – Preparação do barro*, *27 – Fabricação do cauim* e *28 – Servir o cauim* demonstram os processos envolvidos para a finalidade do consumo do cauim, produto essencial para se fazer a guerra e os rituais de antropofagia. Azevedo Fernandes evidencia a importância do cauim

As bebidas fermentadas tinham tamanha importância na cultura Tupinambá que seu consumo, intimamente articulado à guerra e à antropofagia, surgiu como um dos principais obstáculos, senão o maior, para a ação dos jesuítas (FERNANDES, 2003: 75).

Tal embasamento é demonstrado a partir das fontes com um exemplo de como José de Anchieta enxergou as *cauinagens*, as quais considerou “o maior mal, donde lhes vem todos os outros”, diretamente ligado à guerra e à vingança

De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana” (ANCHIETA apud FERNANDES, 2003: 75)

Sendo assim, Azevedo Fernandes evidenciou a importância quase central da fabricação do cauim para os rituais Tupinambá, e o prestígio atribuído às mulheres responsáveis pelo seu preparo, o qual era de domínio totalmente feminino.

As atividades 35 - *Limpeza dos corpos de prisioneiros executados*, 36 - *Moqueação da carne humana*, 37 - *Aparar a gordura da carne humana* e 38 - *Exposição dos primeiros pedaços do sacrificado* também tinham ligação direta com a atividade guerreira e o sacrifício ritual. Azevedo Fernandes, ao contrário de Florestan Fernandes, considerou as mulheres enquanto detentoras privilegiadas dos lugares conferidos à cultura e à humanidade devido aos papéis por elas desempenhados no preparo da carne humana e no ritual antropofágico (FERNANDES, 2003: 97).

As distinções latentes entre os autores estão nas abordagens que deram às fontes, como leram, interpretaram e nos fizeram conhecer e criar os imaginários a respeito dessas agentes. Azevedo Fernandes, em sua análise que privilegiou o enfoque no protagonismo das mulheres Tupinambá, alertou sobre a necessidade em questionar as fontes e paradigmas estabelecidos na abordagem daquela sociedade em contexto colonial, sobretudo com relação à centralidade da guerra

Tais fatos [equivalência dos rituais de iniciação das mulheres com a primeira menstruação e homens com a execução do primeiro prisioneiro] devem nos deixar de sobreaviso contra a tentação de, a pretexto de se estudar a sociedade Tupinambá a partir de sua instituição central, o rito canibal, nos deixarmos impressionar pela figura do glorioso matador com seu ibirapema a ponto de passarmos a ver *toda* a sociedade Tupinambá a partir de uma ótica unicamente masculina ou mesmo gerontocrática: a verdade é que *para cada imagem forte associada aos homens Tupinambá existe outra equivalente ligada às mulheres, imagem esta que não tem necessariamente que estar colocada em uma posição hierarquicamente inferior à masculina dentro do sistema da ideias Tupinambá* (FERNANDES, 2003: 113. Grifos nossos).

Desse modo, para além das visões das mulheres enquanto “moedas de troca” para estabelecer relações de parentesco ou “bestas de carga” na execução de trabalhos básicos para a sobrevivência do grupo, podemos adotar uma perspectiva que reconheça o protagonismo das mulheres enquanto parte das atividades que, em uma história androcêntrica, foram conferidas somente aos homens. A análise das relações de matrimônio e econômicas derivadas do sistema de *brideservice societies* e a característica da uxorilocalidade, bem como da intervenção das mulheres, tanto na condição de esposas quanto na de mães, são exemplos para ampliar a análise a respeito da sociedade Tupinambá para além da perspectiva estritamente masculina, muito embora os referenciais de prestígio e poder ainda tenham como referência os lugares sociais ocupados pelos homens.

Como nos demonstra Azevedo Fernandes, é importante considerar enquanto componentes das atividades guerreiras todas as outras atividades que viabilizam as jornadas para as saídas para a guerra, como a provisão de alimentos, fabricação de armas e preparação dos elementos necessários para os rituais de antropofagia. Dessa maneira, em uma sociedade cuja instituição central é a guerra, como sustentado por

Florestan Fernandes, todos os processos que tornam possíveis as atividades bélicas são relevantes, e neste aspecto as mulheres desempenham funções essenciais, como discutimos ao longo da seção.

A própria instituição do matrimônio é um exemplo de como as mulheres e suas relações eram vitais para a manutenção do grupo, e no período da invasão, conquista e colonização, foram as mulheres que, a partir das relações com os europeus, estabeleceram intermediações e proporcionaram a inserção destes novos atores nos quadros sociais locais. Como aponta Azevedo Fernandes, um dos primeiros impactos da colonização europeia para transformações na organização da sociedade Tupinambá foi a transição gradativa do sistema de uxorilocalidade para a virilocalidade relativas às uniões entre mulheres autóctones e colonizadores (FERNANDES, 2003: 28). Contudo, cabe a baliza da inserção dos europeus nas relações sociais, pois apesar de promoveram mudanças na organização social, como aponta Azevedo Fernandes, os brancos se inseriram em modelos de relações interétnicas já existentes, e geraram uma relação de alteridade ao serem incluídos nas relações internas de grupos autóctones aliados (ALMEIDA, 2013: 56-57)

Obviamente, as relações interétnicas entre os homens brancos e mulheres indígenas foi marcada pelas desigualdades e pelas violências em diferentes níveis. Desigualdades e violências essas que eram características da colonização enquanto projeto e processo civilizador, como é possível verificar desde a transição da uxorilocalidade para a virilocalidade no período inicial da colonização até nos casos conflituosos de relações interétnicas entre homens de origem europeia e mulheres de origem indígena registrados pelas Visitações do Santo Ofício. Tais exemplos

demonstram um fator mais amplo das reconfigurações sociais entre os povos ameríndios com os europeus pós-contato. As baixas demográficas e investidas de conversão ao cristianismo com as atividades missionárias resultaram na fragmentação dos grupos que ali estavam previamente estabelecidos, ocasionando inserções , marginalizações e reconfigurações sociais nas dinâmicas coloniais (MONTEIRO, 2001:75). Como aponta Azevedo Fernandes, o *brideservice*, sistema social presente entre os ameríndios antes da conquista, foi o primeiro ato colonizador devido à percepção que os europeus tiveram sobre as hierarquias e relações de dependência que se formavam a partir dos casamentos, sendo estes, como mencionamos anteriormente, veículos para o estabelecimento das alianças (FERNANDES, 2003: 207).

As análises e reflexões que nos trouxeram até aqui nos levam à concepção sobre as *culturas híbridas* que se formaram a partir das relações com o “outro”, a construção das alteridades a partir do contato colonial (GARCIA CANCLINI, 2008: XXII, POMPA, 2003: 17; MYSCOFSKI, 2013: 28; OLIVEIRA, 2016: 26-27).

Gilberto Freyre, ainda jovem, construiu uma obra que abriu as possibilidades para a inserção dos índios e dos negros enquanto compositores e protagonistas da história nacional, embora tenha mantido uma série de estereótipos e preconceitos ao abordar estes grupos. Apesar de lançar luz às contribuições das mulheres indígenas, chegando inclusive a considerar a *parte feminina* da cultura indígena enquanto complexa e proeminente à contribuição masculina em torno da guerra (FREYRE, 2003: 230), o autor descreveu, com uma escrita misógina, a trajetória das mulheres indígenas resumida à prestação de serviços, quais fossem domésticos, agrários ou sexuais.

Em um período posterior a Freyre, Florestan Fernandes (1963), em seu trabalho pioneiro a respeito dos povos indígenas no Brasil com ênfase nos Tupinambá, trouxe uma imensa contribuição sobre a organização social deste povo. Porém, ao enfatizar a ação masculina a partir das atividades da guerra, tornou opaca a ênfase nas contribuições das mulheres, marcadas ainda pela análise androcêntrica típica de seu tempo, com negligência às contribuições e importâncias das Tupinambá enquanto agentes políticas e de poder, que ele mesmo apresentou a partir das fontes utilizadas no trabalho. Tal limitação foi superada por Azevedo Fernandes (2003) de forma inovadora, pois a partir de uma leitura crítica da obra de Florestan Fernandes, analisou fontes, dentre as quais algumas bastante trabalhadas pela historiografia e antropologia, e alcançou um nível mais aprofundado sobre o protagonismo das mulheres Tupinambá, com o questionamento de paradigmas teóricos já consolidados, androcêntricos e por vezes misóginos. Em seu estudo, Azevedo Fernandes demonstrou que, mesmo a partir de fontes limitadas e enviesadas pela perspectiva masculina - *male bias* - como os registros coloniais, é possível fazer perguntas aos documentos e obter respostas, sobretudo com uma lente crítica e despida dos preconceitos coloniais e ocidentais.

Por fim, Elisa Garcia (2015), em estudos recentes, tem demonstrado que embora as índias estivessem em nítida desvantagem com relação aos europeus nas hierarquias coloniais, encontraram e criaram alternativas para exercerem e garantirem alguns direitos nas relações assimétricas com os homens, sobretudo no manejo de relações sexuais e afetivas diretamente imbricadas com relações de trabalho.

Dado este panorama, como os grupos indígenas, sobretudo as mulheres e suas descendentes, se apropriaram de aspectos do “outro”, transformando seus referenciais

de socialização a partir do impacto da colonização? Como tais mulheres manejaram as relações interétnicas, permeadas por desigualdades e violências, mas com margens para negociação e exercício de poderes e micropoderes? No capítulo que segue, demonstraremos e analisaremos as representações e estratégias que cronistas deixaram como rastros das agências das mulheres indígenas no início da colonização da América Portuguesa.

CAPÍTULO 2 – MULHERES INDÍGENAS EM CARTAS E TRATADOS QUINHENTISTAS

2.1 – As mulheres como “o outro”

Representar “o outro” é uma operação simbólica que permite gerar representações sobre si? A partir desta questão, nos propomos a analisar as implicações simbólicas das representações sobre as mulheres indígenas pelos relatos de cronistas no período inicial da colonização da América Portuguesa, de modo a alcançar aspectos das iniciativas dessas mulheres frente ao avanço da invasão europeia.

Lidaremos com categorias de gênero ocidentais, baseadas nos binarismos *feminino-masculino* e *mulher-homem* na busca de trazer à tona as agências das autóctones. Compreendemos, dadas as naturezas e temporalidades das fontes, que estamos em um campo perigoso: a interseccionalidade, na história, pode levar aos riscos do anacronismo, sobretudo quando nos dedicamos à análise a respeito de camadas consideradas subalternas.

Trabalhar o tema das mulheres no período colonial envolve elementos interétnicos e de gênero que necessitam de algumas ponderações. Como discutimos no primeiro capítulo, o gênero é uma categoria de análise construída socialmente. Por este motivo, evocamos a crítica de Marilyn Strathern concernente às suposições a respeito desta categoria enquanto um pressuposto teórico:

O perigo provém não simplesmente dos valores particulares que as representações de gênero ocidentais atribuem a esta ou àquela atividade, mas dos pressupostos subjacentes a respeito da natureza da sociedade e de

como tal natureza é transformada em objeto de conhecimento. Só invertendo esses pressupostos através de uma escolha deliberada é que “nós” podemos entrever o que “outros” pressupostos possam parecer. (STRATHERN, 2006: 28-29)

Portanto, estaremos atentas para analisar as fontes de modo a balizar os contextos de sua produção, os possíveis significados das representações nelas contidas e as análises resultantes da leitura das fontes enquanto objeto de conhecimento. Como afirma Carole Myscowski (2013), os europeus cristãos que compunham as navegações expansionistas possuíam distintas perspectivas a respeito do *outro* pagão, as quais eram herdeiras das concepções medievais, as quais consideravam os povos não-cristãos enquanto *bárbaros* ou *selvagens*. Desse modo, tais referenciais pejorativos a respeito dos não-cristãos enquanto desafio para a civilização foram, em certas medidas, transferidos aos *gentios* do Novo Mundo, os quais foram caracterizados a partir das categorias representacionais europeias (MYSCOWSKI, 2013: 27-28). Com relação às representações sobre as mulheres de origem indígena na América Portuguesa do século XVI, estas foram construídas pelos cronistas, os quais eram membros administrativos e eclesiásticos da Coroa europeia e concebiam as índias como corpos sexuados e identificados enquanto mulheres do gênero feminino. Tais registros foram produzidos no contexto do *choque da conquista* e permeado por imaginários etnocêntricos e estereotipados pelos europeus colonizadores (GRUZINSKI, 2001: 74-77). Os registros e locais de fala das mulheres de origem indígena que compõem o objeto de nossa pesquisa foram dados a conhecer a partir da intermediação desses homens.

Porém o papel de intermediário no contexto da Conquista não foi exclusividade dos homens europeus que aportaram no Novo Mundo. Considerando os *intermediários* de diferentes origens étnicas presentes durante a expansão europeia como agentes de conexão

e tradução de referenciais de mundo, Alida Metcalf (2009) propõe uma metodologia para identificar os atores sociais que desempenharam papéis na intermediação cultural e política no Brasil no século XVI. A autora defende que neste período existiam intermediários masculinos e femininos de origens Indígena e Europeia, com intermediações *Físicas/Biológicas*, *Transacionais* e *Representacionais*. De acordo com sua perspectiva, as mulheres indígenas ocupavam, sobretudo, os papéis de intermediárias *físicas/biológicas* devido aos contatos sexuais entre as mulheres autóctones e os invasores europeus. Os intermediários *transacionais* eram aqueles tradutores, negociadores e mediadores culturais, e os intermediários *representacionais* aqueles que criavam e difundiam as impressões a respeito do mundo do *outro*. (METCALF, 2009: 300-305). Concordamos com a autora a respeito da intermediação feminina de origem indígena na América Portuguesa, pois compreendemos que a intermediação *física/ biológica* - a qual esteve mais visível porque gerou uma nova camada populacional, a de mestiças e mestiços – também possibilitava outras modalidades de intermediação cotidianas, tanto de natureza *transacional* quanto *representacional*. Porém, por não existir nenhuma fonte escrita por mulheres indígenas ou não no século XVI, infelizmente não temos acesso a registros escritos a partir de outras perspectivas além das masculinas na América Portuguesa. Resta-nos, portanto, a suposição de que as intermediações para além da esfera biológica se fizeram na oralidade e no cotidiano.

Além da criação de categorias para classificação e identificação dos grupos nativos, a partir do contato colonial foram criadas novas configurações sociais e étnicas¹⁷. Os povos

17

nativos não abandonaram suas identidades indígenas nem deixaram de existir, mas recriaram suas identidades, culturas e histórias de acordo com suas possibilidades e demandas, muitas vezes pautadas pela sobrevivência (GRUZINSKI, 2001: 78; ALMEIDA, 2013: 23). Assim sendo, as reelaborações étnicas ou etnogêneses foram construídas a partir de relações interétnicas com diferentes povos ameríndios ou a partir das relações com os europeus e, ao longo do século XVI, com populações de origem africana. Tais relações poderiam se dar tanto no âmbito estratégico quanto coercitivo, sobretudo quando tratamos de relações interétnicas entre europeus com os demais povos não-europeus na colônia, e as mulheres indígenas possuíam centralidade em todos esses processos de intermediação física/biológica, sobretudo no período inicial da colonização da América Portuguesa (FERNANDES, 2003; METCALF, 2007; GARCIA, 2015;).

A partir da distinção entre aliados e inimigos, os colonizadores criaram categorias jurídicas para legislar a respeito da população submetida pela Conquista. Desse modo, as construções e produções de sujeitos jurídicos geraram inclusões e exclusões, tanto no âmbito da concessão de direitos quanto em âmbito coercitivo. Como afirma Beatriz Perrone-Moisés (1992), a colônia era regida praticamente pelas mesmas leis da metrópole, como as Ordenações Manuelinas (séculos XVI e XVII) e Filipinas (século XVII), sendo as questões legais locais da América Portuguesa ordenadas pelos Regimentos dos

A partir da invasão europeia, muitos grupos autóctones passaram por processos de transformações e reformulações. Neste período, como afirma Monteiro, surgiram diferentes formas de sociedades nativas, muitas das quais eram pouco expressivas ou inexistentes antes da conquista (MONTEIRO, 2001: 62-64). Tais processos de etnogêneses, de acordo com Boccara, tiveram como resultado a formação de novas identidades com base no contexto sociopolítico gerado a partir da situação colonial, com as diferentes e criativas respostas dos povos nativos (BOCCARA, 2001: 13-16).

governadores gerais (PERRONE-MOISÉS, 1992: 116). De acordo com a autora, com relação aos povos nativos, as legislações e políticas indigenistas se nortearam ao longo da colonização por duas distinções gerais, a primeira relativa a índios aldeados e aliados e a segunda referente a índios inimigos e *bravios*¹⁸, medidas que tinham implicações diretas aos usos da mão de obra indígena tanto livre quanto escravizada (PERRONE-MOISÉS, 1992: 117). Tais aspectos, apesar de representarem mecanismos de controle sobre as populações autóctones, oferecem elementos para compreender a historicidade dos povos indígenas inseridos na administração colonial, pois os grupos nativos, dentro de seus limites e das desigualdades inerentes ao processo colonizador, conheciam e manejavam as legislações para a defesa de seus interesses (GARCIA, 2009:20; BUTLER, 2012: 19).

Além da importância do acesso e controle do trabalho das mulheres nativas, como vimos no Capítulo 1, o corpo das mulheres ameríndias estava sob constante observação dos colonizadores, sobretudo no período inicial da Conquista. Aquele que deu seu nome ao continente, Américo Vespúcio, considerava a nudez das autóctones como inocente, cândida e ingênua (CUNHA, 2009: 281-282). O processo de mestiçagem, sobretudo originada pelo contato sexual do homem branco europeu com as mulheres indígenas, resultou na ampla

¹⁸Aos índios aldeados e aliados era garantida a liberdade enquanto estado jurídico, com o trabalho regulamentado e remunerado pela Coroa. Se tratavam de índios em processos de conversão ao cristianismo, sob jurisdição da Fé católica. O frequente desrespeito às condições de uso da mão de obra desses índios, desde a segunda metade do século XVI foram nomeados funcionários e estabelecidas normas para fiscalizar tais práticas, a exemplo do procurador de índios. Aos índios inimigos era estabelecida a escravidão por *guerra justa*, a qual teria como principais causas legítimas a recusa à conversão, as violências cometidas contra colonizadores e pregadores, e a quebra de acordos com a Coroa. Como a guerra justa era uma forma de obtenção da escravidão lícita, as chamadas *guerras injustas* eram frequentemente declaradas. Como resposta a tais subterfúgios, os reis ibéricos limitaram cada vez mais as possibilidades das declarações de guerras justas por legislações que datam a partir do final do século XVI. Tais medidas eram contra às declarações de guerra justa falsas, cujos interesses eram majoritariamente particulares em benefício de colonos e iam de encontro aos interesses da Coroa na realização do projeto colonial dos aldeamentos (PERRONE-MOISÉS, 1992: 21-26).

população mestiça na América Portuguesa denominada como *mameluca*¹⁹. Assim, como uma metáfora ao continente considerado novo, um Novo Mundo, a terra e as mulheres foram objetos de conquista e povoamento, sendo que muitos desses processos de conquista, tanto territorial quanto sobre o corpo das mulheres autóctones se deu mediante a coerção inerente ao processo expansionista (GRUZINSKI, 2001: 80-82; FREYRE, 2003: 161-163; OLIVEIRA, 2016: 20).

A alma e o corpo também eram objetivos da política expansionista da empreitada cristã das navegações ibéricas. A conversão à fé católica era necessária para negociar e justificar a servidão ou escravidão, fundamentar a expansão territorial e separar os aliados dos inimigos. Assim, denominações como bárbaros, selvagens ou gentios eram aliadas à necessidade de transformar os povos nativos em fiéis ou decretar guerra àqueles que não aceitavam a doutrina²⁰. Desse modo, a religião era uma forma de fazer política e vice-versa (RAMINELLI, 1994: 16; GRUZINSKI, 2001: 98).

Tomamos como fontes para nossa análise as representações escritas a partir de cartas de homens que estiveram diretamente ligados à implementação do projeto colonial que se instaurou na porção portuguesa da América Colonial, a saber: o navegador Pero Vaz de Caminha, o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza e o padre jesuíta José de Anchieta. Nos ateremos aos relatos escritos, embora as representações iconográficas

¹⁹A denominação Mameluca, ou em muitas fontes Mamaluca, se destina àquelas mulheres mestiças, geralmente, entre homem branco e mulher indígena. Já a denominação de Gentia é destinada às pessoas não batizadas e no período inicial da colonização é destinada principalmente à população autóctone da América Portuguesa. De maneira semelhante, os termos Brasila e Negra ou Negra da Terra eram utilizados para designar as mulheres autóctones. A distinção às populações de origem Africana se dava pelo uso do termo Negra ou Negro da Guiné (MONTEIRO, 1994; VAINFAS, 2005).

²⁰ “Por isto, eles são “gentis”, na acepção de S. Paulo, ou seja, não são iluminados pela verdadeira fé, mas são passíveis de recebê-la. Entre bárbaros e gentis, entre selvagens e inocentes, entre ausência de regras morais e a presença de um fundo de humanidade que pode tornar o índio um bom cristão, se joga a partida da construção do indígena na terra de Santa Cruz”. (POMPA, 2003:41).

também tenham formado um importante suporte de registro e construção de referenciais no período colonial²¹.

As representações dos cronistas sobre o Novo Mundo eram realizadas, sobretudo, através de cartas, descrições e relatórios, os quais eram produzidos em um contexto de extrema alteridade. Tal alteridade era múltipla, interseccional e construída mutuamente, pois características culturais dos vários grupos em contato se cruzavam ou se confrontavam nos mais variados aspectos, como étnicos, linguísticos, religiosos e de gênero, resultando em um panorama simbólico inédito e complexo (POMPA, 2003: 24).

Por serem produzidas por homens situados em posições extremamente assimétricas e em dupla alteridade com relação às mulheres – étnica e de gênero – as relações de poder engendradas nos registros aparecem sob muitas formas. O poder simbólico, como afirma Pierre Bourdieu, é uma expressão das outras formas de poder para a construção e reconhecimento social de símbolos e significados, de modo a criar, confirmar ou transformar visões de mundo²². Sendo assim, construções simbólicas contidas nas representações elaboradas pelos cronistas coloniais se deram de maneira desigual, dado o caráter legitimador para a investida colonial que tais registros possuíam. Porém, apesar de marcados por parcialidades e enviesamentos etnocêntricos e androcêntricos (como o viés

²¹Sobre este aspecto, os trabalhos *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira* de Ronald Raminelli e *Imagens de índios do Brasil no século XVI* de Manuela Carneiro da Cunha são exemplares.

²² Segue uma das definições de Bourdieu a respeito do poder simbólico enquanto ferramenta conceitual: “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma “illocutionary force” mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. (...) O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder (...)” (BOURDIEU, 1989: 14-15).

masculino), os escritos coloniais não eram impermeáveis ao contato com a população autóctone. Afinal, eram relações mútuas que estavam em jogo, mesmo que marcadas por inúmeras nuances e hierarquias.

Desta maneira, concordamos com Pompa quanto às construções das fontes enquanto uma convergência de horizontes simbólicos para a criação de sentidos nos contextos específicos da colonização (POMPA, 2003: 25). Especificamente com relação ao contexto das narrativas dos cronistas coloniais, a autora evidencia uma possível criação de significados comuns a partir da comunhão entre referenciais próprios e aqueles resultantes dos processos de leitura das alteridades:

As observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas, ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores. Os relatos de viagem, a partir de Colombo, encontram e descrevem apenas o que já conhecem, do Reino do Prestes João ao itinerário teológico, pois a argumentação decisiva não é a prova empírica mas o discurso de autoridade dos eruditos e dos santos (POMPA, 2003: 35).

Assim, Pompa avalia que as narrativas coloniais são uma busca do “eu” em oposição ao “outro”, a qual teve como resultado final criação de uma alteridade extrema na invenção da figura do “selvagem” (POMPA, 2003: 36).

Selvagem, bravio, bárbaro, gentio. Categorias que no contexto colonial eram usadas, inicialmente, como referência aos povos nativos no geral, e paulatinamente foram construídas e destinadas àqueles que se tornariam inimigos ou se manteriam às margens da colonização, com a recusa da conversão para inserção na fé cristã. Apesar de muitas vezes a *bestialidade* dos povos nativos emergir durante os relatos coloniais, a humanidade dos

autóctones americanos foi reconhecida, oficialmente, a partir da *Bula Sublimis Deus*, publicada no contexto da Contra Reforma por Paulo III em 1537. Desse modo, era possível expandir a fé cristã e obter o acesso à mão de obra, escravizada ou em regime de servidão, por parte das Coroas ibéricas²³ (POMPA, 2003: 44;66).

Dentro do restrito universo que a documentação do período inicial da colonização nos permite alcançar, é possível perceber que se tratava de um contexto de reconfigurações sociais e ambientais nos quais - resguardadas as diferenças e assimetrias – era possível aos agentes em contato criar e transitar por novas alternativas de existência.

2.2.: A chegada ao Novo Mundo e a Carta de Caminha

A escrita de cartas-comunicado era uma tradição entre os navegadores, como Vasco da Gama e Cristóvão Colombo. Na Carta de Achamento, Pero Vaz Caminha comunicava ao rei de Portugal D. Manuel o achamento de uma “nova” terra, o que configura a escrita enquanto relato de viagem e crônica, simultaneamente.

São conhecidos mais dois textos sobre o achamento, um escrito por Mestre João e outro por um Piloto Anônimo, porém são escritos breves. A Carta de Mestre João, um físico tripulante da expedição, foi escrita em 27 de abril, e é marcante pois faz a primeira referência à constelação em formato de cruz, que seria denominada Cruzeiro do Sul e

²³A conversão dos nativos era uma tarefa fundamental para a expansão do poder colonial, pois a partir do momento em que se tornavam cristãos, essa população seria administrada de maneira mais eficiente. O Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, foi um dos movimentos da Contra Reforma para estabelecer a regulação e o controle dos corpos e mentes que estavam sob a jurisdição do catolicismo. Sendo assim, diretrizes para as relações individuais e coletivas foram institucionalizadas para regular as formas de sociabilização e passagem do tempo. Quem fosse católico estaria passível de fiscalização e punição, de acordo com as maneiras pelas quais vivia e exercia o cristianismo.

provavelmente a inspiração para o primeiro nome da porção portuguesa da América, Vera Cruz. *A Relação*, escrita pelo Piloto Anônimo e sem data especificada, também é sintética, embora apresente aspectos descritivos do meio ambiente e da aparência das pessoas que ali se encontravam, com atenção à nudez, pintura e perfuração dos corpos e beleza das mulheres (RIBEIRO, 2004: 10-11).

Caminha escreveu a *Carta a el-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil* mais conhecida como Carta de Pero Vaz de Caminha em 1º de Maio de 1500 em Porto Seguro da Ilha de Vera Cruz. A Carta, de maneira geral, é aceita pela historiografia como o primeiro escrito em terras que futuramente formariam o Brasil (RAMINELLI, 1996; MOREAU, 2003). Com formação humanista e afeito à escrita mais próxima ao realismo, Caminha vinha de uma tradição familiar letrada, sucedendo seu pai no cargo de Mestre da Balança na cidade do Porto. Também assinou atas e redigiu capítulos das Cortes em 1498, o que demonstra sua participação na administração e letras oficiais (RIBEIRO, 2004: 11). Caminha escreveu a *Carta de Achamento* para enviar ao rei D. Manuel a notícia sobre a expedição ultramarina e enaltecimento da empreitada para o além mar. Em questão de qualidade literária e riqueza na descrição dos detalhes, a Carta de Caminha se destacou, formando cânones na literatura desde sua escrita até a contemporaneidade²⁴ (RIBEIRO, 2004: 9; MOREAU, 2003: 63-68). O navegador criou nomes, qualidades e imaginações sobre a terra na qual sua tripulação aportou e sobre os habitantes que a povoavam, com uma

²⁴ De acordo com Carlos Nejar em *História da Literatura Brasileira*, a Carta teve influência para a formação do cânone literário desde a sua escrita, predecessora do Barroco, passando pelo Romantismo e Modernismo até a contemporaneidade. Já Maria Aparecida Ribeiro em *A Carta de Caminha e seus Ecos* destaca a perenidade da influência da Carta nas artes plásticas em Portugal e no Brasil, além de sua frequente presença no cinema, teatro caricatura, música erudita, numismática e até enquanto tema de marchinhas e enredos de Escolas de Samba do Carnaval brasileiro. Desse modo, se torna latente a influência desta Carta para a formação de referenciais e construções identitárias relacionadas ao Brasil (RIBEIRO, 2004; NEJAR, 2007).

atmosfera de mito fundador e a inauguração de uma escrita “miscigenada” (NEJAR, 2007: 25-27). Desse modo, a novidade característica dos relatos de viagem e suas dimensões serviram como alicerce imaginário para a construção de um novo panorama de mundo a ser revelado para o *velho continente*.

Assim, podemos considerar que a Carta de Caminha é o primeiro exemplo de intermediação representacional da América Portuguesa, com uma escrita que já trazia elementos pictóricos sobre o local de escrita (METCALF, 2009: 311). A partir da rica descrição e nomeação de paisagens e dos nativos que ali habitavam, a Carta criou e traduziu uma porção do Novo Mundo para os olhos do Ocidente, documentando a formação de uma *zona de contato* na qual emergiriam culturas mestiças, híbridas, em constante *transculturação* (PRATT, 2000; GRUZINSKI, 2001; RIBEIRO, 2004; GARCÍA CANCLINI, 2008).

Utilizamos para nossa análise a publicação da Carta datada em 1922. A Carta²⁵ está inserida em um volume da coleção *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, obra luxuosa e ilustrada publicada por uma edição comemorativa ao centenário da independência brasileira em parceria luso-francesa das livrarias Aillaud e Bertrand. O capítulo dedicado à Carta tem como título *A expedição de Cabral (1500)* e possui uma extensa análise – com mais de duzentas páginas – realizada por Jaime Cortesão sobre o contexto lusitano antecedente à navegação que alcançou o litoral do que hoje é a Bahia.

O forte caráter exótico e pitoresco do olhar de Caminha pode ser observado desde a descrição topográfica do meio ambiente até apreciação sobre a população autóctone.

²⁵ A Carta, escrita em letras maiúsculas, corresponderá à Carta de Pero Vaz de Caminha ao longo do texto.

Cortesão, em sua análise prévia à apresentação da Carta, evidencia o interesse lusitano pelos povos nativos, com a anotação *O Tupiniquim na Carta de Caminha*:

Em que pensava o escrivão Caminha, naquela hora emocionante? *No aborígene*. Terminado o ofício divino, resumidamente ele informa: “desvestiu-se o Padre e subiu a uma cadeira alta. E nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história evangélica; e no fim tratou da nossa vida e do achamento desta terra, referindo-se à cruz sob sua obediência viemos, [lembrança] que veio muito a propósito e fez muita devoção” (CORTESÃO, 1922: 136. Grifo nosso).

O historiador ainda exalta o interesse de Caminha pelos povos nativos quando sustenta que de dez partes da Carta, nove são dedicadas para descrever os autóctones, ou nas palavras de Cortesão, a *gentilidade brasílica* (CORTESÃO, 1922: 136).

Como descrito ao longo da Carta, a vegetação, animais e população, colocados quase ao nível de simbiose, são consideradas *exuberantes, selvagens e inocentes*. Segue a análise de Cortesão:

O talento descritivo de Caminha revela-se em cada pormenor, quando nos transmite a *rusticidade infantil* do homem primitivo, o seu impudor *inocente* e a sua insensibilidade perante o fausto de que se cercara o homem branco para se impor aos rajás do Oriente. Há ainda naquela *humanidade conservada no estado silvestre*, vagueando nas florestas paradisíacas, *afinidades com as outras espécies* da criação animal. A sua nudez é a mesma dos animais bravios que povoam a selva, e copiando o ornamento colorido das aves, adorna-se de penas e pinturas. O retrato que dos tupiniquins nos legou Caminha ainda não foi excedido na propriedade e concisão de um etnógrafo. Ninguém com ele rivalizou na admirável intuição psicológica que anima esses retratos minudenciosos (CORTESÃO, 1922: 130. Grifos nossos).

Podemos observar que Cortesão, em 1922, conservava ainda uma perspectiva estereotipada e idealizadora dos povos autóctones ao adotar boa parte da descrição realizada mais de 400 anos antes por Caminha, característica de uma história indígena ainda imersa no etnocentrismo cientificista e evolucionista do século XIX. As controvertidas perspectivas de Caminha, fruto de uma hibridação incipiente, podem ser observadas quando o escrivão se refere à aparência física dos indígenas, como menção à *formosura* de seus corpos e rostos, e subestimação de suas características culturais, uma vez que os considera como *gente bestial e de pouco saber* (CAMINHA, 1922 [1500]: 241).

Recordamos que Caminha escreveu em 1500 e somente 37 anos depois foi publicada a *Bula Sublimis Deus* (1537), a qual estabelecia, entre outras diretrizes, que os habitantes do continente americano eram seres humanos suscetíveis à conversão cristã pela palavra divina (POMPA, 2003: 44-46).

Os povos que ocupavam a faixa litorânea alcançada pelos portugueses no momento do *achamento*, eram predominantemente do tronco tupi-guarani, enquanto especificamente ao norte da costa se situavam outros os povos de origem Tupi²⁶, dentre os quais os Tupinambá e os Tupiniquim (URBAN, 1992). Desse modo, podemos inferir que as impressões descritas nesta primeira carta em solo da América Portuguesa constituem uma projeção amostral e particular de um universo social muito mais amplo, tanto na costa litorânea quanto no interior do continente. Apesar de salientar que os portugueses tinham

²⁶ A principal “nação” Guarani eram os Carijó (no atual Rio Grande do Sul), e dentro os Tupi, os Tupiniquim (ao sul de São Paulo e na região de Porto Seguro) os Tamoio (São Paulo e Rio de Janeiro), os Tupinambá (Bahia e Alagoas), os Caeté (Pernambuco e Paraíba) e os Potiguar (Rio Grande do Norte e Ceará). No início da conquista havia pelo menos 40 famílias linguísticas no atual território brasileiro. A maioria fazia parte dos quatro troncos linguísticos, Tupi, macro-Jê, Aruak e Karib (URBAN, 1992).

interesse nos naturais da terra, como vimos acima, tal interesse estava entrelaçado com a empresa mercantil expansionista

A partir deste panorama geral, percebemos o marco da *Carta de Caminha* como o registro que, por excelência, demarca o poder da colonização sobre os povos e territórios indígenas, com uma alteridade pensada como uma estratégia para hierarquizar, delimitar, controlar *o outro*. Para Foucault, essa relação é estabelecida a partir do *saber-poder*

Ora, tenho a impressão de que existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. (...) *o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. (...) Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder* (FOUCAULT, 2005: 141-142)

Desse modo, a descrição detalhada em sua narrativa para informar à coroa foi o primeiro passo para a elaboração de bio-políticas, pensadas para viabilizar administração e gestão das vidas nativas nos âmbitos da disciplina e exploração de sua capacidade produtiva (FOUCAULT, 1997: 130).

Pero Vaz de Caminha, ao contrário dos outros dois tripulantes que escreveram na ocasião do *Achamento*, faz várias e detalhadas remissões às mulheres nativas ao longo de sua carta. Segue a primeira descrição:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, *não tínhamos nenhuma vergonha*. (CAMINHA, 1922 [1500]: 91. Grifos nossos).

Ao passo que as impressões a respeito dos homens nativos por vezes se mesclavam com os outros elementos animais e vegetais do ambiente, a respeito das mulheres sem dúvida alguma é reconhecida a sua humanidade. Esta humanidade das mulheres é sexualizada, sendo que chega ao âmbito da ironia a consideração de Caminha sobre a região genital das *moças* com as quais ele se deparou, já que ele e os demais componentes da expedição não se intimidavam em olhar.

A vergonha, palavra versátil para o vocabulário de muitos sentidos de Caminha, também se faz presente na passagem a seguir:

E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. (CAMINHA, 1922 [1500]. : 91)

Em um momento Caminha observa as pinturas corporais de uma das autóctones. Porém os detalhes estéticos possuem como desfecho, mais uma vez, a *vergonha*:

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até o quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia nenhuma vergonha.” (CAMINHA, 1992 [1500]: 93)

As palavras têm seus significados transformados ao longo do tempo, e Caminha escreveu no princípio do século XVI, período no qual a língua portuguesa era embebida pelo idioma *galego-português*. Vale recordar que a inserção do sexo no discurso foi um

projeto de tradição ascética e monástica do medievo cristão, o qual tomou espaço em decorrência do avanço da Modernidade ocidental (FOUCAULT, 1997: 24).

O primeiro dicionário da língua portuguesa foi o *Vocabulário Português e Latino* escrito pelo padre Raphael Bluteau (1638-1734), publicado em Coimbra entre 1712 e 1728 e dedicado ao rei de Portugal, D. João V. Na página de rosto de seu *Vocabulário* é possível verificar que Bluteau era clérigo regular, doutor em Teologia, pregador da rainha inglesa Henriquetta Maria de França e qualificador do Santo Ofício da Inquisição em Lisboa. O homem das letras era, desse modo, um religioso de prestígio. Sendo assim, vamos verificar os significados *oficiais* das palavras *moça*, *gentil /gentio* e *vergonha* para os lusos, considerando que compêndio de Bluteau foi publicado mais de duzentos anos após a escrita da Carta. Começaremos com a definição da palavra *moça*²⁷:

Moça. Mulher nos anos da adolescência. *Puella, Fem, Cit. Terencio diz Adolecens puella, & Fem.*

Coisa concernente a moças. Ao modo das moças. Como costumam as moças.

Moça donzela, de qualquer idade que seja, se ainda não tomou estado de casada. *Virgo*. Coisa concernente a moças donzelas. *Virgensis, Virgil, Virginalis (...)* (BLUTEAU, 1716: 522)

Seguimos agora para a definição das palavra *gentil* e *gentio*:

Gentil. Lindo. Diz-se de meninos, moças, damas, que tem delicadas feições. *Gentil* se deriva de *Gentilis*, que em Latim vale o mesmo que Nobre, Livre de toda escravidão, propriedades e prerrogativas de tudo, o que é Gentil, porque é a gentileza tão fidalga que enobrece tudo, tão isenta de servir, que a todos impera (...)

Gentio. Pagão. Que os antigos idólatras foram chamados (...)

Gentio. Gente baixa, popular (...)

²⁷ Realizamos a transcrição do trecho em grafia de acordo com as atuais normas ortográficas da Língua Portuguesa de modo a facilitar a compreensão. Os trechos em Latim foram mantidos.

Por fim, e mais extensa, a descrição da palavra *vergonha*:

Vergonha. Afeto que perturba a alma, e dá no rosto sinais dela, perturbação, originada do desprezo e infâmia, que resulta das más ações que se obram. Nesse mundo, o primeiro de todos os bens é a inocência, o segundo é a vergonha; quem uma vez a perdeu, já não tem coisa que o desvie dos princípios da iniquidade, porque sem vergonha perde o freio de todos os vícios. A vergonha é a guarda do decoro, e a mãe da honestidade. Ela não é propriamente virtude, mas é a cor e quase a Aurora do Sol da virtude. (...) A primeira paixão do mundo, depois do pecado, foi a vergonha, preâmbulo do arrependimento. (...) . A vergonha não só é de coisas mal feitas, mas também de defeitos naturais, como o ser disforme, ou de outras faltas, como de ser pobre, ou ignorante (...) (BLUTEAU, 1721: 439-440).

A palavra *moça*, dentre os sentidos descritos por Bluteau, diz respeito a mulher jovem ou que ainda não teve iniciação sexual, virgem. Acreditamos que este sentido é muito próximo com o empregado por Caminha e o atribuído em nossa leitura, posto que provavelmente estava se referindo a meninas e mulheres jovens que se aproximaram da expedição.

Para a palavra *gentil* encontramos uma polissemia nos sentidos atribuídos por Bluteau. No relato de Caminha, o navegante usa o plural *gentis*. Por este motivo, analisamos as palavras *gentil* e *gentio*, por não termos certeza sobre a referência correta do cronista. Ao passo que *gentil* poderia ser alguém bonito, com traços delicados, *gentio* se refere tanto a pagãos quanto a pessoas de estratos sociais populares. Portanto, podemos considerar que a ambiguidade na escrita de Caminha pode ter relação com ambos sentidos, tanto por admirar a beleza das nativas quanto por considerar que eram pagãs.

Observamos, por fim, que para Bluteau a palavra *vergonha* tem muitos significados. Em nenhum momento o padre atribui de forma explícita a palavra *vergonha* aos órgãos genitais. Porém podemos associar alguns de seus sentidos àqueles usados por Caminha ao

se referir ao corpo das mulheres nativas. Há sentidos pejorativos para a *vergonha* descrita por Bluteau enquanto resultado de más ações, desprezível, mas também ela é considerada em seu aspecto favorável enquanto “mãe da honestidade”.

Nos chama atenção a oposição que o padre faz entre inocência e vergonha na passagem: “Nesse mundo, o primeiro de todos os bens é a inocência, o segundo é a vergonha (...)” (BLUTEAU, 1721: 439). Nas expressões de Caminha, a *inocência* caminha ao lado da *vergonha*, posto que aquelas mulheres, de tão *inocentes*, *boas selvagens*, não teriam, frente ao branco, preocupações em esconder as partes do corpo que causaram em Caminha tanto estranhamento e deslumbre.

Notamos que para Bluteau, a *vergonha* era característica necessária para a manutenção do decoro e do controle dos vícios (BLUTEAU, 1721: 439). Tal característica era ausente na tripulação que *achou* aquela porção de terra, posto que não tinham *vergonha alguma* em olhar as *vergonhas* das moças *gentis* – e talvez estivessem olhando sem decoro justamente devido à *gentilidade* das mulheres ali presentes.

A *vergonha* enquanto *defeito natural* ligado a características físicas também foi um significado atribuído por Bluteau à palavra. De maneira semelhante, Caminha se refere às *vergonhas* de mulheres autóctones e brancas, em remissão indireta porém dedutível aos órgãos genitais. Tal associação, em vez do *defeito* da *vergonha* pontuado por Bluteau, seria uma qualidade para se ter, passível de inveja daquelas que não teriam *vergonha* semelhante.

Caminha, nos trechos apresentados, trabalha com ao menos duas suposições e dois lugares de fala distintos do seu. Primeiro, supõe que as mulheres nativas que descreveu não tinham pudores em exhibir suas partes genitais – a *vergonha graciosa*. Já o segundo local de fala ocupado por ele corresponde às mulheres de sua terra natal, com a suposta inveja que

as autóctones da América Portuguesa causariam justamente pela conformação de suas partes íntimas. Podemos perceber que a ocupação dos lugares de fala, bem como o enaltecimento da genitália feminina feitos por Caminha, correspondem a um autoproclamado domínio, ou *poder* simbólico (BOURDIEU, 2007) sobre a Linguagem, esta escrita no masculino e falando pelas mulheres em questão, sem escutá-las, tornando oficial e canônico discursos sobre experiências que ele não possuiu: uma experiência corporal – ter e exhibir a *vergonha* enquanto órgão do corpo – e psicológica – sentir a vergonha por não ter igual conformação corpórea.²⁸

Caminha se utilizou da palavra inocência quando se remete às *vergonhas* daquelas mulheres que observou. E realmente aparenta que a *vergonha* simbolizada pela falta de pudor em esconder as partes íntimas no cotidiano estava presente nos olhos do navegador. Se a vergonha, em seus múltiplos significados, esteve presente em algum momento na mente daquelas nativas neste primeiro contato, já não podemos saber. Porém certamente, as alteridades com relação ao corpo, suas manifestações e performatividade eram distintas dos dos brancos invasores, posto que, em vez de se esconderem, interagiram e estabeleceram relações. Sobre essas mulheres não temos maiores informações, nem sequer nomes, mas a

²⁸ A esse respeito nos remetemos ao conceito de poder simbólico desenvolvido por Pierre Bourdieu em muitos de seus escritos. Aqui, nos parece que a seguinte citação em *Meditações Pascalianas* é adequada para a análise da Carta de Caminha: “Contudo, constatar que o poder simbólico só pode operar enquanto as condições de sua eficiência estiverem inscritas nas próprias estruturas que ele pretende conservar ou transformar, não significa lhe recusar qualquer independência em relação a tais estruturas: trazendo experiências difusas à existência plena da “publicação” como oficialização, esse poder de expressão, de manifestação, intervém nesse lugar incerto da existência social em que a prática se converte em signos, símbolos, discursos, e introduz certa margem de liberdade entre as oportunidades objetivas, ou as disposições implícitas que lhes são tacitamente ajustadas, e as aspirações explícitas, as representações, as manifestações. [...] É sobre tal margem de liberdade que se escora a autonomia das lutas a respeito do sentido do mundo social, de sua significação e de sua orientação, de seu dever, de seu futuro, um dos maiores móveis das lutas simbólicas: a crença que este ou aquele futuro, desejado ou temido, é possível, provável ou inevitável, pode, em certas conjunturas, mobilizar em torno dela todo um grupo, e contribuir, pois, para favorecer ou impedir o advento desse futuro” (BOURDIEU, 2007: 287-288)

assimetria cultural e o etnocentrismo de Caminha parecem evidentes: onde ele enxergou *vergonha* nos múltiplos sentidos de órgão genital, conotação sexual e pudor, existia a convenção social da nudez cotidiana da população autóctone.

Seria essa prepotência sobre a performance e a sensibilidade do corpo feminino – indígena ou reinol – reflexo de uma mentalidade misógina Ibérica renascentista a qual considerava os corpos femininos como submissos ao crivo do homem dominante em questão? Boxer nos auxilia com uma reflexão interessante sobre as diferentes concepções de corpo, sexo e sexualidade que os Ibéricos tinham com relação a alguns povos ameríndios:

A exaltação da mulher casta e virginal, faceta comum mas não invariável do culto da Virgem Maria, constituiu, por vezes, um obstáculo à conversão sincera e completa de povos para os quais aquelas virtudes são menos importantes. A este respeito, o Padre José de Acosta, S.J., critica violentamente os ameríndios, na sua descrição do Novo Mundo e suas gentes que, publicada pela primeira vez em Sevilha, em 1590, logo se tornou um *best-seller* em várias línguas. “Enquanto todos os outros povos consideram a virgindade digna de grande e quase divina veneração, estas bestas acham-na sumamente desprezível e ignominiosa”. (BOXER, 1977: 135)

Portanto, a perspectiva católica sobre o corpo das mulheres e a sexualidade, repleta de tabus que iriam se acirrar cada vez mais em decorrência da Contra Reforma e do Concílio de Trento, passa a se tornar uma corporalidade coletiva, feminina (VAINFAS, 1989: 7-8; SOUZA, 1993: 23; CARVALHO JÚNIOR, 2015: 260-261).

Os valores atribuídos às mulheres e ao feminino flutuavam entre o pudor e o perigo, a inocência e a culpa (DELUMEAU, 1989: 325; MYSCOFSKI, 2013: 30-32). Porém a etnicidade das mulheres nativas conferia a elas características de uma *bestialidade humana*,

as quais não seriam atribuídas às mulheres portuguesas no período inicial da colonização. Cabe recordar que a construção de representações em torno da selvageria e barbárie dos índios, nos momentos iniciais da colonização, eram argumentos para que os colonos os escravizassem (RAMINELLI, 1994: 16).

As descrições contidas na Carta de Caminha, como vimos, serviram para fundamentar representações a respeito do que viria ser o Brasil desde sua escrita até a contemporaneidade. Os impactos de suas primeiras impressões nesta escrita híbrida se tornaram um cânone representacional na história, literatura, artes e imaginário relacionado às construções identitárias do Brasil (RIBEIRO, 2004; NEJAR, 2007). Seu poder enquanto escrivão de uma expedição que teve como objetivo o expansionismo mercantil, territorial e religioso ibérico constitui um *saber poder* para o desenvolvimento de *bio políticas* que seriam colocadas em prática sobre a população autóctone enquanto *corpo social* nos projetos e iniciativas coloniais (FOUCAULT, 2005: 80).

2.3.: Uma visão colonizadora: Gabriel Soares de Souza

Os relatos e descrições coloniais faziam parte das rotinas administrativas, e no período inicial da colonização tinham múltiplas funções. As escritas continham observações descritivas e muitas vezes minuciosas, as quais se referiam a diversos temas, como a divulgação dos primeiros contatos, o reconhecimento de recursos e possibilidades para a exploração da terra, o controle de atividades econômicas e inventário de recursos humanos para trabalho escravizado ou compulsório, entre outros. Tais escritos também atuavam

como uma espécie de publicidade do Novo Mundo para os olhos Ocidentais, com a criação de representações que também serviriam como argumento para investimentos da Coroa nas iniciativas de incursão e povoamento do território. Estes aspectos, em linhas gerais, perfizeram os escritos coloniais ao longo do século XVI, os quais foram produzidos em diferentes momentos e apresentavam características diversas:

Como sugerem Fleishmann, Assunção e Ziebell-Wendt (1991), Thevet, Léry e Staden escreveram na segunda fase da história brasileira do século XVI (1550-1579), quando a implantação da economia de *plantation* leva à fundamental mudança das relações entre europeus e Tupi – do escambo para a escravidão - e se agrava o conflito entre portugueses e franceses, bem como entre os grupos tupi e seus aliados (POMPA, 2003: 39).

Nesta seção, analisaremos escritos de Gabriel Soares de Souza, o qual de acordo com Pompa, escreveu em um terceiro período de escrita, entre 1570 e 1600. Neste período, os Tupi da costa litorânea tinham sofrido altíssimas mortalidades pelas epidemias e guerras, e os sobreviventes já estavam alocados nos aldeamentos jesuíticos (POMPA, 2003: 39).

Gabriel Soares de Souza era português, senhor de engenho e sertanista, tendo se estabelecido na América Portuguesa próximo a Jaguaripe, no sul do Recôncavo. Sua data de nascimento é desconhecida, assim como a data exata de sua morte, e seu testamento foi redigido em 1584 (FAUSTO, 2011).

Escreveu seus relatos descritivos para apresentar à Coroa ibérica em 1587 com a finalidade de obter apoio para explorar minas de prata nos interiores do território. O primeiro, *Roteiro Geral, com largas informações de toda costa do Brasil Memorial e o segundo Declaração das Grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem*. Já o terceiro, publicado em 1940 por Serafim Leite com o título

Capítulos de Gabriel Soares de Souza contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, fazia uma crítica à suposta ganância dos jesuítas e, principalmente, à sua intervenção no manejo da mão de obra indígena.

Os interesses desse senhor de engenho, giravam em torno do açúcar, da mineração e da escravização de nativos, o que o levou a estabelecer longa relação com os indígenas. Seus registros foram escritos com base no informantes de língua Tupi, com os quais mantinha contato (MONTEIRO, 2001: 14-18).

Apresentaremos uma análise sobre as mulheres indígenas que são citadas em dois manuscritos do autor, *Roteiro Geral com largas informações de toda a Costa do Brasil e Memorial e Declaração das Grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem*. Ambos foram editados como *Tratado Descritivo do Brasil* por Francisco Adolpho de Varnhagen, publicados pela primeira vez em 1851. Utilizaremos esta primeira edição enquanto fonte para nossa análise.

Destacamos um trecho do capítulo *Em que se declara o modo e linguagem dos Tupinambás*, no qual Souza se refere logo no início às mulheres Tupinambá:

Tem muita graça quando falam, mormente as mulheres: são mui compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosas no seu orar; mas falta-lhe três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muita para se notar: porque se não tem F, é porque não tem fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia tem fé em Deus Nosso Senhor, nem tem verdade nem lealdade a nenhuma pessoa, que lhe faça bem. E se não tem L em sua pronúnciação, é porque não tem lei nenhuma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz a lei a seu modo, e ao som de sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem; nem tem lei uns com os outros. E se não tem esta letra R na sua pronúnciação, é porque não tem rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som de sua vontade: para dizerem Francisco dizem Paucico, e para dizerem Lourenço dizem

Rourenço, para dizerem Rodrigo dizem Rodigo; e por este modo pronunciam todos os vocábulos em que entram estas três letras (Souza, 1851 [1587]: 309–311).

Este parágrafo, já bastante explorado pela historiografia brasileira, se inicia de forma aparentemente simpática, pois Souza evidencia a *graça* e o a fluência da fala das mulheres Tupinambá.

Dentre os extensos significados que Bluteau atribui nas seis páginas que dedica à palavra *graça* em seu vocabulário setecentista da língua portuguesa, vejamos o sentido possivelmente mais próximo daquele empregado por Souza:

Graça. Segundo a doutrina teológica é um dom divino, gratuitamente dado à criatura intelectual. *Graça increada*. É o próprio Deus que se dá, gratuita e liberalmente, sem obrigação, nem necessidade alguma ao Anjo, ou ao homem, e a eterna benevolência divina às ditas criaturas (...)

Divide-se a Graça criada em natural e sobrenatural. *Graça natural* é um dom divino natural, gratuitamente dado à criatura intelectual. Chama-se natural esse dom, porque não é superior, mas conforme à natureza, como corpo e alma, com suas potências, faculdades, operações, hábitos e disposições, congênicas ou adquiridas (...)

Graça. O estado da inocência, oposto ao pecado mortal. Foi Adão criado em graça (...)

Graça. Benevolência, valimento (...)

Graça nas feições do rosto, no ar do corpo. *Venustas, dignitas* (...)

Graça no falar. *Sermonis lepor, ou lepos. Sermonis gratia* (...). Ter um orador graça nas palavras (...)

A graça de uma língua. *Sermonis, ou dicendi venustas. Lepor oris*. A graça da língua latina. *Dulces Latini leporis facetie, aram*. Ao seu discurso dá a ele toda a graça que pode. (BLUTEAU, 1713: 107-112)

No tocante à *graça* que se refere Souza, o caráter pitoresco do modo de falar das nativas é evidenciado a princípio, para logo ceder lugar ao etnocentrismo do senhor de engenho.

A oposição dos significados da palavra *graça* empregada por Souza com aquela atribuída por Bluteau é evidente, pois para este último a *graça no falar* e a *graça de uma*

língua são valorizadas. Já para Souza, a *graça* estaria na diferença da dicção das palavras do idioma português pelas nativas, uma distinção pejorativa, pois engendra uma série de juízos de valor nos quais o senhor de engenho categoricamente desqualifica aspectos sociais e culturais dos nativos.

Souza expõe algumas impressões da vida cotidiana dos Tupinambá e a presença dessas mulheres é evidenciada em diversos momentos. Sobre as relações de matrimônio, afetivas e sexuais, o capítulo *Que trata da maneira dos casamentos dos Tupinambás e seus amores* é bastante ilustrativo:

A mulher verdadeira dos Tupinambás é a primeira que o homem teve e conversa, e não tem em seus casamentos outra cerimônia mais que dar o pai a filha a seu genro, e como tem ajuntamento natural, ficam casados: e os índios principais tem mais de uma mulher, e o que mais mulheres tem, se tem por mais honrado e estimado; mas elas dão todas a obediência à mais antiga, e todas a servem, a qual tem armada sua rede junto da do marido, e entre uma e outra tem sempre fogo aceso; e as outras mulheres tem as suas redes, em que dormem, mais afastadas, e fogo entre cada duas redes; e quando o marido se quer ajuntar com qualquer delas, vai se lançar com ela na rede, onde se detém só aquele espaço deste contentamento, e torna-se para o seu lugar; e sempre há entre estas mulheres ciúmes, mormente a mulher primeira; porque pela maior parte são mais velhas que as outras, e de menos gentileza, o qual ajuntamento é público diante de todos (Souza, 1851 [1587] : 311)

A partir do trecho acima, é possível identificar os privilégios da primeira esposa, bem como o caráter da gerontocracia feminina nas relações com as outras esposas na poligamia do casamento, como já discutimos na seção 1.3. Porém, um ponto distinto que podemos levantar na análise desta fonte é com relação ao *ciúme*. Souza caracteriza o ciúme enquanto um sentimento feminino, sobretudo desprendido da esposa mais antiga sobre as

demais. Ao recorrermos a Bluteau, nos parece que os significados da palavra *ciúme* são diferem tanto de sentido ao longo do tempo:

Ciúme. Paixão, com que se confunde o ódio com o amor, e o medo com a desesperação, originada com a suspeita que o marido ou a mulher tem da falta da fidelidade de um ou de outro. Deriva-se Ciúme de Cio, porque os animais quando estão no Cio, são ciosos; donde se argue, que os Ciúmes são afetos mais próprios dos animais, que de homens de boa razão (...) (BLUTEAU, 1712: 332).

Sendo assim, o ciúme é para o cronista uma característica mais comum das primeiras esposas, as quais são mulheres mais velhas. Entre os Tupinambá, como vimos ao longo do Capítulo 1, as mulheres mais velhas, na qualidade de *Uainuy*, possuíam privilégios gerontocráticos para o acesso a seus maridos com relação às outras esposas mais jovens, e podemos inferir que nas relações do matrimônio poligâmico, as mulheres mais velhas detinham uma posição privilegiada. Será que para uma *Uainuy* o ciúme teria o mesmo significado e peso do que para Souza? Acreditamos que não. O significado que Souza atribui ao ciúme parte de sua própria compreensão acerca do comportamento das mulheres, pois é ele quem identifica este sentimento em suas relações, não elas. A transposição interétnica dos sentidos das palavras na construção das representações passa pelo etnocentrismo do cronista, o qual descreve as relações dos nativos de acordo com os seus próprios referenciais, sem a busca da compreensão dos significados de palavras e sentimentos pela perspectiva das autóctones. A partir do relato de Souza é possível perceber que a esposa mais velha tinha preferência na acomodação de sua rede próxima à do esposo. Também é possível observar que as esposas mais velhas tinham relações sexuais de forma

pública, visível aos demais moradores da habitação. Além do mais, o cronista relata um trâmite que coloca em questionamento este *ciúme* por ele atribuído à primeira esposa:

E as que querem bem aos maridos, pelos contentarem, buscam-lhe moças com que eles se desenfadem, as quais lhe levam a rede onde dormem, onde lhe pedem muito que se queira deitar com os maridos, e as peitam para isso; coisa que não faz nenhuma nação de gente, senão eles bárbaros (Souza, 1851 [1587]: 316)

As evidências que podemos alcançar a partir da perspectiva do cronista nos demonstram que as relações matrimoniais não monogâmicas engendraram relações de poder e hierarquias entre as mulheres de uma maneira complexa, para além de dicotomias pautadas nos modelos de monogamia do casamento católico – modelos estes que, como vemos a partir das incidências de concubinato e bastardia nas fontes, não eram rígidos nem em contexto europeu. A sexualidade da mulher Tupinambá mais velha, possivelmente inserida na categoria etária de Uainuy, é observada com ênfase por Souza no capítulo *Que trata da luxúria destes bárbaros*:

São os Tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade tem em conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, grangeam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles são sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes tem respeito às irmãs e tias, porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas tem muitas, como já fica dito, pelo que morrem muitos esfalfados (SOUZA, 1851 [1587]: 315)

Mais uma vez, observamos que a perspectiva do cronista é de que as mulheres mais velhas recorriam aos homens mais jovens, ou até meninos, por desprestígio diante dos homens de

idades equivalentes às suas. Porém, é possível questionar tal perspectiva com o deslocamento dos locais de fala. Se para Souza uma mulher mais velha não despertava desejo por parte de uma certa categoria de homens, por que não poderia partir delas próprias a procura por homens mais jovens, que estariam disponíveis às suas demandas? Consideramos que nossa suposição é mais plausível, sobretudo considerando o caráter gerontocrático, o *status* e privilégios que as mulheres mais velhas, na categoria de *Uainuy*, possuíam entre os Tupinambá.

Vejamos as impressões de Souza presentes no capítulo *Que trata das saudades dos Tupinambás, e como choram e cantam*:

Costumam os Tupinambás que vindo qualquer deles de fora, em entrando pela porta, se vai logo deitar na sua rede, ao qual se vai logo uma velha ou velhas, e põem-se em cócoras diante dele a chorá-lo em altas vozes; o qual pranto lhe dizem as saudades, que dele tinham, com sua ausência, os trabalhos que uns e outros passaram; a que os machos lhe respondem chorando em altas vozes, e sem pronunciarem nada, até que se enfadam, e mandam as velhas que se calem, ao que estas obedecem; e se o chorado vem de longe, e o vem chorar desta maneira todas as fêmeas mulheres daquela casa, e as parentas, que vivem nas outras, e como acabam de chorar, lhe dão as boas vindas, e trazem-lhe de comer, em um alguidar, peixe, carne e farinha, tudo junto posto no chão, o que ele assim deitado come; e como acaba de comer lhe vem dar as boas vindas todos os da aldeia um a um, e lhe perguntam como lhe foi pelas partes onde andou; e quando algum principal vem de fora, ainda que seja da sua roça, o vem chorar todas as mulheres de sua casa, uma a uma ou duas em duas, e lhe trazem presentes para comer, fazendo-lhe as cerimônias acima ditas. Quando morre algum índio, a mulher, mãe e parentas, o choram com um tom muito lastimoso, o que fazem muitos dias; o qual choro dizem muitas lástimas e magoam a quem as entende bem; *mas os machos não choram*, nem se costuma entre eles chorar por ninguém que lhes morra (SOUZA, 1851 [1587]: 323-324. Grifos nossos).

O trecho acima demonstra a centralidade da figura das mulheres. Os cantos de saudade ou de lamento por alguém que estava longe ou se foi definitivamente com a morte são descritos com riqueza de detalhes que remetem a uma análise etnográfica. Notamos que Souza evidencia a iniciativa das mulheres, sobretudo das que por ele são consideradas velhas, em recepcionar quem chegou, ou então se manifestar diante da morte de um ente querido. Novamente, questionamos as categorias etárias atribuídas pelo cronista às mulheres. Como observamos ao longo do Capítulo 1 e no Quadro 1, as classificações de *Kugnam*, mulheres de 24 a 40 anos e *Uainuy*, mulheres a partir de 40 anos, eram atribuídas a mulheres bastante atuantes nas atividades entre os Tupinambá, desde as tarefas econômicas até as funções rituais. Desse modo, podemos inferir que o acolhimento ou a despedida com a *saudação lacrimosa* era uma atividade importante e com notas rituais naquela sociedade, o que nos demonstra que as mulheres *velhas* detinham saberes-poderes essenciais para a manutenção dos modos de vida de seu grupo. A importância do papel ritual das mulheres mais velhas Tupinambá foi negligenciado por Souza, como já demonstrado por Florestan Fernandes (1963) e Azevedo Fernandes (2003).

Por fim, Souza faz uma breve referência às mulheres autóctones guerreiras, sobre as quais não oferece maiores informações quanto à localização geográfica e etnicidade, remetendo ao mito das Amazonas:

A peleja dos Ubirajaras é a mais notável do mundo, como fica dito, porque a fazem com uns paus tostados muito agudos, de comprimento de três palmos, pouco mais ou menos cada um, e são agudos de ambas as pontas, com os quais atiram a seus contrários como com punhais; e são tão certos com eles que não erram tiro, com o que tem grande chegada; e desta maneira matam também a caça, que, se lhe espera o tiro, não lhe escapa, os quais com estas armas se defendem de seus contrários tão valorosamente

como seus vizinhos com arcos e flechas; e quando vão à guerra, leva cada um seu feixe destes paus com que peleja, e com estas armas são muito temidos dos Amoipiras, com os quais tem sempre guerra por uma banda, e pela outra com umas *mulheres, que dizem ter só uma teta, que pelejam com arco e flecha, e se governam e regem sem maridos, como se diz das Amazonas; dos quais não podemos alcançar mais informações, nem da vida nem dos costumes destas mulheres* (Souza, 1851[1587]: 348. Grifos nossos).

Para compreendermos melhor a remissão às Amazonas, vejamos a etimologia da palavra de acordo com o vocabulário de Bluteau:

Amazona. É o nome de certas mulheres belicosas, assim chamadas do A grego privativo, e de Mazos, que vale o mesmo que Mama, porque cortavam a mama direita para melhor apertar a corda do arco e despendem mais força a esta, ou (como advertiu Hipócrates) para que se fizesse o braço direito mais robusto com o alimento, que havia de sustentar a teta cortada. De maneira que ficavam as Amazonas só com a mama esquerda para darem leite às filhas que criavam (...)

Rio das Amazonas. Francisco Orelhano, tenente general de Gonzalo Pizarro, correndo este rio no ano de 1540 para descobrir toda a sua extensão lhe deu o seu nome, e lhe chamou Orelhana; mas depois de alguns dias de navegação, ouvindo dizer a um gentio chamado Aparia, que às margens desse rio eram habitadas de mulheres belicosas e formidáveis aos povos confinantes, e depois de chegar a certa paragem, vendo ele mesmo com seus próprios olhos muita gente armada, em que andavam mulheres misturadas com os homens não só guerreando e pelejando, mas que parecia de longe, governando e mandando o exército, imaginou ter achado as verdadeiras Amazonas, e na Europa se publicou e lhe ficou ao Rio o nome. No primeiro livro das Notícias do Brasil, pag. 38, o P. Simão de Vasconcelos descreve estas mulheres com circunstâncias semelhantes às antigas Amazonas da Scynthia e Lybia; Porém Francisco de Brito Freyre as tem por fabulosas, na margem da pag. 21 de sua História da Guerra Brasílica, e no mesmo lugar refuta as monstruosidades que se contou alguns vizinhos desse Rio (...) (BLUTEAU, 1712: 322-323).

No longo verbete, Bluteau nos mostra a origem da palavra Amazona, que seria *sem mama*.

Em seguida, o padre traça um breve histórico sobre o mito da sociedade composta por mulheres guerreiras desde a Antiguidade Clássica até o contexto da invasão americana.

Como podemos observar a partir do trecho acima, Francisco Orellana ao explorar o rio ao

norte do continente sul americano teria se deparado com este grupo de mulheres autóctones que se auto governavam. O imaginário de Orellana, que fazia esta expedição na década de 1540, muito provavelmente estava habitado pela publicação das então recentes representações de frei Gaspar de Carvajal, *Relación del Nuevo Descubrimiento del Famoso Rio Grande de las Amazonas*, publicado em 1541. O registro de Carvajal foi escrito com base em sua expedição ao norte da porção espanhola da América, e relatava a cidade de pedra na qual somente habitavam mulheres guerreiras (LANGER, 2004: 60). A alusão ao mito das Amazonas por Carvajal e Orellana, antes da remissão aos mitos da Antiguidade Clássica ou da visão de grupos exclusivos de mulheres na América colonial, tem com origem, de acordo com Luis Mott, à sociedade de sacerdotisas que viviam nos templos dedicados à devoção do Sol em Cuzco, conhecidas como Virgens do Sol (MOTT, 1992: 19-20).

No que diz respeito à descrição de Souza, é possível compreender que a remissão às Amazonas não era algo inédito em seu contexto, posto que Orellana e Carvajal publicaram suas impressões ainda na década de 1540. Ainda é possível verificar nas representações do senhor de engenho a fidelidade à descrição mítica das mulheres com apenas uma mama. Os etnônimos de grupos guerreiros apresentados, como Ubirajara e Amoipiras, não surgem para a denominação deste suposto grupo de mulheres guerreiras. A dúvida que povoava o imaginário do cronista ainda povoa e alimenta imaginários e mitos a respeito de mulheres que não deixaram muitos registros sobre suas existências.

Souza nos deixa perceber que as mulheres Tupinambá por ele observadas ocupavam e transitavam por distintos lugares sociais. Contudo, nos deparamos com relações de

prestígio ainda em torno dos homens. Sua perspectiva androcêntrica, transposta em suas crônicas, nos fornece um referencial de poder das mulheres subordinado à proximidade e acesso aos homens. Porém, através das entrelinhas de seus registros, podemos identificar algumas agências e, ao deslocar perspectivas de análise, questionar estereótipos construídos a partir de perspectivas misóginas e etnocêntricas, típicas de sua posição enquanto colonizador ibérico.

A escrita de Souza era administrativa, com feições de relatório e, em alguns momentos, alcançava um teor etnográfico. Porém, ele era um senhor de engenho, e a preocupação de sua escrita consistia mais na argumentação e justificativa à Coroa para a expansão dos domínios coloniais do que em um estilo literário para atrair mentes e corações. Tal tarefa foi melhor desempenhada pelos representantes da fé, como os jesuítas.

2.4.: As mulheres autóctones sob o olhar de Anchieta

Original de Tenerife, nas Ilhas Canárias, José de Anchieta nasceu em 1534 e faleceu na então Capitania do Espírito Santo em 1597. Provavelmente teve uma educação dominicana até ingressar no Colégio de Artes de Coimbra aos 14 anos, onde aprendeu filologia e literatura de acordo com perspectivas renascentistas. Ingressou na Companhia de Jesus aos 17 anos de idade e foi enviado ao Brasil recém noviciado, na segunda expedição dos jesuítas para a colônia em conjunto com a esquadra de Duarte da Costa (segundo governador-geral), ocorrida em 1553. Fundou o colégio da aldeia de Piratininga, atual São Paulo, em 1554, onde atuou como professor (MOUTINHO: 1999: 13)

Anchieta foi representado por seu primeiro biógrafo, Quirício Caxa, como alguém que teve uma vida dedicada à missão, aos moldes das hagiografias para construir uma consciência coletiva dos jesuítas no Brasil enquanto dotados de uma santidade missionária. Episódios como a intervenção de Anchieta nos conflitos entre portugueses e franceses na Guanabara em 1560 ou sua participação nas negociações de paz entre os Tamoio, durante as quais ficou refém em 1563 foram apagados deste primeiro registro (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006: 499).

Praticante dos votos de pobreza, a devoção profunda do jesuíta, bem como a sua castidade fervorosa com base na devoção à Virgem Maria, conferiram-lhe santidade em um contexto no qual o trabalho missionário era totalmente suscetível a *tentações* econômicas e carnavais, sobretudo considerando que a paz entre portugueses e os povos aliados era selada a partir do matrimônio. Desse modo, Anchieta representava a síntese das virtudes cristãs como modelos ideais para os missionários que viviam nas aldeias, como a pureza, a humildade e a pobreza, valores necessários para a difícil conversão dos indígenas no território (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006: 501-505)

Sua produção literária foi formada por cartas, sermões, poesias, peças teatrais e uma gramática da língua tupi. Contudo, as cartas detinham uma função particular entre os jesuítas. A escrita epistolar era, de acordo com Charlotte de Castelnau-L'estoile, a comunicação jesuítica por excelência, o *modo de fazer* característico. As cartas constituíam o suporte para a construção do *saber poder* da instituição enquanto parte da empresa colonizadora e da afirmação da identidade dos jesuítas quando inseridos em contexto de isolamento, ligando os membros dispersos do grupo e formando redes de comunicação e conduta:

A correspondência desempenhava um papel maior na difusão do “modo de fazer” jesuíta, fundamento de sua identidade. Um dos objetivos da troca de cartas, segundo as *Constituições*, era o de fazer “frequentemente saber a uns o que se tornaram os outros, e conhecer as ‘notícias’ e as ‘informações’ que provêm das diversas regiões”. Essas cartas permitiam também aos jesuítas isolados tomar consciência da especificidade do grupo e reafirmar, por meio da escrita ou da leitura das cartas, seu pertencimento à Companhia, “esse corpo disperso sem claustro material nem espiritual” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 73)

Sendo assim, a difusão da construção de condutas e significados entre os jesuítas se dava mediante a circulação das cartas, de modo a divulgar os exemplos de como atuar, bem como construir interações com base nesses exemplos, os quais deveriam conter mensagens espiritualmente edificantes e consoladoras para reforçar a identidade do grupo (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 74). A pena, a tinta e discursos de Anchieta, assim como dos demais jesuítas, faziam parte de uma comunicação institucionalizada e criteriosamente regulamentada, de modo a exercer algum controle sobre as práticas locais. Os diferentes níveis de confidencialidade dos relatórios demonstram as diferentes dimensões de informações e controle de acordo com o tipo de correspondência, e mostram que as relações de poder na Ordem Jesuíta passavam pela escrita (MOREAU, 2003: 45-85; CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 75-76).

De acordo com Monteiro (1994), a região de Piratininga contou com uma ocupação europeia maciça a partir de 1553, momento de expansão para os *sertões* e da identificação dos índios enquanto uma fonte de riquezas. Na sequência desta expansão para o planalto a partir das trilhas usadas pelos Tupiniquim, Nóbrega e seu grupo de treze religiosos da Companhia de Jesus subiram a serra do Mar e, em 1554, fundaram o Colégio de São Paulo de Piratininga (MONTEIRO, 1994: 37-38). A ação missionária jesuítica tinha como ênfase

a evangelização de meninos e homens por julgarem que eles eram os membros dominantes das famílias. Contudo, nos aldeamentos, muitas índias e mamelucas convertidas ao cristianismo se formaram como pregadoras e catequistas junto a seus pares nativos, se tornando fervorosas devotas. Porém, apesar de existirem índias que se converteram e serviram aos ditames da Fé católica, a maior ênfase no período inicial dos registros jesuíticos foi destinada aos perigos representados pelas índias à moral cristã, fator evidente nas primeiras cartas e relatórios de Nóbrega ainda em sua chegada no ano de 1549, quando solicitou que a Coroa lusitana enviasse roupas para cobrir a nudez dos corpos das índias (MYSCOFSKI, 2013: 32-33). É nesse contexto, Anchieta começa a escrever suas primeiras produções epistolares.

Sob o título de *Cartas, orações, fragmentos históricos e sermões* de José de Anchieta, estão reunidos escritos que datam de 1554 a 1594 e foram publicados em 1933 com edição de Capistrano de Abreu. Esta edição nos servirá de amostra documental para analisar quais representações das mulheres de origem indígena foram registradas pelo Jesuíta.

As representações acerca de mulheres de origem indígena nas fontes selecionadas de Anchieta se manifestam em distintas esferas. Vejamos a seguinte passagem contida na *Carta de Piratininga de 1554*:

Mandou-se agora o irmão Pero Corrêa com dois outros irmãos a umas povoações de índios que estão situadas perto do mar, a pregar entre eles a palavra de Deus, e se puder, a manifestá-la em certos povos, a que apelidam Ibirajáras, os quais cremos que se avantajam a todos estes, não só no uso da razão, como na inteligência e na brandura de costumes. Obedecem todos estes a um único senhor, têm grande horror á carne humana, vivem satisfeitos com uma só mulher, e resguardam cuidadosamente as filhas virgens (o que outros não curam) e a ninguém, senão ao próprio marido, as

entregam. Se a mulher cai em adultério, o marido mata-a; se porém esta, evadindo-se das mãos do marido, foge para casa do principal, é recebida benignamente e conservada por este, até que se abrande a cólera do marido e ele se aplaque. (ANCHIETA, 1933 [1554]: 48)

O fragmento descreve aspectos da organização social de um grupo localizado próximo à costa litorânea, referidos como *Ibirajáras*. Provavelmente se tratava realmente de um apelido local do grupo, posto que no litoral do sudeste da América Portuguesa que Anchieta circulava à época, os povos que estavam em contato eram os Tupiniquim, enquanto mais ao interior povoavam os Carijó (MONTEIRO, 1994: 37-38). Se a grafia de *Ibirajáras* for correspondente a Ubirajaras, o significado da palavra corresponde a *senhor dos paus*, com remissão a etnônimo ou denominação de grupo realizada por Souza a respeito de grupos provavelmente não pertencentes ao tronco etno-linguístico Tupi situados na Bahia (Souza *apud* NAVARRO, 2015: 605)²⁹.

Como aspectos sociais, Anchieta destaca que não se tratava um grupo que praticava a antropofagia, e detalha aspectos a respeito da sexualidade. O jesuíta destaca a monogamia com relação ao matrimônio "*vivem satisfeitos com uma só mulher*". A respeito das práticas sexuais, Anchieta valoriza a reserva da virgindade das mulheres, protegidas pelo pai, com as relações sexuais permitidas apenas para o marido. Por fim, a respeito da infidelidade, o autor descreve a violência destinada à esposa adúltera, a qual poderia ser assassinada pelo marido, e acolhida pelo chefe em caso de fuga em busca de refúgio.

²⁹ O significado da palavra Ubirajara tem dois sentidos semelhantes, porém distintos. Eduardo de Almeida Navarro o caracteriza no Dicionário de Tupi Antigo como nome de homem, derivado de *ybyrá* + *îara*, que significa literalmente *os que portam paus* ou *senhores dos paus*. O linguista remete a uma passagem de Souza, na qual o cronista se refere a um grupo no sertão da Bahia que se chamavam *Ubirajaras* e *não se entendem na linguagem com nenhuma nação* (NAVARRO, 2015: 605).

Como podemos observar, as dinâmicas relativas a este grupo descrito pelo jesuíta são bastante distintas daquelas descritas por Gabriel Soares de Souza a respeito dos Tupinambá. Anchieta enfatiza práticas destinadas às mulheres que são valorizadas pelo catolicismo, como a castidade e a fidelidade no casamento, e exemplifica a possível punição ao adultério com a morte. Tais representações acerca da sexualidade, sobretudo das mulheres, seriam parte das edificações morais construídas a partir de uma escrita epistolar destinada a demonstrar que as alteridades nativas tinham valores comuns com os da cristandade europeia? A perspectiva de Anchieta, ao exaltar tais aspectos relacionados à sexualidade nos leva a crer que sim, no processo de *tradução* de práticas sociais era mais proveitoso à atividade missionária exaltar práticas que estivesse, de algum modo, mais próximas dos referenciais sociais da cristandade.

Vejamos um trecho da carta *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*³⁰:

Os Índios do Brasil parece que nunca tem ânimo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe fez injúria nisso, sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. E de ordinário tem paz com suas comborças, porque tanto as tem por mulheres de seus maridos como a si mesmas (ANCHIETA, 1933 [1846]: 448).

No fragmento acima, Anchieta faz algumas descrições a respeito da sexualidade de forma ampla entre os *índios do Brasil*, generalizando os regimes de práticas sexuais e de

³⁰ Esta carta não possui a data de produção descrita na fonte. Sua primeira publicação foi em 1846 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

contração de matrimônio de uma forma fluida, *sem obrigações* com relação ao casamento e à fidelidade. Tal aparente desprendimento à monogamia e fidelidade também pode ser observado no fragmento a seguir:

O mesmo fez Araguaçu, índio também principal e velho, que casou com uma sua escrava Tamoia, que havia muito pouco tomara em guerra, sem fazerem caso disso nem o tomarem por afronta outras duas mulheres que tinha, e filhos já homens, e uma filha já mulher casada. E se algumas mulheres mostram sentimento disso, é pelo amor carnal que eles tem e pela conversação de muito tempo, ou por eles serem principais; mas logo se lhe passa, porque ou se contentam com os filhos que tem, ou se casam com outros: e algumas há que dizem aos maridos que as deixem, que lhes bastam seus filhos, e que eles tomem outra qual quiserem. (ANCHIETA, 1933 [1846]: 448-449).

A partir do trecho, percebemos o casamento entre um *principal* e uma escrava *Tamoia*. Apesar deste relato não possuir a data exata de sua produção, é possível deduzir que se trata dos conflitos conhecidos como Guerra dos Tamoios, entre as décadas de 1540 e 1560, a qual envolveu diferentes povos do tronco etnolinguístico Tupi situados no litoral do sudeste, portugueses e franceses (MONTEIRO, 1994: 35). Com relação às práticas sexuais descritas, observamos que a perspectiva de Anchieta difere da de Gabriel Soares de Souza, sobretudo sobre a concepção de *ciúme*. Como já discutimos, enquanto para Souza o *ciúme* é um sentimento quase por excelência feminino, na descrição do jesuíta ele é quase ausente, e se manifesta estritamente no caráter *físico* das relações sexuais, ou *conversação*, palavra usada à época. A descrição a respeito das mulheres segue na carta:

E se a mulher acerta ser varonil ou virago, também elas deixam o marido, e toma outro, como me contaram que fez a principal mulher de Cunhãbeba, que era o principal mais estimado dos Tamoios que havia na comarca de Iperoig, do qual tinha já um filho e uma filha casadouras, e com tudo isso

deixou, por ele ter outras, ou pelo que quis, e se casou ou amancebou com outro: e outras fazem o mesmo sem sentimento dos maridos; e assim nunca vi, nem ouvi, que com sentimento de adultério algum índio matasse alguma de suas mulheres; quando muito espancam o adúltero, se podem, e ele tem paciência pelo que sabe que tem feito, salvo se é algum grande principal, e a mulher não tem pai ou irmãos valentes de que ele tenha medo: como me contaram de *Ambirem*, um grande principal do Rio de Janeiro, naturalmente cruelíssimo e carniceiro e grande amigo dos Franceses, o qual dalgumas vinte mulheres que tinha, por lhe fazer uma adultério, a mandou atar a um pau, e abrir com um machil pela barriga: e o adúltero, que era, um seu sobrinho, andou algum tempo ausentado dele, com medo de ser morto; mas isto bem parece que foi lição dos Franceses, os quais costumam dar semelhantes mortes, porque nunca Índio do Brasil tal fez, nem tal morte deu. O mesmo, e pior, e com maior facilidade fazem outros às mancebas; por onde parece não é o sentimento pelas terem por legítimas mulheres, senão haveria ciúmes, como fez *Tamandiba*, grande principal de Piratininga, que enforcou uma sua manceba, que era sua escrava tomada em guerra; e o outro Índio da aldeia de *Marranhaya* a outra sua manceba escrava da mesma maneira (se bem me lembra), quebrou a cabeça com uma foice, ou por elas andarem com outros, ou ao menos pelo suporem (ANCHIETA, 1933 [1846]: 449).

Podemos identificar no trecho dois aspectos descritivos. O primeiro corresponde à mulher *varonil* ou *virago* que troca de esposos. Vamos conferir o significado de *virago* a partir do vocabulário de Bluteau:

Virago. É nome latino, que vale o mesmo que mulher varonil, alentada, animosa. (...) No seu Dicionário Castelhana e Francês, traz Cesar Oudin esta palavra no mesmo sentido que o de cima no verso alegado, porque diz que Virago quer dizer A mulher que faz obras de homem (BLUTEAU, 1727: 303).

Portanto, a mulher *virago*, a qual teria características comportamentais mais belicosas e, por este motivo, ligadas ao masculino pelo termo *varonil*, era dotada por maior autonomia para o abandono de um esposo e escolha de outro, como podemos notar a partir do exemplo da esposa principal do chefe Cunhambebe. Apesar de não sabermos o nome

desta mulher *virago*, identificamos sua iniciativa e a possibilidade de outras mulheres *virago* em darem outros rumos a seu matrimônio.

O segundo ponto do trecho apresentado diz respeito às punições destinadas às mulheres adúlteras. É interessante observar que Anchieta descreve com detalhes a crueldade de *Ambirem*, *Tamandiba* e *Marranhaya* contra as mulheres que supunham ser adúlteras. A oposição entre estes principais e os anteriormente descritos pelo jesuíta é evidente, e o contraste se deve por serem oriundos de povos aliados aos franceses, inimigos dos portugueses. Desse modo, ao evocar as violências que tais homens destinam às mulheres, inferimos que Anchieta busca levar seus leitores à antipatia contra aqueles que estavam em conflitos com os portugueses e seus aliados nativos. Sendo assim, os *índios do Brasil* para o jesuíta são os grupos compostos pelos índios amigos, os quais não seriam cruéis e, por este motivo, não destinariam violência às mulheres mesmo quando fossem abandonados por elas. O caráter edificante da epístola jesuítica se torna, nesse trecho, evidente enquanto uma ferramenta argumentativa para formular representações favoráveis a respeito dos grupos autóctones aliados.

A *Informação sobre os casamentos dos índios do Brasil* continua com uma extensa definição conceitual a respeito dos termos *Agoaçã* e *Temirecô*. A classificação de *Agoaçã*, palavra de origem Tupi, era destinada a homens e mulheres que, em geral, eram adúlteros no cotidiano (GARCIA, 1933: 455). Vejamos o que descreveu Anchieta a respeito da classificação *Agoaçã*:

Agoaçã, que é nome comum a homem e mulher, significa barrigão ou manceba comum a qualquer homem ou mulher, ainda que não tivesse com ele ou com ela mais que um só congresso; e com as tais andam às escondidas (como se faz em todo mundo), e por isso

ao tal ato chamam também *mandaró sc. furtum*; e se algum filho hão desta maneira chamam-lhe filho de meu barregão ou de minha manceba, ou *mandaró á guera sc. furtum meum*. E isto tem por mal, e assim respondem todos quando se examinam para o batismo (ANCHIETA, 1933 [1846]: 450).

Sobre a palavra *Agoaçã*, ao que parece pela descrição do jesuíta, era uma situação social conhecida amplamente. As alteridades para a classificação de *Agoaçã* foram aproximadas, pois Anchieta enfatiza que esta prática de relações sexuais ilegítimas era feira de forma escondida “como em todo mundo”. Sobre este aspecto, podemos associar a *barregã* ou *barregão* às práticas de *barraganía*, as quais, como discutimos no capítulo anterior, encarnavam o amálgama das relações sexuais, familiares e de trabalho tanto na Península Ibérica quanto em contexto colonial (GARCIA, 2015). O exercício de alteridade realizado pelo jesuíta neste trecho teria qual fundamento? Inferimos que ao aproximar estas práticas aos referenciais ocidentais, Anchieta procurou sensibilizar o interlocutor de sua carta para as características inerentes à humanidade como um todo, pois as tentações e o pecado seriam inerente aos cristãos – ou àqueles potenciais candidatos à ingressar na cristandade.

Já a classificação *Temirecô* era destinada somente às mulheres:

(...) *Temirecô* chamam as contrárias que tomam na guerra com as quais se amancebam, e ainda que sejam cristãs, como eram muitas escravas dos Portugueses, que tomavam os Tamoios em saltos, e as mesmas mestiças filhas dos Portugueses, as quais tinham por mulheres como as suas próprias de sua nação.

Temirecô chamavam às índias mancebas dos Portugueses, e com este título lhas davam antigamente os pais e irmãos quando iam a resgatar às suas terras, como os Tamoios e Temiminós do Rio de Janeiro e Espírito Santo, os Tupis de S. Vicente, os Tupinambás da Bahia, e finalmente todos da costa e sertão do Brasil, dizendo-lhes leva para tua mulher, com saberem que muitos daqueles Portugueses eram casados; e ainda que os Portugueses as tinham por mancebas, contudo as tinham de praça nas aldeias dos Índios, ou fora delas, com mulher, filhos e filhas, porque para os Índios não era isso pejo nem vergonha, e lhes chamavam *Temirecô* a

mulher de N., e a eles genros, e os Portugueses aos pais e mães delas sogros e sogras, e aos irmãos cunhados, e lhes davam resgates, ferramentas, roupas, etc., como a tais, como os Índios a quem chamam genros lhes vão a roçar ou pescar algumas vezes, por onde não parecem serem estes suficientes sinais de matrimônio nem da parte dos que se amancebam com elas, nem dois pais ou irmãos que lhas dão (ANCHIETA, 1933 [1846]: 450).

O trecho acima é apenas uma parte da descrição sobre as *Temirecô*. Anchieta destinou boa quantidade de tinta para descrever e tentar entender estas mulheres que, em nossa análise, exerciam múltiplas funções nas relações de parentesco e sexuais. Inclusive, observamos que as *Temirecô* também representavam uma função de intermediação cultural entre portugueses e indígenas nativas, posto que a definição do termo também corresponde àquelas que possuíam vínculos com os portugueses. Portanto, podemos inferir que para Anchieta, a designação de *esposa* como tradução para a classificação *Temirecô* seria muito simplista, pois limitaria as interpretações a respeito do papel e responsabilidades dessas mulheres. Compreendemos que as *Temirecô* seriam responsáveis por traduções, mediações e alianças entre portugueses e indígenas, de acordo com as relações de matrimônio e uxorilocalidade características de alguns grupos de origem Tupi, como os Tamoio, Temiminós e Tupinambá citados pelo jesuíta (ANCHIETA, 1933: 451). Cabe recordar que muitas relações de aliança entre portugueses e indígenas, essenciais para a conquista e colonização do território, se davam via matrimônio, com a importância central da mulher nos trâmites de casamento. Essas relações se davam de maneira bastante semelhante à práticas já existentes entre os ameríndios, como os Tupinambá, o que evidencia a centralidade das mulheres nas novas configurações e intermediações da sociedade colonial (WHITE, 2011; GARCIA, 2015).

Na carta destinada a Inácio de Loiola em julho de 1554, Anchieta, já instalado em Piratininga, recomenda que os meninos órfãos enviados para o Colégio, portugueses ou mestiços, sejam retirados da colônia após uma certa idade, assim que possível:

(...) Por isso pareceu a Nosso Padre, junto com todos os irmãos, a quem tudo comunicou encomendando-o a Nosso Senhor, que será mui grande serviço de Deus tê-los e criá-los na mesma conta que os índios e quando chegarem a anos de discríção mandá-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins que aqui, onde as mulheres andam *nuas e não sabem se negar a ninguém*, até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque tem por honra dormir com os Cristãos. E assim prouvera a Nosso Senhor, que daqui a oito ou nove anos sendo eles os que devem e tendo as qualidades, que se requerem para a Companhia, se vieram a estas partes façam grandes frutos nos Gentios, o que agora não fazem, porque não tem nenhuma autoridade entre eles (ANCHIETA, 1933 [1554]: 68. Grifos nossos).

A partir do trecho é possível perceber o teor da carta enquanto uma correspondência interna, com recomendações de Anchieta a respeito da administração dos órfãos, sobretudo com a preocupação do contato destes com as mulheres autóctones. Para o jesuíta, a presença, circulação e interação dos meninos com mulheres que circulavam nuas e exerciam a sexualidade de maneira distinta dos padrões de castidade cristãos era um perigo, uma ameaça. Anchieta, embebido na mentalidade misógina e etnocêntrica, destina às mulheres nativas toda a responsabilidade referente aos *desvios* e excessos sexuais ocorridos na colônia, inclusive nas relações interétnicas entre elas e os portugueses. Porém, apesar de considerarmos factível a iniciativa das mulheres no primeiro passo do contato sexual, nos parece evidente que tais contatos não eram iniciados exclusivamente pelas mulheres. O jesuíta destina a *culpa* da luxúria apenas à porção feminina das nativas, isentando a

responsabilidade e impacto das intervenções dos homens brancos nessas relações. Seguramente, o *perigo* ao qual o religioso se refere se deveu, em boa parte, à licenciosidade dos homens europeus que ali estavam se fixando, o que se evidencia pela ampla camada de população mestiça que viria a formar as primeiras gerações nascidas na colônia.

Perigosas. E não era apenas no domínio do sexo que, na concepção de Anchieta, as mulheres nativas representavam perigo e, de alguma forma, exerciam poderes:

Há aqui umas aranhas de gênero diverso, tendo também um nome diferente destas, e que exalam muito mau cheiro: são frias por natureza, não saem das casas, senão quando o sol está muito ardente; por essa razão os que bebem delas, pois as mulheres brasílicas muitas vezes sabem preparar bebidas envenenadas, são acometidos de um excessivo frio e tremor; para isso o vinho é excelente remédio (ANCHIETA, 1933 [1560]: 116).

A *Carta X de São Vicente*, escrita em 1560, contém uma longa descrição a respeito da fauna e da flora nativas. Em certo momento, Anchieta atribui às mulheres o conhecimento sobre a farmacopeia nativa, e conforme o exemplo acima, a capacidade de preparar venenos. As curandeiras, como assinalou Del Priore, eram prestigiadas e temidas por suas habilidades de cura e por um certo poder sobre a vida e a morte (DEL PRIORE, 2000: 95-96). Seria este breve relato do jesuíta uma fresta pela qual podemos enxergar os domínios do *saber poder* que detinham as indígenas? Vejamos mais um fragmento contido na carta XI de São Vicente, também escrita em 1560:

Entre estas coisas acontece que se batizam e mandam ao Céu alguns meninos que nascem meio mortos, e outros movidos, o que acontece muitas vezes mais por humana malícia que por desastre, porque estas mulheres brasílicas mui facilmente movem: ou iradas

contra seus maridos, ou os não tem por medo; ou por outra qualquer ocasião mui leviana matam os filhos; ou bebendo para isso algumas beberagens; ou apertando a barriga; ou tomando alguma carga grande, e com outras muitas maneiras que a crueldade desumana inventa (ANCHIETA, 1933 [1560]: 149).

Pelo registro do jesuíta, percebemos que entre as nativas por ele observadas existia uma *técnica de biopoder* em escala micro, com um *direito de morte e poder sobre a vida* em escalas individuais (FOUCAULT, 1997: 130). Anchieta condena a prática descrita em seu relato, a qual não tem dúvida que é inerente à iniciativa humana, a qual sob a jurisdição da fé católica deve ser penalizada e condenada, de modo a promover a edificação moral e espiritual possibilitadas pela ação missionária.

Os conhecimentos acerca da botânica e da anatomia por parte dessas mulheres, bem como a intervenção em seus próprios corpos, foram temas abordados pelo jesuíta enquanto perigosos. É explícito, no relato de Anchieta, que as nativas por ele observadas detinham poderes e mobilidades, mesmo em contextos de regulação de seu corpo e de sua sexualidade, tanto por parte de seus grupos de origem, quanto por parte das intervenções missionárias que visavam domesticar os corpos e mentes autóctones através das missões e catequese.

As mulheres indígenas circulavam, se moviam e eram movidas por uma série de assimetrias e desigualdades engendradas nas relações de poder no contexto colonial. Dentre os paradoxos da colonização está como encontramos estas mulheres, através das escritas de homens, representantes do poder colonial. Escritas embebidas na ênfase da sensualidade e sexualidade das índias e mestiças são uma característica comum nas fontes dos três cronistas analisados neste capítulo, cada qual à sua maneira, porém, dentre o deslumbre nos

corpos e práticas a princípio tão distintas das performadas no Reino, também são descritos elementos que nos levam a outras camadas das sociabilidades de origem nativa.

A começar pela crônica de Caminha, a nudez das índias foi associada ao deslumbramento com a natureza do meio ambiente. O navegador inseriu o sexo das mulheres autóctones, enquanto característica física, no discurso, e utilizou as palavras *graça* e *vergonha* enquanto recursos literários dotado de ambiguidades, nos quais anunciou com a visão idílica a conquista dos corpos e das terras (CAMINHA, 1922 [1500]). Desse modo, é possível inferir que a escrita de Caminha foi motivada pelo deslumbramento e a necessidade de traduzir, de modo persuasivo, suas visões para seus pares colonizadores, de modo a tornar as próximas expedições mais atrativas, um encontro ao *paraíso*. Como observamos ao longo do capítulo, as visões iniciais do paraíso mudariam ao longo da permanência dos europeus em contato com os diferentes grupos autóctones no processo colonizador (SOUZA, 1993; RAMINELLI, 1994).

O sexo e a sexualidade também foram temas recorrentes nos relatos de Souza sobre as índias, nos quais podemos observar o privilégio da primeira mulher e das mais velhas nos casamentos poligâmicos. Souza também observou a sexualidade das Tupinambá e as diferenças etárias nas relações sexuais, nas quais, de acordo com sua perspectiva, as mulheres mais velhas seriam *desestimadas*. Para além da sexualidade, o senhor de engenho evidenciou o papel das mulheres Tupinambá nos rituais, como na recepção de boas vindas para pessoas que chegassem aos núcleos familiares ou então nas cerimônias fúnebres, com a *saudação lacrimosa*, e também citou o mito das Amazonas como forma de protagonismo feminino entre os autóctones (SOUZA, 1851 [1587]). Os relatos do senhor de engenho, analisados por Florestan Fernandes (1963), trouxeram elementos para recompor aspectos da

sociabilidade das mulheres autóctones. Suas agências foram bem trabalhadas por Azevedo Fernandes (2003). Dessa maneira, os registros de Souza demonstraram que, embora estivesse dedicado a expandir seus domínios sobre as terras para a exploração, escravizando os povos nativos, ele estava atento às relações e dinâmicas desses últimos, com os quais estava em contato. Suas perspectivas foram embebidas na misoginia e etnocentrismo características de seu tempo e de sua posição social, pois se tratava de um senhor de engenho cujos interesses residiam na expansão de seu poder pela posse de terras e de mão de obra escrava. Assim, fazia remissões pejorativas a respeito das práticas sociais e culturais dos povos nativos, como a falta de fé e regras sociais conforme os padrões europeus e católicos, e tais descrições também serviriam como argumentos para a declaração de *guerra justa*, recurso que possibilitava a escravidão (PERRONE-MOISÉS, 1992). Porém, a partir desses relatos, carregados de estereótipos e preconceitos, foi possível identificar as iniciativas e lugares sociais ocupados pelas autóctones, em âmbitos familiares, econômicos e rituais.

Por fim, José de Anchieta demonstrou, em seus escritos, uma perspectiva que sugere uma valorização positiva das relações sexuais e de matrimônio entre os Tupinambá. O jesuíta exaltou o valor da virgindade e monogamia nas relações entre os indígenas, bem como os modos em geral pacíficos pelos quais as mulheres lidavam com as outras esposas nos casamentos poligâmicos, evidenciando a violência praticada nas relações apenas quando descreve práticas dos povos inimigos dos portugueses (ANCHIETA, 1933 [1846]: 449). Tais aspectos diferem das considerações de Souza sobre a mesma temática. As divergências entre senhores de engenho e jesuítas, contidas nos escritos, podem ser melhor compreendidas se consideramos suas diferentes motivações. Ao passo que os senhores de

engenho buscavam caracterizar a *guerra justa* para legitimar a escravidão de nativos, os jesuítas defendiam a liberdade dos índios para a evangelização e sua concentração em aldeamentos (PERRONE-MOISÉS, 1992; MONTEIRO, 1994; POMPA, 2003; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006). Ao descrever as classificações sociais de Agoaçã e Temirecô, Anchieta (ANCHIETA, 1933 [1846]) evidenciou o papel estratégico das mulheres nas relações de matrimônio e, conseqüentemente, de alianças entre nativos e colonizadores. Desde as Agoaçãs, que encarnavam relações de concubinato, mancebia e *barraganía*, até as Temirecôs, que eram esposas em diferentes condições interétnicas e entre os indígenas, as mulheres indígenas, cristãs ou não, eram alvo de raptos de grupos inimigos, estabeleciam alianças com grupos aliados e também se inseriam em relações de amancebamento com portugueses. Desse modo, as mulheres eram componentes essenciais para as movimentações sociais, tanto inseridas em situações de conflito, quanto pivôs em relações de alianças.

Como aspecto comum aos três autores, encontramos o deslumbre com relação à nudez e a ênfase na sexualidade das índias. Para Caminha, a sexualidade das índias é considerada de maneira coletiva, associada com a terra *nova* para os europeus. Ambas, as mulheres e a terra, foram caracterizadas de forma idílica, com a sugestão de que estavam disponíveis para a exploração. As mulheres para o cronista eram dotadas de uma *graça* ambígua, simbolizada pela palavra *vergonha* (CAMINHA, 1922 [1500]). Para Souza, a *graça* relacionada ao sexo, exaltada por Caminha, é observada na forma e quantidade da fala das mulheres. Esta *graça*, no lugar da inocência idílica evidenciada pelo primeiro cronista, passa a ser vista sob o tom pejorativo do senhor de engenho, o qual associou os modos de falar das autóctones com o desregramento social e a falta de fé religiosa. Por fim,

a sexualidade das índias para Anchieta, para além de uma aparente valorização do matrimônio que verificou entre os Tupinambá, também é caracterizada como desregramento, pois aponta uma certa disponibilidade das mulheres para as relações sexuais, como em sua conclusão de que as índias *andam nuas e não sabem se negar a ninguém* (ANCHIETA, 1933 [1554]: 68).

As analogias entre exploração da terra e seus recursos com a disponibilidade sexual das mulheres, como apontou Myscowski (2013), foram uma tônica recorrente da escrita do início da colonização. Como vimos no capítulo anterior, tais representações a respeito das mulheres nativas como corpos disponíveis e sexualizados foram reproduzidas em análises realizadas a partir das fontes coloniais, como nas descrições de Freyre, por exemplo (FREYRE, 2003: 161). Contudo, de acordo com a autora, a sensualidade dos escritos iniciais da colonização, com o avanço desta, cedeu lugar a perspectivas que passaram a condenar as práticas de sexualidade ameríndia, sobre as quais era necessário atuar coercitivamente para que o cristianismo e a civilização pudessem avançar (MYSCOWSKI, 2013: 29). Sendo assim, as representações sobre das índias nas crônicas flutuaram da sensualidade idílica, ligada à novidade da conquista, do papel enquanto intermediárias nas conversões ao cristianismo, com os matrimônios e concubinatos interétnicos, até uma sexualidade selvagem, a qual levaria os homens brancos na colônia ao desregramento sexual e degenerescência moral (RAMINELLI, 2000: 38-39). Esta sexualidade passava por referenciais nativos, como o estabelecimento de alianças via matrimônio uxorilocal, e com o avanço da colonização também deveria ser controlada pelo matrimônio cristão, pois a inserção dos índios ao catolicismo também era uma maneira de expandir o poder da Coroa na colônia (FERNANDES, 2003; GARCIA, 2015).

Desse modo, as representações das mulheres de origem indígena no contexto do primeiro século da colonização compuseram uma espécie de mosaico, no qual estavam em jogo referenciais indígenas e ocidentais bastante diversos, com a criação mútua e conflituosa de referenciais de intermediação sócio-culturais enquanto *terrenos comuns*³¹ para partilhar os sentidos das novas configurações sociais da colônia (WHITE, 2011: 52). Configurações essas que resultaram na emergência de fenômenos particulares dos contextos coloniais, como uma cristandade indígena na qual as mulheres desempenhavam uma série de papéis, chegando inclusive a figurar em instituições de regulação do catolicismo, como o Santo Ofício. Ao encontro delas vamos no capítulo a seguir.

³¹ Utilizo o termo *terrenos comuns* como uma tradução adaptada ao conceito de *middle ground* formulado por Richard White: “The middle ground depended on the inability of both sides to gain their ends through force. The middle ground grew according to the need of people to find a means, other than force, to gain the cooperation or consent of foreigners. To succeed, those who operated on the middle ground had, of necessity, to attempt to understand the world and the reasoning of others and to assimilate enough of that reasoning to put it to their own purposes (...)” (WHITE, 2011: 52).

CAPÍTULO 3. – REPRESENTAÇÕES E METAMORFOSES SOCIAIS EM MICROANÁLISE: VISITAÇÕES DO SANTO OFÍCIO NO BRASIL

3.1. Cristandades e heresias ameríndias

No presente capítulo analisaremos as representações sobre mulheres indígenas e mamelucas resultantes dos registros da primeira e segunda Visitações do Santo Ofício nas terras brasílicas. Trata-se de uma documentação já conhecida e trabalhada na historiografia brasileira, e assim como os demais historiadores e historiadoras da Inquisição que analisaram tais registros, compreendemos ser possível alcançar aspectos das agências cotidianas e apropriação da religião cristã na sociedade mestiça que se formava (BELLINI, 1989; VAINFAS, 1989; SOUZA, 1993; NOVINSKY, 2002; CARVALHO JÚNIOR, 2011). Mesmo que filtrados pelos crivos e limitações de entendimento do inquisidor, concordamos com Carlo Ginzburg em sua afirmação de que os registros inquisitoriais são “documentos indiretos” para alcançar crenças e tradições populares, e trazem à tona as vozes de pessoas que, salvo a documentação gerada pela instituição eclesiástica reguladora e coercitiva, não teriam deixado registros sobre si (GINZBURG, 1989: 31; 2010: 8).

Para compreendermos os caminhos que levaram às Visitações do Santo Ofício na Colônia, discutiremos o contexto ocidental da Reforma Católica e suas implicações para o estabelecimento das regulações de uma cristandade colonial e mestiça na América Portuguesa. O advento da ciência moderna, com as grandes navegações europeias ao redor do mundo, expandiu muitas fronteiras além das territoriais. Com o

achamento e invasão da América pelos europeus, as fronteiras culturais, religiosas e étnicas foram cruzadas³², e novos limites foram criados com os povos autóctones que ali já habitavam. A criação de novos referenciais de mundo por colonos e autóctones a partir do contato colonial teve a influência dos repertórios prévios de cada população envolvida. Desse modo, as hibridações resultantes de universos cada vez mais entrelaçados e mestiços trouxeram os sinais de crenças e visões de mundo desenvolvidas em tempos anteriores, e ao passo que a modernidade humanista avançava, as subjetividades carregavam ainda as marcas de mundos povoados por imaginários mágicos, sobrenaturais e aparentemente inexplicáveis:

Os processos quinhentistas da Inquisição atestam como era corriqueiro o recurso a filtros e poções mágicas, e difundida a crença nos poderes extraordinários do Demônio. Conforme ficou registrado por Camões no Canto V de *Os lusíadas*, os próprios marinheiros que partiam para a Índia, para a China ou para o Brasil viam com olhos apavorados certos fenômenos naturais como o fogo-de-santelmo ou a tromba marinha, então já inteligíveis e explicáveis ante olhos eruditos (SOUZA, 1993: 21-22).

Entre o maravilhoso e o racional se encontrava internalizada nos exploradores a dicotomia entre Bem e Mal, que viria a eclodir diante das alteridades ameríndias no processo colonizador. O Bem, condensado na perspectiva etnocêntrica católica, seria

32

Concordamos com Fredrik Barth (2005) com relação às transformações e dinâmicas culturais, as quais para além da construção de novos referenciais compartilhados, também pode manifestar a criação e manutenção de relações de poder, com tentativas de controle e silenciamento das populações consideradas subalternas inseridas nas fronteiras étnicas definidas pelos grupos hegemônicos (BARTH, 2005: 15-22).

difundido a partir da ação missionária em transformar gentios pagãos e idólatras, a face exótica do Mal e seus demônios, em servidores de cristo e da Coroa.

A Reforma Católica, ou Contra Reforma ocorreu como um movimento de reformulação de práticas clericais, com início antes mesmo da Reforma Protestante e do Concílio de Trento, em 1545. De acordo com Vainfas, desde o século XIV europeu, o catolicismo passava por crises que relacionadas ao distanciamento clerical em todos seus níveis hierárquicos com relação aos fiéis (VAINFAS, 1989: 8). Assim, a *conquista* seria uma investida dos colonizadores em termos espirituais e materiais, de modo a expandir e afirmar a fé católica enquanto universal (VAINFAS, 1989: 7-8; SOUZA, 1993: 23; CARVALHO JÚNIOR, 2015: 260-261).

Como característica da Reforma Católica ocorreu a preocupação com a vida privada e prática cotidiana de seus fiéis, aspecto evidenciado nos manuais de confissão do século XVI europeu. Desse modo, a modernidade e o humanismo também começaram a delinear os limites entre o público e o privado no ocidente cristão, em uma relação por vezes contraditória, pois práticas a princípio íntimas, como a sexualidade, seriam colocadas à tona com finalidades de fiscalização e regulação, como as confissões sacramentais:

Adultérios, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toque íntimos, poluções noturnas: nenhum ato, parceiro ou circunstância deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor (VAINFAS, 1989: 12)

Combatida pelos protestantes sob alegação de charlatanismo, pois de acordo com a concepção de Lutero não era possível uma mediação humana além da relação

direta entre o fiel e Deus, o modelo de confessorário sacramental entre confessor e penitente a olhos públicos foi uma das inovações do Concílio de Trento (VAINFAS, 1989: 13). Foi nesse contexto que a Inquisição de Portugal ganhou corpo e consolidou suas práticas até visitar o outro lado do Atlântico.

A Inquisição em Portugal foi criada oficialmente em 1536 por D. João III, de forma tardia em comparação com a Inquisição espanhola, estabelecida ainda no século XV, em 1478. Tal descompasso quanto ao estabelecimento do Santo Ofício entre os dois Reinos da Península Ibérica se deveu, de acordo com Vainfas, à importância dos judeus nas navegações e atividades mercantilistas portuguesas. De acordo com o autor, os judeus eram tão importantes para a economia de Portugal no quatrocentos que os batismos chegavam a ser realizados em massa nos portos, de modo a criar novos cristãos e, assim, manter as relações e redes comerciais tão caras à Coroa e à sociedade judaica. Desse modo, o reinado de D. Manuel foi caracterizado por uma certa tolerância e concessão de liberdade aos cristãos-novos, ao contrário da intolerância, expressa em confiscos e expulsões na porção espanhola da península. No momento da criação da Inquisição em Portugal, D. João III acirrou o cerco contra cristãos-novos, resultando na execução de dezenas em autos-de-fé em 1540 (VAINFAS, 2010: 28-30). Porém, as marcas de uma certa tolerância religiosa que Portugal manifestou em determinado momento, sobretudo quando tratos econômicos estavam em jogo, seriam refletidas nas relações entre Igreja e colonos no Novo Mundo no século seguinte, como veremos oportunamente.

Enquanto corte de justiça que condensava os poderes do Estado e da Igreja, o Tribunal do Santo Ofício atuou no combate ao que a Igreja Católica considerava

heresias até o ano de 1821. Como investida da Reforma Católica para a afirmação da fé, a Inquisição Ibérica possuía como objetivo principal a perseguição aos judeus e conseqüentemente aos cristãos-novos, os quais eram considerados uma comunidade particular que realizava práticas mercantis, culturais e religiosas distintas das cristãs (VAINFAS, 2010: 28-33). Os referenciais anti-islâmicos que marcaram o medievo cristão ibérico, aliados à concorrência e combate ao cristianismo protestante, fermentaram a rigidez doutrinária característica da Inquisição europeia. Apesar do peso da concorrência econômica e política que judeus e cristãos-novos simbolizavam para as monarquias católicas, a intolerância religiosa e cultural foi um grande motor do Santo Ofício, como nos aponta Anita Novinsky:

A Inquisição portuguesa, assim como a espanhola, foi uma instituição racista. Era preciso encontrar o herege, e para isso se buscou a origem étnica dos portugueses até a sétima, oitava, nona geração. Judeus, mouros, índios, negros, mulatos, ciganos, eram excluídos por lei dos serviços públicos, da Igreja, das ordens religiosas, dos estudos superiores. Na prática, essa discriminação funcionou mal, e sabemos que essas leis foram frequentemente violadas, mas elas existiram para ser aplicadas quando os interesses assim o exigissem. (NOVINSKY, 2002: 21)

O Santo Ofício da Inquisição de Portugal contava com os tribunais de Lisboa, Évora, Coimbra, além do estabelecido na colônia asiática de Goa. Enquanto Visita, o Santo Ofício passou pelas colônias africanas de Angola, São Tomé e Cabo Verde, bem como nas regiões Norte, Nordeste e Sudeste da América Portuguesa (VAINFAS, 1995: 166; TAVARES, 2002: 157).

A Visitação ocorrida entre 1591-1595 é conhecida como *Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil*, assim documentada e aceita pela historiografia. Há também um consenso sobre a Visitação de 1618-1620 ser a segunda em terras da América Portuguesa. Porém sobre a Visitação do Grão-Pará (1763-1769), não podemos a considerar como terceira, pois há indícios da ocorrência de outras Visitações ainda no século XVII mais ao Sul, nos atuais Rio de Janeiro, em 1605 e 1627 e São Paulo, em 1626. Infelizmente, no entanto, os registros dessas Visitações não foram localizados, sendo encontrados apenas indícios indiretos em outras documentações das passagens do Santo Ofício por essas regiões (D'OLIVEIRA FRANÇA;SIQUEIRA,1963: XV-XVI).

Dentre as causas da Primeira Visitação do Santo Ofício à colônia brasílica está a sua expansão nos últimos anos do século XVI. Dentre seus objetivos estavam a busca de heresias de cristãos-novos, cara à Inquisição Portuguesa desde sua criação até seu fim, e a integração da colônia ao catolicismo, de modo a investigar como se manejava a fé cristã na colônia (VAINFAS, 1995: 166). À frente da Primeira Visitação estava Heitor Furtado de Mendonça, responsável por nos demonstrar os aspectos sociais da sociedade cristã colonial.

O visitador Heitor Furtado de Mendonça, licenciado e funcionário do Santo Ofício era puro de sangue, com competência nas letras e sã consciência, características atestadas pelo Inquisidor Geral Cardeal Arquiduque Alberto, o qual o nomeou para a Visita. Tinha foro nobre, era capelão-fidalgo do rei lusitano, membro do Desembargo do Paço e deputado da Inquisição de Évora. Chegou na Bahia em 9 de junho de 1591, e tinha entre trinta e quarenta anos . Em sua comitiva estavam o notário Manoel Francisco e o meirinho Francisco Gouvea, funcionários que o acompanhariam e auxiliariam

durante a Visita, além do novo governador-geral Francisco de Souza (VAINFAS, 1995: 166; ASSIS, 2005: 1). Este alto funcionário eclesiástico, qualificado e classificado enquanto um exemplo de retidão moral, foi o responsável em atender homens e mulheres inseridos na situação colonial no fim do primeiro século de existência da Terra de Santa Cruz encarnada com a tinta vermelha da madeira nativa.

Todos que passaram pela mesa do Visitador eram, de alguma maneira, cristãos: brancos colonos velhos de sangue ou novos cristãos em busca da *limpeza* em uma terra também nova para o europeu; mestiços batizados, mamelucos e mamelucas que passaram parte de suas vidas transitando entre os referenciais ameríndios de suas mães e as construções sociais híbridas com referenciais de mundo de ambiciosos senhores de engenho e degredados penitentes na porção do Atlântico que seria equiparada ao inferno cristão; ou ainda, índias e índios que de alguma maneira abraçaram o cristianismo, sem excluir a cosmogonia ancestral em suas práticas religiosas e culturais. É neste cenário de alteridades complexas, distintas e relacionais, que Heitor Furtado de Mendonça iria encenar o teatro da Inquisição nos trópicos.

Dotado de certa *ignorância etnográfica*, como salientou Vainfas (1995), Mendonça não compreendia que o modelo de interrogatório convencional – útil para investigar desvios de fé de hereges ocidentais, criados ou com conhecimentos mais aprofundados a respeito do cristianismo – não era tão eficaz para adentrar nas *heresias* de índios ou mamelucos cuja cristandade era recente, com referenciais mesclados em constante transformação de símbolos e significados. Desse modo, no tocante à sua atividade na América, a Inquisição portuguesa se valeu dos mesmos procedimentos utilizados no contexto europeu, cujas configurações étnicas, culturais e religiosas já

eram conhecidas para os representantes da Fé. Dependente dos depoimentos da população cristã para se retroalimentar, confissões, denúncias, delações e culpas eclodiram perante o Visitador em um ambiente formado com base em uma ritualística católica em cujas bases se situavam a coerção e o medo presente no consciente coletivo (VAINFAS, 1995: 181; FLEITER, 2007: 227-242).

Podemos compreender o contexto da Primeira Visitação enquanto um momento de uma intermediação ou *entre lugar* de referenciais diante de uma instituição reguladora, na qual as diferenças eram ajustadas no crivo da afirmação de um catolicismo em reforma e coerção de comportamentos e práticas consideradas desviantes pelos representantes da fé. Tais relatos também demonstraram ser um local em construção e mediação inventado mutuamente, mesmo em uma atmosfera na qual as confissões eram realizadas em meio a um ambiente permeado pelo medo e pânico, como nos lembra Vainfas na introdução do volume editado das Confissões da Bahia (VAINFAS, 1997: 25).

Apesar da rigidez dogmática necessária para colocar em marcha a Inquisição no contexto da Reforma Católica, o clero colonial no Brasil em construção funcionava de maneira particular. Longe dos grandes centros emanadores de poder e ordem religiosa, a organização eclesiástica da igreja na colônia se concentrava nas igrejas dos engenhos, as quais se situavam em domínios territoriais privados:

Clero subserviente ao privatismo dos senhores, religião circunscrita à esfera das *famílias* poderosas, igreja descentralizada, a estrutura eclesiástica colonial em nada parecia concorrer com o êxito tridentino no Brasil. A sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial da reforma preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação de dioceses, na frequente e prolongada

vacância dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular (VAINFAS, 1989: 16)

Devido à ligação com a iniciativa privada na colônia, distante dos olhos dos grandes reguladores da fé, a Igreja se *mancomunaria* com os *homens bons* da colônia, como nos aponta Vainfas em seu estudo sobre a Santidade do Jaguaripe (VAINFAS, 1995: 191). De acordo com o historiador, até o Santo Ofício acompanhou o *privatismo* nas relações entre clero e a classe senhorial brasílica, a exemplo da sentença branda destinada a Fernão Cabral, odiado senhor de engenho, *homem de nobreza e bom sangue*, denunciado 38 vezes por delitos relacionados à sodomia, fornicação e envolvimento direto com as heresias da Santidade do Jaguaripe, além do assassinato de uma índia grávida, supostamente dele. O exemplo do processo de Fernão Cabral, poderoso senhor de engenho que após o cárcere inquisitorial se curvou ao inquisidor, e teve sua misericórdia, demonstra como o Santo Ofício e o colonialismo *limpo de sangue*, cada qual em seus domínios, saíram vitoriosos no teatro barroco da Inquisição (VAINFAS, 1995: 191-197).

A Visitação do Santo Ofício, iniciada em 1591 na Bahia, seguia os seguintes procedimentos inquisitoriais: divulgado o Edital de Fé, Mendonça concedia trinta dias para a confissão voluntária das *culpas* por parte dos fiéis, o chamado *período da graça*, no qual estavam isentas as penas corporais e confisco de bens. Este período de depoimentos *voluntários* – um voluntariado com base na coerção e do medo inerentes do teatro inquisitorial – era um momento no qual as tensões sociais emergiam em busca de vingança ou prejuízos relativos a alçadas que estavam para além da fé.

Para auxiliar as delações, também era publicado o *Monitório*, documento no qual eram arrolados e descritos os delitos contra o catolicismo. Desse modo, o judaísmo e descrições de práticas consideradas judaicas como o jejum e a guarda dos sábados, feitiçarias, luteranismo e islamismo eram listados junto aos comportamentos de cunho moral tidos como heréticos pela Reforma Católica, como as sodomias, bigamias, e orações amatórias (VAINFAS, 1995: 168).

Apesar das prescrições, normas e procedimentos inquisitoriais, Mendonça se deparou com situações até então desconhecidas de seu repertório eurocentrado de mundo, com relação a aspectos religiosos e culturais. Assim, práticas originadas da hibridação cultural emergente na colônia devido as relações interétnicas, como as *gentilidades*, se somavam ao criptojudaísmo, sodomia, bigamia, fornicação, entre outras. Este panorama novo ao Visitador, resultante das *zonas de contato* da situação colonial, culminou em uma série de procedimentos alheios às instruções da inquisição lisboeta, motivos pelo qual foi advertido pelo inquisidor geral Arquiduque Alberto:

Mandou prender suspeitos sem licença do Conselho Geral; processou em última instância réus cujos crimes deveriam ser julgados na metrópole; absolveu indivíduos que, no entender do inquisidor geral, mereceriam penas rigorosas; sentenciou outros que o Conselho julgava inocentes; realizou, enfim, verdadeiros autos de fé públicos sem qualquer autorização de Lisboa, embora não tenha relaxado ninguém à Justiça secular (VAINFAS, 1995: 168-169).

As dificuldades de compreensão do visitador manifestam-se diante de uma heresia encarnada por brancos, índios, mamelucos e negros em um culto baseado em ídolos caracterizados pela mescla entre referenciais ameríndios e cristãos. Como exemplo da inédita expressão de heresia ameríndia está a Santidade do Jaguaripe, um

movimento indígena híbrido entre manifestação religiosa milenarista e rebelião contra instituições do poder colonial, como a escravidão portuguesa e o catecismo jesuítico (VAINFAS, 1995; SCHWARTZ, 1996). A Santidade do Jaguaripe, destruída cinco anos antes da Visita, era uma manifestação sem equiparação com as demais *idolatrias* da América Espanhola. Tratava-se de uma congregação mista e mestiça, protegida e composta por colonizadores com interesses que variaram desde a inserção nas práticas *gentílicas* até a atração e apresamento de mão de obra para o trabalho escravizado.

Heitor Furtado de Mendonça enfrentou dificuldades etnográficas, por assim dizer, para analisar os relatos de índios e mestiços cristãos. Para além das questões ligadas às alteridades dos diferentes agentes coloniais, o aspecto privatista da Igreja na América Portuguesa também se manifestou com relação aos mestiços, que exerciam *micropoderes* nas investidas coloniais.

De acordo com a análise de Vainfas, o visitador não penalizou com rigidez os mamelucos que passaram por sua mesa por estes prestarem um grande serviço à empresa colonial, pois eram estes que atraíam e apresavam os índios para servirem como força de trabalho. Os mamelucos, cristãos que conservavam hábitos e práticas *gentílicas*, como domínio da língua e as tatuagens que significavam a valentia dos antropófagos, não foram compreendidos por Mendonça, o qual por ignorância e conveniência deixou passar muitas práticas heréticas para favorecer a colonização, a exemplo da sentença branda destinada ao mameluco Domingos Fernandes Tomacaúna, idólatra da Santidade do Jaguaripe cujas tatuagens demonstravam o vínculo com os rituais antropofágicos (VAINFAS, 1995: 186-187).

Com relação às mulheres indígenas e mamelucas, seu papel também era essencial para a colonização, mesmo que suas agências tenham sido menos registradas nas fontes. Como vimos nos capítulos 1 e 2, desde os contatos iniciais da invasão europeia, foram as índias que possibilitaram o estabelecimento de alianças e exerceram atividades cotidianas, sem as quais a colônia não se sustentaria. As mamelucas, oriundas da mestiçagem colonial, permaneceram enquanto promotoras do diálogo e criação de novas dinâmicas na sociedade em construção, pois transitavam em diferentes esferas sociais e interétnicas.

Desse modo, como o visitador lidou ao se deparar com mulheres autóctones e mestiças diante de sua mesa? É o que veremos a partir da análise de suas presenças nos relatos.

3.2 : Índias e Mamelucas no cenário inquisitorial

Nossa proposta de análise diz respeito às individualidades, subjetividades e leitura de entrelinhas possíveis para identificar a historicidade de mulheres que eram minorias nos relatos das fontes que abordamos. Procuramos trabalhar com categorias qualitativas, em diálogo com algumas projeções numéricas quantitativas. Em nosso universo amostral restrito, estatísticas e porcentagens utilizadas de forma isolada poderiam criar equívocos e nublar percepções sobre o panorama social investigado, com possíveis *armadilhas* analíticas (BARROS, 2012: 214). Por este motivo, apresentaremos alguns dados quantitativos a respeito das mulheres indígenas e mamelucas nos registros da Primeira Visitação do Santo Ofício com a finalidade de

fornecer balizas para a *imaginação sociológica*³³ necessária para a tarefa de (re)construir perspectivas acerca de mulheres cujo volume de informações é por vezes escasso e esparso.

Em projeções numéricas levantadas por Anita Novinsky sobre o período das Visitações, podemos observar que as mulheres, no geral, compuseram menos de um terço das pessoas processadas pela Inquisição no Brasil em relação aos homens. A autora nos mostra que do total das 1.076 pessoas presas pela Inquisição no Brasil, 778 eram homens e 298 eram mulheres. Das 298 mulheres processadas, apenas 7 eram de origem indígena, o que corresponde a 2,35% do total de mulheres presas pela Inquisição portuguesa (NOVINSKY, 2002: 27).

As Denúncias e Confissões do Santo Ofício trabalhadas trazem elementos de qualificação social daquelas depoentes em seu enunciado. Em sua estrutura geral trazem um cabeçalho comum com o nome da pessoa denunciante ou confitente, seu local de nascimento, residência, filiação, idade aproximada, estado civil, ocupação e seu status religioso frente ao catolicismo, se cristã-velha, cristã-nova ou gentia. Em seguida, aspectos de práticas cotidianas, religiosas, sexuais e outros aspectos do cotidiano são colocadas diante do Visitador Heitor Furtado de Mendonça e seus auxiliares.

³³ Compreendemos o conceito de *imaginação sociológica* de acordo com Charles Wright Mills, segundo o qual “A imaginação sociológica capacita seu possuidor a compreender o cenário histórico mais amplo, em termos de seu significado para a vida íntima e para a carreira exterior de numerosos indivíduos (...) Pois essa imaginação é a capacidade de passar de uma perspectiva a outra – da política para a psicológica; do exame de uma única família para a análise comparativa de orçamentos nacionais do mundo; da escola teológica para a estrutura militar; de considerações de uma indústria petrolífera para estudos da poesia contemporânea. É a capacidade de ir das mais impessoais e remotas transformações para as características mais íntimas do ser humano – e ver as relações entre as duas. Sua utilização se fundamenta sempre na necessidade de conhecer o sentido social e histórico do indivíduo na sociedade e no período no qual sua qualidade e seu ser se manifestam” (MILLS, 1969: 11-14).

No contexto da sociedade colonial em formação, as mulheres indígenas estavam descritas explicitamente nas fontes enquanto *gentias*, *negras*, *negras da terra* ou *brasilas*. Nas ocorrências em que essas mulheres estiveram denominadas por substantivos que nos levam a inferir sua condição de indígena, pouco sabemos a seu respeito, pois geralmente possuem somente seu primeiro nome registrado e os etnônimos não são mencionados. Porém, quando ampliamos o recorte para as mulheres identificadas enquanto mestiças ou, na qualificação coeva mamelucas, possuímos maiores referências como o sobrenome e filiação mais detalhada, bem como o estado civil. Quanto às mulheres mestiças ou mamelucas presentes nos registros da Primeira Visitação, pudemos observar que em sua maioria eram filhas de mulher autóctone com homem europeu, sobretudo português. Nessas uniões interétnicas entre colonos e mulheres nativas, cabe observar que muitos foram os casos nos quais a mãe era escravizada e o pai proprietário.

Na Tabela 1 a seguir listamos todos os casos nos quais há denunciante, acusadas ou confitentes indígenas ou nativas sob a denominação de “negra brasila”, bem como as ocorrências de “mamelucas” e/ou “mestiças” nos registros da Primeira Visitação do Santo Ofício na Bahia e em Pernambuco entre 1591 e 1595:

Tabela 1: Mulheres Indígenas e Mestiças – Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil					
	Denúncias da Bahia (1591-1593)	Confissões da Bahia (1591-1592)	Denúncias de Pernambuco (1593-1595)	Confissões de Pernambuco (1594-1595)	Total
Negra brasila			Vitória (A), Margarida (A), Mônica (D)		3
Mameluca	Maria Carvalha (D), Isabel Davilla (D), Francisca Costa (D), Domingas Alegre (D)	Guiomar Pinheira, Luísa Rodrigues*, Isabel Marques*	Maria de Lucena (A), Maria Álvares (D), Maria Gonçalves (D), Maria Fernandes (D)	Domingas Gonçalves, Isabel Fernandes	13
Mestiça		Maria Grega, Luísa Rodrigues*, Isabel Marques*		Ana Seixas	4
Total de 18 mulheres em 20 ocorrências					
Legenda: D – Denunciante ; A – Acusada * - Listada simultaneamente como Mameluca e Mestiça					

Fonte: Elaborada pela autora.

A partir da Tabela 1 podemos observar alguns aspectos das categorias usadas pelo visitador para qualificar as mulheres indígenas e mestiças que passaram por sua mesa. Das dezoito mulheres de origem indígena que se apresentaram diante Mendonça, quatro foram referidas como mamelucas nas Denúncias da Bahia ocorridas entre 1591 e 1593; três mamelucas e três mestiças nas Confissões da Bahia entre 1591 e 1592; três foram designadas enquanto *brasilas* e quatro enquanto mamelucas em denúncias realizadas em Pernambuco entre 1593 e 1595 e, por fim, duas identificadas enquanto mamelucas e uma mestiça presente nas Confissões de Pernambuco entre 1594 e 1595. As qualidades relativas às etnias se mesclaram em alguns casos, como Luísa Rodrigues e Isabel Marques, as quais foram identificadas enquanto mestiças e mamelucas simultaneamente em um mesmo depoimento. Cabe recordar que as mamelucas eram aquelas filhas, em geral, de mulher índia com homem branco, e as mestiças poderiam ter outras origens étnicas nos processos de mestiçagem, como africana (MONTEIRO, 1994; VAINFAS, 2005).

Não foram todas as pessoas que foram denunciadas ou confessaram suas culpas que acabaram por ser processadas pelo Santo Ofício. De acordo com Novinsky (2002), a maioria das mulheres que foram processadas eram brasileiras, em torno de 75%, sendo o restante sobretudo composto por aquelas nascidas no Reino. Dentre estas mulheres, a maioria, cerca de 60%, era residente no Rio de Janeiro (NOVINSKY, 2002: 31). A autora ainda nos oferece uma tabela com a origem étnica das mulheres do Brasil que foram encarceradas pelo Santo Ofício, a qual denominaremos Tabela 2:

Tabela 2: Origem de 298 mulheres presas		
Origem	número	%
Cristã-nova	231	77,51
Cristã-velha	10	3,36
Índia/mameluca	7	2,35
Negra/mulata	10	3,36
Outras	2	0,67
Sem dados	38	12,75
Total	298	100,00

Fonte: NOVINSKY, 2002: 35

A partir da Tabela 2 podemos observar a origem étnica das mulheres presas pela Inquisição de Lisboa. De acordo com Novinsky (2002) e com nossa pesquisa junto aos processos das Visitações do Santo Ofício junto ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, das sete “Índias/mamelucas” registradas, duas foram presas no século XVI como resultado da Primeira Visitação, nenhuma no século XVII e cinco no século XVIII, provenientes da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão³⁴ (NOVINSKY, 2002: 35). Do século XVI, correspondente à Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil, as mulheres de origem indígena processadas foram identificadas como mamelucas, cujo delito praticado contra a fé católica correspondeu a *gentilidades*, à manutenção de hábitos e cultos pagãos – neste caso, ameríndios – após serem batizadas no catolicismo. Foram processadas as mamelucas Luiza Rodrigues, com processo junto ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo de número 10.714 e Maria Álvares, com processo de número 10.754 no mesmo Arquivo. Na consulta aos processos junto ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no fundo da Inquisição de Lisboa, nos deparamos

³⁴ Foram cinco as mulheres de origem indígena processadas no século XVIII durante a Visitação do Grão Pará e Maranhão. Três índias, Florência Martins Perpétua, acusada de bigamia (processo nº 225), Rosaura (ou Rosana), acusada de bigamia (processo nº 222), ambas presas em 1768; e Sabina, acusada por feitiçaria, cujo processo nº 13.331 contém apenas denúncias datadas em 1763, 1764 e 1767. As duas mamelucas, Madalena Peres, presa em 1712 sob o processo nº 11.796 foi acusada de judaísmo, e Domingas Gomes da Ressureição, com processo nº 2.705, o qual nos informa que foi presa em 1763 acusada por feitiçaria.

apenas com as cópias das confissões dessas mulheres ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça. Resta a dúvida se os processos relativos a essas mamelucas corresponderam apenas às suas confissões ou se existiram outros registros que, por sortes desconhecidas, não foram anexados a seus processos.

No período da Primeira Visitação, quase um século da invasão europeia tinha passado. Tratava-se, portanto, de um momento no qual as primeiras gerações *brasílicas*, mestiças, foram nascidas dos primeiros contatos interétnicos que antecederam a colonização. A pouca incidência de mulheres indígenas, *naturais da terra* registradas pelo visitador se deveu majoritariamente à jurisdição da Inquisição, a qual repousava suas asas sobre fiéis batizados na fé católica. Apesar da distância de praticamente cem anos do primeiro contato lusitano, ainda havia grupos nativos aliados em processo de conversão missionária, e outros que se encontravam dentro dos limites das *gentilidades*, hostis às investidas lusitanas relativas à aliança da Coroa e da cruz.

As mamelucas e mestiças, como vimos, são referidas em maior quantidade. Foram identificadas e nomeadas, se dirigiram à mesa do Visitador para confessar suas culpas ou apontar delitos alheios. Em um contexto de colonização em avanço no final do século XVI, com a construção de identidades mestiças e híbridas, como podemos imaginar e classificar mulheres cuja ancestralidade ameríndia estava latente nos fenótipos e em práticas cotidianas, algumas delas tão internalizadas quanto entrelaçadas com referenciais originários do Velho Mundo, como a própria cristandade?

Pensar sobre as mestiçagens indígenas e as construções identitárias da situação colonial na América Portuguesa é pensar também sobre os processos de etnogênese que resultaram em novas formas de sociedades indígenas e mestiças. Como Stuart Schwartz

(1996) apontou, o trânsito entre pessoas da Europa e África para as Américas e o contato cultural, sexual e econômico com as populações nativas criaram novas configurações sociais complexas (SCHWARTZ, 1996: 8-9). De acordo com o autor, a etnogênese na América Portuguesa foi caracterizada por duas etapas. A primeira, marcada pelo intercâmbio cultural e sexual dos homens europeus com as mulheres nativas, e teve como resultado a primeira geração de mestiços, os mamelucos. Já a segunda foi delineada pelo aspecto econômico da exportação agrária, com a exploração de trabalho escravizado indígena e, posteriormente, africano. Ambas situações, como ressalta Schwartz, foram compostas por relações consentidas, mas também atravessadas por violência e exploração sexual (SCHWARTZ, 1996: 10-15).

Sendo assim, fronteiras sociais entre europeus e indígenas, em meados do século XVI, eram permeáveis e conflituosas, se moviam entre os referenciais culturais dos povos envolvidos e também flutuavam entre construções e tensões identitárias em diferentes níveis de intermediação. Trata-se de uma questão complexa que se esbarra em fronteiras as quais, muitas vezes, demarcaram os lugares sociais ocupados em uma sociedade desigual em formação, a qual no limite, designava quem detinha a própria vida, na condição de livre ou escravo com base na origem étnica.

Nos deparamos com um dilema caro a sociedades nativas do continente americano, cujas configurações sociais se deram mediante uma etnogênese complexa, permeada por negociações e alianças com os europeus invasores, mas também por violências e decréscimos populacionais com proporções de genocídio. Desse modo, consideraremos para fins de nossas análises a respeito das fontes inquisitoriais as mulheres indígenas e mamelucas enquanto *mulheres de origem indígena*. As maiores

diferenças entre índias e mamelucas nos registros inquisitoriais da Primeira Visitação podem ser observadas pela quantidade e detalhe das informações sobre elas: enquanto as índias, geralmente, são identificadas com o primeiro nome, sem filiação e demais dados de nascimento e moradia, as mamelucas possuem, em geral, o registro do nome completo, filiação, cônjuge, nascimento, moradia e ocupação. Além dos dados de identificação, as classificações entre *gentia* ou *cristã* são essenciais para separar quem estava dentro ou fora da jurisdição do Santo Ofício e, portanto, passível de cometer heresias. Contudo, as classificações sociais estavam sujeitas aos filtros e equívocos daquele quem registrou, e o caso da Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil é exemplar para demonstrar as perspectivas construídas em um contexto de alteridade cultural extrema. Apesar de as diferenças entre índias e mamelucas estarem presentes na estrutura da escrita burocrática dos relatórios, não sabemos exatamente os níveis de diferenças e semelhanças nos modos de vidas dessas mulheres. Portanto, podemos inferir que, tal como a plasticidade ocorrida nas dinâmicas coloniais para a construção de categorias sociais, as identidades também foram construídas de maneira diacrônica, com trânsitos em referenciais sociais ameríndios, europeus e criação de referenciais mestiços (HOLANDA, 1995: 56-61; GRUZINSKI, 2001: 108; BARTH, 2005: 15-16; METCALF, 2007: 27; CUNHA, 2009: 237-239; RAPPAPORT, 2014: 30-33).

3.3: O feminino colonial, indígena e mestiço nas fontes

Os registros da Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil com as Denúncias da Bahia foram transcritos, editados e publicados no Brasil pela primeira

vez em 1925 pela editora Paulo Prado de São Paulo, com introdução de Capistrano de Abreu, e as Confissões de Pernambuco foram publicadas pela mesma editora no ano de 1929 (CAPISTRANO DE ABREU, 1925;1929). As Confissões da Bahia referentes à Primeira Visitação foram publicados em 1935 no Rio de Janeiro pela editora F. Briguet, também com prefácio de Capistrano de Abreu (CAPISTRANO DE ABREU, 1935).

Posteriormente, a Primeira Visitação possuiu mais três edições: as Confissões de Pernambuco foram publicadas em 1970 em Recife, com prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello pela Universidade Federal de Pernambuco, as Confissões e Denúncias de Pernambuco foram publicadas novamente em 1984, também com prefácio de Gonsalves de Mello pela Fundarpe, e as Confissões da Bahia foram reeditadas em 1997, com segunda edição em 2005, pela Companhia das Letras de São Paulo, com organização de Ronaldo Vainfas (MELLO, 1970; 1984; VAINFAS, 1997).

Na presente análise utilizaremos as primeiras edições das fontes, com a análise das *Denúncias* editadas em 1925 e *Confissões* de Pernambuco, de 1929, e da *Bahia*, editadas em 1935. Todas elas possuem introdução e/ou prefácio de Capistrano de Abreu. Vejamos o seguinte trecho da *Introdução* de *Denúncias da Bahia*:

Não devia valer muito a mulher em terra de tanta mestiçagem e de tanta mancebia. Pai soturno, mulher submissa, filhos aterrados (CAPISTRANO DE ABREU, 1925: 10. Grifos nossos).

No excerto acima Capistrano de Abreu apresenta sua perspectiva acerca das mulheres no período da Primeira Visitação. O historiador, grande mestre e responsável pela disponibilização dos registros inquisitoriais, pontuou o valor a respeito das mulheres na

sociedade colonial. Embora, no século XXI, possamos ler a perspectiva de Capistrano de Abreu como uma crítica do historiador à submissão das mulheres em contexto colonial, torna-se sobressalente o juízo de valor constante em sua interpretação, literalmente na palavra *valer*, com uma interpretação que insere as mulheres em uma situação subordinada devido as relações sexuais, como a *mancebia* que gerava as *mestiçagens*.

A palavra *mancebia*, de acordo com o vocabulário setecentista de Bluteau, correspondia a “desonestidade de mulheres impudicas” ou mesmo “Putaria, casa de más mulheres” (BLUTEAU, 1728: 280). Capistrano de Abreu escreveu nas primeiras décadas do século XX, e acreditamos que os sentidos da palavra *mancebia* não eram distintos em seu tempo. Vale recordar que o casamento católico monogâmico foi um sacramento reforçado pelo Concílio de Trento no meio do século XVI, e sua aplicação prática e cotidiana começou a se manifestar nas realidades católicas muito tempo depois. A *mancebia* era uma prática comum e aceita na mentalidade europeia do século XVI. Portanto, a mestiçagem e a *mancebia*, pelas quais as mulheres eram co-responsáveis em sua capacidade em gerar filhos, foram consideradas por Capistrano de Abreu e outros pensadores contemporâneos, enquanto fatores degeneradores para a ordem social. Contudo, nas fontes coevas é muito possível que as formas de união e parentesco fora dos padrões de casamento tridentinos não fossem tão atípicas e condenáveis moralmente.

Com este enunciado, podemos inferir que Capistrano de Abreu sugere para leitoras, leitores e pessoas interessadas ou estudiosas do tema na época da publicação (e talvez em períodos posteriores) uma análise prévia sobre as mulheres descritas nas

fontes, publicadas pela primeira vez naquele momento. Na mesma introdução o autor ainda faz outras considerações a respeito da mestiçagem:

Havia os indígenas de três continentes, em contato forçado mas irreduzíveis; *havia a mistura e as combinações múltiplas dos três fatores*, aferidos nas mínimas cambiantes por uma docimasia inflexível. *Mesmo no elemento puramente português prevaleciam os inconciliáveis*: o reinol não queria confundir-se com o mazombo, o cristão velho com o cristão novo, o nobre e as suas prerrogativas com o peão a quem a lei deserdava; havia ciganos, mouriscos, etc.

A frequência das alcunhas encarnava a falta de benevolência. *Tudo os separava; nada os unia*. (CAPISTRANO DE ABREU, 1925: 13. Grifos nossos).

Mais uma vez Capistrano de Abreu coloca a sua perspectiva de análise acerca da mestiçagem, e considerou a multiplicidade de elementos étnicos entre povos nativos em contexto colonial, os quais denominou de “indígenas de três continentes”, bem como colocou as diferenças entre eles e os próprios portugueses com suas distinções sociais. Podemos considerar a perspectiva do historiador pessimista, o que é compreensível dadas as condições violentas inerentes ao processo colonizador, no qual os apelidos (alcunhas), poderiam significar a ignorância a respeito das alteridades. A sociedade colonial, de acordo com a perspectiva de Capistrano de Abreu, situava as mestiçagens como fator pejorativo, contribuindo para a formação de uma sociedade preconceituosa. As mulheres indígenas, de acordo com o cenário descrito pelo autor, teriam um papel desvalorizado, pois seriam as principais agentes da mestiçagem. Desse modo, na introdução de um documento que formaria uma das bases para compreender as origens da sociedade brasileira, Capistrano de Abreu anunciou, com certo tom crítico, alguns

caminhos sobre a construção das identidades e alteridades sociais a serem formadas na historiografia local.

Após a análise do prefácio, partiremos para a análise das fontes inquisitoriais propriamente ditas. Seguiremos a ordem cronológica do registro dos relatos, respectivamente Denúncias e Confissões da Bahia e Recôncavo, seguidas das de Pernambuco.

Gaspar Góis, um cristão-velho morador da Bahia, fez denúncia contra três pessoas em 12 de agosto de 1591: Vicente Rangel, Margarida Carneira e Fernão Cabral. Dentre as longínquas memórias - algumas com a distância de 9 anos daquele presente – o denunciante que teve *conversação desonesta* (relação sexual fora do casamento) com Margarida Carneira, faz a seguinte declaração a respeito desta que era viúva, e no momento da denúncia, mulher casada:

E outrossim, a dita Margarida Carneira disse a ele denunciante que ela o mandara tocar uma noite do Natal por uma sua mamaluca por nome Victoria, que ora dizem estar em Pernambuco, com uma carta de tocar para lhe querer bem, e que a dita mamaluca em vez de tocar a ele, tocou ao dito Manuel Fernandes Leitão, que se afeiçoou à dita mamaluca e daí veio a casar com a dita Margarida Carneira. (MENDONÇA, 1925 [1591]: 311-312. Grifos Nossos).

Na denúncia acima, Victoria é apontada por manusear uma *carta de tocar*. Como nos conta Vainfas, as *cartas de tocar* eram uma magia ibérica que funcionava a partir de um objeto com o nome da pessoa querida ou outros dizeres, e ao ser encostada na pessoa, poderia atraí-la (VAINFAS, 1997: 250). Tal tarefa lhe foi incumbida por Margarida Carneira e executada pela mameluca Victoria, cuja condição de *mameluca de Margarida Carneira* não deixa nítido se ela era livre ou escrava. Vemos, a partir do

trecho, o cruzamento de referenciais culturais nesta teia de intrigas: a mameluca Victoria dominava um saber ibérico, e se inseriu nos arranjos de uma relação extraconjugal entre o denunciante, Gaspar Góis, e Margarida Carneira. Os motivos pelos quais Góis denunciou sua antiga amante podem ser diversos, e o rancor evidente, dada a distância de quase uma década do seu envolvimento com a mulher que delatou. Porém, a magia mestiça caminhava ao lado de sexualidades cada vez mais controladas a partir de consciências coloniais – patriarcais e androcêntricas, por suposto – com referencial de retidão moral em construção.

Margarida também era o nome da esposa de Fernão Cabral, o poderoso e odiado senhor de engenho que já apresentamos acima. Talvez, os rancores contra Fernão Cabral tenham respingado em sua cônjuge, a qual foi delatada por Maria da Fonseca devido a uma suposta permissão para que três *negras* – as quais neste caso e contexto eram correspondentes a índias – se batizassem ao *modo gentio*:

E uma vez estando ela denunciante presente, foi uma negra do dito Fernão Cabral, cristã, mais de outra sua negra Sabina pedir licença à sua senhora Dona Margarida, mulher do dito Fernão Cabral, para batizar ao dito modo gentio da dita abusão a outra negra também sua do seu engenho, e a dita Dona Margarida lhe respondeu que a fossem batizar (MENDONÇA, 1925 [1591]: 352-353).

A denúncia, que poderia ser uma forma de vingança para conflitos anteriores entre as brancas, envolve indiretamente as índias que, supostamente, queriam se batizar no culto da Santidade. Das três *negras*³⁵ citadas por Maria, duas não possuíam nome e a terceira

³⁵A palavra *negra* no contexto das *Visitações*, se refere a indígenas, exceto quando ocorre a remissão *negra da Guiné*, termo usado nesse contexto para designar as pessoas de origem africana (VAINFAS, 1997: 30-31).

se chamava Sabina³⁶. Provavelmente, as três eram escravizadas nos domínios do senhor de engenho e sua senhora.

Margarida da Costa, ao que demonstram as denúncias, vivia em contato com os índios e mestiços de origem indígena e africana na Santidade do Jaguaripe. Em outra denúncia datada em 21 de agosto de 1591, Paula Almeida aponta que Margarida estava em contato direto com a *Mãe de Deus* da Santidade para resolver os batismos que ali eram feitos:

E denunciando mais disse que Dona Margarida, mulher do dito Fernão Cabral no tempo que na sua fazenda estava a dita chamada Santidade dos gentios, vindo-lhe a gentia a que chamavam mãe de Deus pedir licença para ela batizar, outra índia da terra já cristã lhe concedeu a dita licença e ela denunciante que presente estava a respondeu daquilo e ela lhe respondeu que o fazia porque não estava em casa Fernão Cabral e recebeu suceder-lhe alguma coisa.
(MENDONÇA, 1925 [1591]: 384-385).

A partir da denúncia identificamos alguns aspectos da hibridação cultural inerente ao contato colonial, interétnico e mestiço. A começar pela Mãe de Deus citada na denúncia. A Santidade do Jaguaripe contava com uma das figuras centrais uma índia denominada Tupansy ou *Mãe de Deus*. Esta denominação derivada da mediação cultural entre referenciais Tupi e católicos nas ações missionárias para a conversão dos locais. O Tupi, como vimos no capítulo anterior, foi uma das grandes preocupações de Anchieta, o qual criou uma série de substantivos e adjetivos híbridos entre os referenciais católicos e a cosmogonia dos autóctones aliados. *Tupansy* foi o nome que os jesuítas usavam nas

³⁶ Como coincidência, outra índia também chamada Sabina foi denunciada na Visitação do Grão Pará. Porém, ao contrário da Sabina quinhentista, a do oitocentos era uma conhecida e influente feiticeira (NOVINSKY, 2002: 209-251; SCHUMA SCHUMAER, 2000: 495; CARVALHO JÚNIOR, 2011: 9-11).

missões para introduzir a Virgem Maria no imaginário da conversão (VAINFAS, 1995: 169-171). Portanto, um movimento tido pela Inquisição católica enquanto herético, no qual participavam índios, mestiços e colonos – cada qual com suas particulares intenções e finalidades – possuía como símbolo de culto uma ameríndia cujo nome teve origem na língua sistematizada pela ação missionária. A evocação de *bruxas* e *feiticeiras* em solo americano também foi uma construção colonial com base nos referenciais maniqueístas entre o *bem* e o *mal* consolidado no imaginário europeu cristão em busca da demonização do *outro* colonizado. E se o *outro* são mulheres, maior a hostilidade a ser destinada (DELUMEAU, 1989: 326; VAINFAS, 1989: 35; SOUZA, 1993: 39;).

Assim como as denúncias, as confissões diante do inquisidor traziam uma série de elementos que demonstravam as contendas ideológicas e complexidade dos repertórios de mundo em construção no período. Utilizamos como fonte *As Confissões da Bahia* da Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil, transcritas e publicadas em 1997 por Ronaldo Vainfas.

Foram quatro as mulheres de origem indígena que se confessaram na Bahia perante o Visitador Heitor Furtado de Mendonça em 1592: Guiomar Pinheira, Maria Grega, Luísa Rodrigues e Isabel Marques, todas mestiças.

Guiomar Pinheira, identificada como mameluca, tinha trinta e oito anos na ocasião da Santa Visita, era filha de Antônio Vaz Falcato, homem branco e Vitória, escrava de seu pai cujo sobrenome *Brasila* indicou sua condição de indígena. Na identificação de Guiomar também consta que ela foi casada com três homens brancos. Em 17 de janeiro de 1592 ela confessou suas relações sexuais com Quitéria Seca:

E confessando, disse que, sendo ela moça de idade de dezoito anos na vila dos Ilhéus, um dia, não lhe lembra se pela manhã, se à tarde, levando ela um recado de uma sua tia a uma mulher chamada Quitéria Seca, casada que então era com Pero Madeira, alcaide dos ditos Ilhéus, a dita Quitéria Seca tomou a ela confessante, que ia em camisa (segundo o costume deste Brasil) nos braços e lhe levantou a camisa, e arregaçando-lhe assim as suas fraldas, se pôs em cima dela confessante e, ajuntando seu vaso natural com o vaso natural dela confessante, fez com ela como se fora homem com mulher, tendo deleitação por espaço de tempo. E depois disto, passados alguns dias, em outro dia chamou a dita Quitéria Seca a ela confessante e tornou a fazer com ela sobre a dita cama outra vez o sobredito pecado, ajuntando seus vasos, e tendo a dita deleitação por espaço de tempo como da primeira vez, e este pecado nefando cometeram as ditas duas vezes sendo sempre a dita Quitéria Seca a autora e a incubadora, mas não se interveio nisto nenhum instrumento exterior mais que seus vasos naturais. E depois disto assim acontecer, a dita Quitéria Seca com o dito seu marido, Pero Madeira, se mudaram para as capitânicas de baixo e nunca mais a viu nem sabe dela (MENDONÇA, 1997 [1592]: 198-199).

Analisemos alguns aspectos da sociabilidade e afetividade de Guiomar. O primeiro aspecto diz respeito à composição de sua família: a mãe era ameríndia e escrava de seu pai, identificado no relato. Não sabemos quais as condições da escravidão de sua mãe nem os regimes pelos quais essa união se estabeleceu, posto que o concubinato e o não reconhecimento de filhos resultantes de uniões não reconhecidas pela Igreja, ilegítimas, era prática frequente na colônia a ser regulada apenas pelo diretório pombalino no século XVIII (LISBOA, 1976: 536). Os casamentos de Guiomar também são significativos: de acordo com a identificação do Santo Ofício, ela teve três maridos, todos brancos, dos quais enviuvou. Porém, a gravidade de sua confissão reside no depoimento de sua relação homoerótica com Quitéria Seca: com lembranças distantes vinte anos no tempo, Guiomar se recordou que, ainda moça aos dezoito anos, ao fazer

um favor para sua tia foi seduzida por Quitéria, mulher casada a qual presumimos ser mais velha do que a então jovem confitente. Apesar da falta na exatidão de detalhes – compreensível por se tratarem de recordações tão longínquas – e da descrição burocrática e inverossímil das carícias entre as mulheres, com uma transposição de referenciais heterossexuais para as práticas *nefandas*³⁷. Foram dois os encontros nos quais elas se entregaram ao *deleite*, sempre com a iniciativa de Quitéria, a qual depois partiu com seu marido e não deixou notícias. Ao que se pode perceber, esta experiência marcou Guiomar, a qual mesmo tendo enterrado três maridos, manteve a lembrança de Guiomar viva, possivelmente evocada enquanto culpa avivada pelo período de graça do Santo Ofício.

As relações homoeróticas também foram tema da confissão de Isabel Marques em 7 de fevereiro de 1592. Isabel, com trinta e sete anos à época, era uma mestiça filha do cônego da Sé de Salvador Diogo Marques com a também Isabel, *índia desta terra* a qual desconhecemos o sobrenome e maiores informações. Isabel, a filha, era casada com o Antônio Machado, sapateiro, e foi confessar junto a Mendonça as culpas de relações que teve com Catarina Baroa quando elas tinham dez e catorze ou quinze anos de idade, respectivamente. Suas lembranças, com quase trinta anos de idade, apontam para alguns referenciais etários do período, pois ela se considerava uma *moça de dez anos* além de ter visto Catarina se envolver com outras duas *moças menores de dez anos* em situação e momentos semelhantes. A descrição do *ajuntamento nefando* seguiu o mesmo padrão da burocracia inquisitorial, com a projeção de posições sexuais pautadas

³⁷ Nefando era o termo coevo para designar práticas homossexuais, análogo a sodomia. Bluteau define da seguinte forma: “Nefando. Coisa indigna de exprimir com palavras; coisa da qual não se pode falar sem vergonha. Pecado nefando: o de sodomia. Chama-se o demônio incubo ou súcubo de servir ora de homem, ora de mulher no ato carnal” (BLUTEAU, 1728: 698).

na heterossexualidade, com a importante observação de que não usaram nenhum objeto penetrante. A lembrança longínqua do pecado se manteve presente, assim como a informação atual sobre a vida de Catarina, a qual no momento da Visitação era casada com um homem (MENDONÇA, 1997 [1592]: 331-332).

A sexualidade também foi tema da confissão de Maria Grega no Recôncavo, em 31 de janeiro de 1592. Maria era filha de João Grego, um homem *grego de nação* e Constança Grega, identificada como *índia deste Brasil*. Maria Grega tinha entre 15 e 16 anos e era casada com um homem sem ofício chamado Pero Domingues, protagonista de sua confissão com tons de denúncia:

E confessando, disse que depois que casou com o dito seu marido, com o qual é moradora na barra de Paraguaçu, nunca até agora o dito seu marido dormiu com ela pelo seu vaso natural, e com a mão a corrompeu e a deflorou, e muitas vezes com a mão lhe anda por dentro do dito vaso natural e a deita de costas, e por cima da barriga lhe alevanta os pés dela até os membros, e assim se põe em cima dela e lhe mete o seu membro desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro, dela confessante, e dorme daquela maneira com ela, efetuando e consumando o pecado nefando da sodomia pelo seu vaso traseiro, como se fizera pelo dianteiro natural, e depois que é casada com ele, todas as vezes que teve ajuntamento carnal foi sempre desta maneira nefanda sodomítica. E sendo mais perguntada, disse que o dito seu marido está em seu siso quando faz os ditos pecados, e sabe muito bem que os faz, e por ela não querer consentir, ele lhe diz que cale a boca e que lhe cortará a língua com uma faca, e que não diga isto a ninguém, e que isto não é pecado, e que a há de matar, e contudo ela confessante consente nos ditos pecados, sabendo que o são, com medo do dito seu marido, e que ela descobriu isto à sua mãe (MENDONÇA, 1997 [1592]: 278-279).

O relato contém a escrita burocrática do Santo Ofício para descrever as práticas sexuais, sendo que *vaso natural* e *vaso traseiro* corresponderiam às partes íntimas

femininas. Como podemos observar, Maria Grega disse em seu relato que as relações sexuais com seu marido não foram consensuais, mas forçadas, e ele a teria ameaçado com violência caso ela contasse a alguém os ocorridos. Por serem práticas de *sodomia*, uma heresia altamente ofensiva à moral católica, Maria atacou diretamente seu marido no momento da confissão. Este, por sua vez, em depoimento na mesa do visitador, argumentou inocência da maioria das acusações feitas pela esposa, pois alegou que somente teria cometido a sodomia uma vez, embriagado de vinho, diante da recusa da mulher em consumir carnalmente o casamento. Ficou preso, foi processado porém absolvido por Mendonça diante de provas de que realmente era alvo da conspiração de Maria e sua família (MENDONÇA, 1997 [1592]: 315-316). Tal depoimento pode demonstrar que a jovem Maria, na ocasião com quinze ou dezesseis anos, mas casada com Pero Domingues desde os treze, se valeu da oportunidade e gravidade da visita do Santo Ofício para se ver livre de seu indesejado marido. Portanto, a visita do Inquisidor, como já mencionado, foi útil também para a elaboração de tramas de vingança na tentativa da resolução de problemas de cunho pessoal para além da alçada da fé.

Para finalizar as confissões da Bahia, analisaremos o breve relato da mameluca Luísa Rodrigues. Filha do cristão velho Francisco Rodrigues e de Isabel Rodrigues, *índia do Brasil*, sem maiores informações. Sabe-se apenas que sua mãe já era falecida, quando confessou em 6 de fevereiro de 1592, afirmando que juntou-se à Santidade do Jaguaripe seis ou sete anos antes daquele momento em que estava diante do Visitador. Afirmou também, que da crença que *Nossa Senhora* e *Nosso Senhor* iriam retornar ao mundo terreno ela tinha se arrependido, inclusive confessado e sendo absolvida deste *pecado* (MENDONÇA, 1997 [1592]: 325). A confissão de Luísa, relativa ao culto da

Santidade do Jaguaripe, é exemplar do padrão de mestiçagem ocorrido durante a colonização: pai branco, mãe índia e referenciais de mundo mestiços, como o cristianismo ameríndio exercido na Santidade.

Saindo da Bahia e do Recôncavo, o visitador Mendonça seguiu para Pernambuco. As Denúncias de Pernambuco ocorridas em 1591 também trazem à tona relatos que envolvem diretamente mulheres de origem indígena em práticas heréticas, como na seguinte denúncia de Inês de Barros feita em 22 de outubro:

(...) E denunciou que haverá quinze anos sendo ainda solteira em casa de seu pai em Pase, estando aí Álvaro Sanches, cristão novo, mercador ora desta cidade, casado então de pouco com Mécia de Barros, mameluca, filha bastarda do dito seu pai, ela denunciante viu ao dito Álvaro Sanches e a dita sua mulher meia irmã dela, estarem pela sesta depois de jantar, estarem picando cada um com sua agulha na mão uma imagem de Nossa Senhora de um livro Flos Sanctorum, tendo uma folha de papel debaixo da folha que tinha a dita imagem e picando a dita imagem picavam também juntamente o papel que tinham debaixo dizendo que era para molde de outros debuxos e picaram toda a dita imagem e a sua coroa.

E logo então ela denunciante não suspeitou nada mal mas depois por ele ser cristão novo lhe pareceu que poderia fazer aquilo em alguma má intenção, mas logo então Caterina Loba, sua mãe, a repreendeu dizendo lhe que não era aquela imagem para se por em debuxo (MENDONÇA, 1925 [1591]: 536-539).

Como pudemos observar, a mameluca Mécia não contava com a paternidade reconhecida, e era meia-irmã da denunciante, o que demonstra mais uma vez as intrigas e contendas familiares levadas ao conhecimento do Santo Ofício. Mécia era casada com o cristão-novo Álvaro Sanches, e foi apontada envolvida em uma das modalidades de heresias supostamente praticadas por cristãos-novos, como a profanação de imagens e objetos católicos. As acusações de práticas judaizantes eram graves diante do Santo

Ofício, e seguramente Inês de Barros levou em conta tal aspecto para complicar a vida de sua meia-irmã.

A profanação de símbolos católicos também foi denunciada por Maria d'Oliveira em 30 de outubro de 1591 contra uma indígena não nomeada:

Denunciou mais que haverá cinco anos pouco mais ou menos no tempo que se levantou a *abusão da Santidade dos gentios nesta terra uma negra* de João Fernandes o Ferreiro, morador na dita freguesia de Paripe, zombando dos cristãos brancos tomou um papel e fez dele uma figura redonda a feição de hóstia e tomava a nas mãos e a levantava como faz o sacerdote dizendo que aquele era o Deus dos brancos.

E isto sabe ela somente de ouvida que lhe contou Luisa d'Oliveira sua irmã, mulher de Luis Alvares lavrador, morador na mesma Freguesia a qual declarará isto melhor. (MENDONÇA, 1925 [1591]: 546-548. Grifos nossos).

As referências da denunciante, que sabia *somente de ouvida*, o equivalente a boatos, da suposta heresia cometida na Santidade, também não nos oferecem o nome da indígena, mas novamente demonstram que o culto mestiço da Santidade do Jaguaripe teve um grande impacto na região, sobretudo no suposto recurso a símbolos do cristianismo, como a simulação da hóstia, manipulado por esta *negra*.

Podemos ainda verificar as relações interétnicas protagonizadas por mulheres ocorridas na Santidade por meio da denúncia realizada pela mameluca Maria Carvalha, em 30 de outubro de 1591. Segue a íntegra de seu relato:

Disse ser mameluca filha de branco e de índia da terra, natural desta capitania forra filha de Fulano Carvalho e a sua mãe não sabe o nome, defuntos de idade de dezoito anos pouco mais ou menos, casada com Martim Dias, homem branco moradora e criada de casa de Fernão Cabral de Thaíde preso no cárcere do Santo Ofício.

E denunciando disse que haverá cinco anos pouco mais ou menos no tempo da dita abusão chamada Santidade na fazenda do dito Fernão Cabral em Jaguaripe estando ela espanando um retábulo de Nossa Senhora perante uma negra de Guiné crioula desta terra cristã Petronilha a qual haverá dois anos que é cativa de Ambrósio Peixoto e com ele está nesta cidade, a dita Petronilha deu uma bofetada na imagem de Nossa Senhora do dito retábulo, dizendo que aquela senhora não prestava que era de tábuas, que melhor era a sua dos gentios de pedra que se bolia quando chegavam a ela dizendo isto pelo ídolo da abusão chamada Santidade.

A qual Petronilha também no dito tempo andou na dita abusão e ia à casa onde a dita abusão estava e fazia as cerimônias e abusões gentílicas com os gentios negros e cria na dita Santidade. (MENDONÇA, 1925 [1591]: 550-551).

A denúncia da mameluca exemplifica o mosaico social do início da colonização brasileira: ela mesma era mestiça, sabia somente o sobrenome de seu pai, português, e não sabia o nome de sua mãe. Era casada com um homem branco e denunciou uma mulher negra que fazia parte da Santidade do Jaguaripe por profanar em diversas formas a imagem católica de Nossa Senhora. As denunciadas não sabiam se as indígenas, africanas ou mestiças eram batizadas, cristãs para assim praticarem heresias. Mas de igual maneira compareceram a perante o Visitador para fazer a denúncia.

Por outro lado, ainda em Pernambuco na data de 26 de agosto de 1592, ocorreu a denúncia da mameluca Francisca da Costa, forra e encarcerada na cadeia pública na ocasião de seu relato contra a cristã-nova Lianor Muniz e parentes:

Logo por ela foi dito que ela há um ano que foi para a casa de Henrique Muniz, casado com Dona Lianor cristã nova e neste tempo que em sua casa esteve lhe disseram a ela denunciante Isabel negra brasileira e Maria negra de Guiné, escravas do dito Henrique Muniz que a dita sua senhora Dona Lianor e suas irmãs e mãe eram judias e que às sextas-feiras à tarde se juntavam todas e se metiam em uma casa que era uma despensa e não saíam dela senão no sábado seguinte, e que estavam nela

fechadas por dentro da sexta-feira até o sábado e que não sabiam o que lá faziam.(MENDONÇA, 1925 [1592]: 560).

Neste relato, nos deparamos com uma mameluca que denunciou uma cristã-nova e demonstrou a sua relação com uma ameríndia e uma africana para observar e testemunhar contra uma mulher branca, esposa do proprietário, e suas familiares. Novamente é explícito o recurso ao Santo Ofício, viabilizado pela Visitação, para explanar rivalidades e conflitos que não teriam espaço em outras instâncias devido às restrições inerentes às hierarquias sociais da colônia, cujas relações assimétricas de poder, ao menos nos depoimentos, poderiam ser invertidas ou suspensas.

Para analisar as Denúncias de Pernambuco, datadas entre 1593 e 1595, adotaremos a edição publicada em 1984 organizada por José Gonsalves³⁸ de Mello.

Em 4 de novembro de 1593, Maria de Azevedo destinou sua denúncia à índia e escrava Vitória, a respeito de suas práticas de *sodomia feminina* com a mameluca Maria de Lucena:

Denunciou mais, que haverá ora dez anos sendo ela ainda solteira estando na dita sua fazenda sob poder de Clara Fernandes, mulher de seu avô Cristóvão Queixada, sendo uma vez a dita Clara Fernandes fora de casa, entrando ela denunciante por uma câmara, dentro viu estar no chão atrás da porta deitada de costas uma negra brasila chamada Vitória, que ora é escrava dela denunciante, e sobre ela deitada com as fraldas levantadas Maria de Lucena, parenta da dita Clara Fernandes, mameluca que já então era mulher de idade de alguns trinta anos, solteira que tinha filhos e usava mal de si, a qual estava sobre a dita Vitória fazendo como se fora homem com mulher o pecado de sodomia, e logo como viram a ela denunciante se ergueram, e lhe rogaram que se calasse e depois disto esteve ela denunciante alguns anos no recolhimento de Maria da Rosa, e quando tornou para casa a achou menos em

³⁸ A grafia do nome do organizador é Gonsalves realmente, com a letra S.

casa a dita Maria de Lucena, e perguntando por ela a uma sua irmã chamada Beatriz de Lucena, lhe respondeu que a lançaram de casa por que fora achada fazendo o pecado nefando com outra brasila chamada Margarida, ladina, que ora é também escrava dela denunciante. (MENDONÇA, 1984 [1593]: 36-39).

O relato, de acordo com a descrição burocrática referente à prática homoerótica já característica do Santo Ofício, demonstra que a mameluca Maria de Lucena era reconhecida pela sedução de mulheres ao *usar mal de si*. Segundo a denúncia de Maria de Azevedo, Lucena teria sido expulsa de casa após ser surpreendida em mais uma prática do *nefando*, o que mostra o conhecimento público de sua homossexualidade.

As relações homoeróticas entre mulheres, sobretudo tendo Maria de Lucena como protagonista principal, também foram denunciadas pela índia Mônica. Antes de adentrarmos na denúncia de Mônica, é significativo observar a maneira de como sua apresentação foi registrada pelo escrivão do Santo Ofício:

E disse ser brasila índia deste Brasil, natural do sertão desta Capitania, filha e pai e mãe pagãos mas sua mãe e ela denunciante sendo de idade de quatro anos se fizeram cristãos, e batizaram nesta vila, de idade de trinta e cinco anos, e que se criou e sempre morou até agora e ainda agora está em casa de Clara Fernandes, tia do alcade mór desta Capitania, e que *posto que em casa a nomeiam e tem por escrava e como tal lhe puseram ferrete nas fazes, contudo ela verdadeiramente não é escrava, mas é forra e livre, e assim era sua mãe, forra e livre, que por sua própria vontade a trouxe do sertão a esta vila.* MENDONÇA, 1984 [1593]: 47. Grifos nossos)

Mônica expõe que não é gentia, pois foi batizada e enfatiza que, embora esteja em condição de escravizada, não é escrava assim como sua mãe. Entendemos que a denúncia de Mônica diante do Inquisidor também foi uma oportunidade para ela se auto

afirmar como livre, documentando esta liberdade no registro oficial do Santo Ofício. Seguindo sua denúncia, conferimos o relato de Mônica contra a mameluca Maria de Lucena e a índia Margarida:

E denunciou mais que haverá quinze anos pouco mais ou menos que em casa da dita sua senhora estava uma sua parenta chamada Maria de Lucena, que ora está casada com Antônio da Costa na Paraíba que já então era mulher que tinha parido e por quanto em casa se dizia que ela dormia carnalmente com as negras de casa, uma noite sentindo ela denunciante que a dita Maria de Lucena se erguia da rede e subia acima a uma câmara de sua senhora onde estava uma negra brasila chamada Margarida que ora é escrava do dito alcade mor se ergueu também de sua rede e se foi pela escada acima, manso expôs a dita Maria de Lucena e pondo-se manso junto da dita Maria de Lucena e da dita Margarida que já estavam juntas as sentiu estarem ambas no chão uma sobre a outra fazendo movimentos e sinais como faz um homem com uma mulher que conheceu ela denunciante bem a seu estarem-se ambas tendo-se ajuntamento carnal, e não podendo ela denunciante sofrer aquela torpeza cuspiu nelas dizendo que não faziam elas aquilo por falta de homens, e pela manhã lhe rogou a dita Maria de Lucena que se calasse. (MENDONÇA, 1984 [1593]: 47-50).

A partir do relato, podemos compreender algumas dinâmicas sociais da colônia, de maneira amostral: Maria de Lucena era mameluca e possuía a seu serviço índias na condição de escravas. Além dos trabalhos prestados por essas índias à mameluca, também ocorria a trama de relações sexuais homoeróticas. Os micropoderes concentrados por Maria de Lucena a situa de forma assimétrica com relação às índias Vitória e Margarida, que tinham a qualificação social de escravas, portanto subalternas nas hierarquias sociais da colônia.

Dentre as disputas e assimetrias entre as mulheres no período, conflitos físicos envolvendo mulheres indígenas com mulheres brancas também foram registrados diante

da Inquisição, embora de maneira sucinta, como na confusão suscitada pela *negra* Antônia Vaz na igreja. Datado em 28 de janeiro de 1594, a denúncia de Domingas Jorge contra Felícia Tourinha evoca lembranças longínquas, entre 9 e 10 anos anteriores. Enquanto Domingas estava presa por se relacionar por *amancebamento* com um homem casado, relatou que Antônia Vaz, *negra* forra, também estava encarcerada “por dar uma bofetada a uma mulher honrada na igreja (...)” (MENDONÇA, 1984 [1593]: 187). Sobre tal ocorrência, uma pincelada em sua denúncia, não há maiores remissões, porém nos possibilita ter uma pequena perspectiva de que as assimetrias sociais não eram impedimento para o exercício da violência por parte de uma pessoa inserida em camada social subalterna. E, como vimos, a igreja foi o palco desse conflito.

As remissões a uma mulher de origem indígena também ocorrem de maneira indireta na denúncia da cristã-velha Brasia Monteiro contra a cristã-nova Branca Dias em 1º de junho de 1594. Em seu relato, Brasia revela uma verdadeira rede de informações que ocorria entre as mulheres indígenas ou mestiças, que estavam em condição de escravidão ou trabalho subalterno a essas mulheres brancas, cristãs novas e velhas:

Perguntada mais em especial que pessoa é aquela sabe que açoitava um crucifixo, disse que agora lhe lembra que há já muitos anos não sabe determinar quantos sendo viva Branca Dias cristã nova, mulher de Diogo Fernandes de Camaragibe, cristão novo, defuntos, estava um dia de domingo depois de jantar na lage dela testemunha das suas casas na rua de Palhais nesta vila quando vão da matriz para Jesus uma escrava da dita Branca Dias que então morava na mesma rua chamada *Joana, mameluca, mulher ladina, filha de branco e de negra brasila*, falando com outra escrava dela, testemunha chamada Lucrecia, já defunta e descendo ela testemunha para a dita lage ouviu a dita Joana estar dizendo que sua senhora Branca Dias açoitava

com uma varinha um santo que tinha na sua fazenda de Camaragibe, e ouvindo-lhe ela testemunha estas palavras lhe disse que porque mentia, e a dita Joana lhe respondeu que isto que ela dizia que era verdade porque ela mesma via a dita sua senhora açoitar com umas varas um santo em Camaragibe, e que isto só lhe disse a dita Joana, que já é defunta e não lhe declarou que santo era, nem se era crucifixo nem nada mais e que pode ser que em alguma prática contaria ela testemunha isto e que por isso será referido neste caso mas que nada mais sabe (...) (MENDONÇA, 1984 [1594]: 281-282. Grifos nossos).

Como pudemos observar, os relatos são vagos em argumentos e esparsos temporalmente, sem o rigor descritivo além das práticas judaizantes, as quais eram sugeridas pelo Monitório inquisitorial. Porém o depoimento revela que Joana já era falecida na ocasião da denúncia, e mesmo morta sua lembrança enquanto herege foi levada à mesa da Inquisição.

As mamelucas também denunciavam profanações diretamente ao Santo Ofício, como na denúncia da cristã-velha e mameluca Maria Gonçalves contra Francisco Martins, o Roxo, em 9 de dezembro de 1594. Maria Gonçalves é uma exceção ao relatar – ou ter registrado na denúncia – o nome de sua mãe *negra brasila*, a já defunta Joana Fernandes. A denúncia de Maria Gonçalves não é extensa, e se trata de uma *arrenegação* de São Francisco que o Roxo fez ao se machucar no seu trabalho como pedreiro e carpinteiro. Maria Gonçalves relatou tê-lo repreendido na ocasião, e mesmo após a repreensão deixou pública sua reprovação ao torná-la oficial junto ao Santo Ofício (MENDONÇA, 1984 [1594]: 360).

A religiosidade e devoção cristãs que partem de mulheres de origem indígena registradas em denúncias para o Santo Ofício também são um aspecto interessante a respeito da cristandade mestiça da colônia. Na denúncia da ex-escrava cabo-verdiana

Domingas Fernandes contra Antônio Álvares em 12 de dezembro de 1594 observamos que a profanação ocorre por parte do cristão-velho. Um aspecto interessante, e raro, é que Domingas referiu-se à uma escrava indígena religiosa de Antônio se utilizando do termo *petiguara*, o que inferimos ser o etnônimo Potiguara. Vejamos a remissão de Domingas à *petiguara* Antônia:

E denunciando disse que haverá seis ou oito anos pouco mais ou menos não se afirma em tempo certo, sendo ela ainda escrava que estando um dia domingo, não lhe lembra qual antes de jantar, estando ela em casa de Antonio Alvares calafate tido por cristão velho na vila de Igarassú, onde ele então era morador e ora é morador na vila de Olinda na freguesia de São Pedro Mártir perto do varadouro e estando aí mais presente uma negra petiguara que já defunta e o dito Antonio Álvares à dita petiguara por outra escrava chamada Antonia onde era, e a dita petiguara lhe respondeu que estava na igreja, então o dito Antonio Alvares respondeu as palavras seguintes, Deus não está cá embaixo, Deus está no céu, e assim ajuntou mais que aquelas imagens que estavam no altar que não era Deus, as quais palavras o dito Antonio Álvares disse pela língua do gentio deste Brasil que ela denunciante bem entende e que por quanto a dita palavra cá embaixo não está Deus lhe pareceu a ela mal, porque em toda a parte está Deus, vem ela ora fazer esta denunciação. (MENDONÇA, 1984 [1594]: 366-367).

Observamos pela denúncia que Antonio se referiu à índia Antonia em língua *gentia*, a qual a cabo-verdiana Domingas também compreendia, demonstrando a forte influência e inserção da *língua do gentio*.

A última denunciante de origem indígena em Pernambuco que localizamos foi a mameluca Maria Fernandes. Ela era parteira e viúva de um homem branco chamado Gaspar Fernandes. Sua mãe, Francisca, era escravizada e seu pai, o homem branco Antonio Fernandes, era carpinteiro. A denúncia de Maria foi contra Manoel Vaz e Beatriz Castanha, que estavam colocando em dúvidas as atribuições de compadre e

comadre do sacerdote e parteira que levavam as crianças a batizar no catolicismo (MENDONÇA, 1984 [1594]: 383-384)

As Confissões de Pernambuco apresentam relatos de três mamelucas: Domingas Gonçalves, Ana Seixas e Isabel Fernandes. Domingas Gonçalves era filha do homem branco e cristão velho Arthur Gonçalves e sua mãe Margarida Gonçalves, *índia brasila*. Ela era casada com um homem chamado Álvaro Fernandes, que era pescador e não há maiores informações sobre ele. Segue sua confissão:

E confessando disse que haverá dez meses, pouco mais ou menos, que teve uma grande dor de dentes e por no tal tempo andar prenhe lhe não tiravam o dente em que principalmente tinha a doença; e estando assim muito agastada com a dita dor, um dia à noite, não se lembra qual, dentro na sua câmara, se pôs defronte de um crucifixo e disse que pois Deus lhe não tirava a dita dor não era Deus, a qual blasfêmia de dizer que Deus não era Deus, disse uma só vez, estando assim só na dita câmara, e por isso ninguém a repreendeu, nem sabe se alguém a ouviu. E que da dita culpa está muito arrependida e pede perdão nesta mesa.

E por não dizer mais foi perguntada pelo Senhor Visitador se quando ela disse a dita blasfêmia se entendeu ela e teve para si que Deus não era Deus ou se duvidou do ser de Deus, respondeu que não teve tal para si, nem tal duvidou, mas que subitamente com a cólera e agastamento da dor dos dentes disse as ditas palavras. E foi logo admoestada com muita caridade que ela atende o que fala e suas palavras sejam católicas e cristãs, e foi mandada confessar no Colégio da Companhia ou no Mosteiro dos Capuchos e que acabado este tempo da graça traga escrito do seu confessor a esta mesa e que então se lhe dirá nela o mais que há de fazer. (MENDONÇA, 1984 [1594]: 31-32)

À margem da confissão constava a seguinte nota:

Já trouxe escrito a esta mesa e a repreendi e lhe impus penitências espirituais de se confessar e jejuar e rezar, que ela

aceitou com mostras de arrependimento. (MENDONÇA, 1984 [1594]: 31-32).

Podemos identificar pela confissão de Domingas que ela estava inserida no cristianismo a ponto de identificar a própria blasfêmia privada, e ir confessá-la junto ao Santo Ofício. Também podemos observar que Mendonça logo resolveu a situação, oferecendo a punição com as penitências espirituais que julgou cabíveis para o delito de fé da cristã mestiça.

Mestiça também foi a identificação social que o escrivão do Santo Ofício atribuiu a Ana Seixas, confessante no tempo da graça em 9 de dezembro de 1594. Em sua identificação Ana Seixas disse ser filha de Paulo Seixas, homem *pardo*, e Lianor, *negra brasila*, ambos defuntos. Ana foi confessar o pecado de sodomia cometido por ela com seu marido, Manuel Franco, qualificado como homem branco no registro inquisitorial (MENDONÇA, 1984 [1594]: 99-100).

Nossa próxima confitente e última confitente de origem indígena é Isabel Fernandes, que em 19 de dezembro de 1594 foi registrada como *mameluca com raça de cristã nova*:

Disse ser *mameluca* e ter *raça de cristã nova*, natural desta ilha, filha de Sebastião Dias, homem branco, cristão velho, dos da governança desta vila, e de sua mulher Cecília Fernandes, *mameluca*, filha de cristão novo e *negra brasila*, defuntos, de idade de 40 anos, casada com Vicente Rodrigues, cristão velho, lavrador, morador nesta capitania, e declarou que a dita sua mãe é viva. (MENDONÇA, 1984 [1594]: 118).

É interessante notar que Isabel, de acordo com o registro inquisitorial, afirma ser *mameluca* do que poderíamos considerar de segunda geração, pois era filha de uma *mameluca mestiça* de indígena com cristão-novo, Cecília Fernandes. Também é curioso

verificar que Isabel não esconde a metade cristã-nova de sua mãe, oriunda de seu avô. Nos parece que este foi o relato genealógico mais longínquo com o qual nos deparamos nos registros inquisitoriais de uma mulher de origem indígena. A continuação do relato de Isabel envolve ainda outra mulher indígena, Caterina, que era sua escrava e com a qual brigou e em duas ocasiões blasfemou *descrendo do óleo e crisma* que tinha recebido. A repreensão do Visitador foi para que Isabel não blasfemasse mais e fosse *mais temperada em suas falas* (MENDONÇA, 1984 [1594]: 119)

Como apresentado, não se trata de um copioso volume documental a respeito de denúncias ou confissões de mulheres identificadas enquanto indígenas sob as qualificações de *gentia, negra da terra* ou *brasila*. Todavia, se ampliarmos nosso foco de análise para as referências a tais mulheres em outros depoimentos, nos quais elas não são denominadas nas denúncias mas apenas citadas, é possível identificar que muitos homens indígenas, mestiços ou de origem europeia, assim como outras mulheres de distintas origens étnicas e sociais relacionaram-se com estas mulheres, tanto em contexto de escravização quanto em relações de amizade, inimizade, casamento e parentesco.

Nos relatos das mulheres analisadas podemos observar que a designação das qualidades sociais ia para além das características étnicas ou fenotípicas, como nos casos de mamelucas identificadas enquanto cristãs-velhas, o que conferia uma maior estabilidade social quando comparada a uma mulher de origem europeia mas cristã-nova.

Dentre as qualificações sociais das confissões e denúncias da Primeira Visitação, evidenciamos particularmente as relações entre mulheres. As relações homoeróticas

entre as 29 confissões, denúncias e processos de mulheres *nefandas*, demonstram que, antes de serem relações que determinassem sua orientação sexual em oposição à heterossexualidade normativa do casamento, na maioria dos casos se tratavam de contatos entre mulheres e meninas mais jovens, ainda *virgens* de contatos sexuais com homens. O homoerotismo dessas mulheres envolvia diferentes *status* sociais e qualificações étnicas, pois mulheres brancas, ameríndias e negras se relacionavam entre si e socialmente transitavam entre as condições de trabalhadoras manuais, sinhazinhas de posse, criadas indígenas e negras forras ou em situação de escravidão (VAINFAS, 1995: 176).

A escolha em amar outras mulheres, mesmo que de forma efêmera, poderia corresponder à vazão mais segura dos desejos, considerando uma sexualidade hegemônica pautada na virgindade heterossexual das moças enquanto um valor para o arranjo de casamentos para as mulheres brancas, cujo matrimônio significava a concentração ou expansão de dotes. A insatisfação com os casamentos heterossexuais, fatal destino da maioria das mulheres e muitas vezes pautados em violências e violações, também podia ser um motor para a busca de experiências sexuais e afetivas com outras mulheres.

Desse modo, índias e mamelucas, donzelas ou casadas, jovens ou mais velhas, se aventuraram em intrigas, enfrentamentos, práticas do *pecado nefando* e até a afirmação de liberdade, documentada pelo Visitador. Os indícios dos registros demonstram a circulação, mobilidade e influências dessas mulheres, mesmo que a encontremos nas entrelinhas de escritas burocráticas, misóginas e etnocêntricas do Santo Ofício quinhentista.

3.4.: Presenças e ausências das mulheres de origem indígena nos registros das Visitações da Bahia e Pernambuco

De acordo com a discussão proposta no Capítulo 1, fazer uma história das mulheres indígenas é um desafio, pois muitas vezes não encontramos dados, denominações e remissões para seguir os seus rastros. Desse modo, embora fosse possível que as mulheres de origem indígena, mestiças ou não, estivessem presentes em quantidade numérica, podemos considerar que eram minorias políticas e sociais, como nos demonstram as poucas referências e detalhes sobre suas vidas.

Em introdução à edição do livro de Confissões e Ratificações da Bahia referente à Segunda Visitação do Santo Ofício no Brasil ocorrida entre 1618 e 1620, com o Visitador Marcos Teixeira à frente, Eduardo D'Oliveira França e Sônia A. Siqueira (1963) analisam o caráter etnocêntrico da Inquisição no Brasil como possível fator para a não investigação, e conseqüentemente registro, a respeito da população de origem indígena e negra que vivia na colônia naquele período:

Um inquérito nas consciências, há 300 anos, sem maiores distinções entre heróis e pequenos. *De fora sempre ficam os índios e os negros. Seus desvios apesar das raízes fundas não eram tidos como daninhos. Perspectivas acondicionadas pela ideia de que o branco era tudo.* Rios étnicos de heresias no entanto, foram eles que desaguaram os elementos heterodoxos para esse difuso sincretismo religioso destes Brasis, que é forma atenuada, sem virulência da tropicalizada displicência religiosa das inteligências. Perpassam nas confissões homens e mulheres, velhos e meninos, poderosos e humildes, momentaneamente igualados pelas mesmas culpas. O erro é democrático. Embora as conseqüências não fossem. (D'OLIVEIRA FRANÇA; SIQUEIRA, 1963: IX-X).

As balizas analíticas que os autores fizeram a respeito da fonte são pertinentes, dada a negligência com que as fontes do período, e parte da historiografia a respeito da temática até o final do século XX, trataram as agências de populações de origem indígena e africana para a constituição da colônia. Sendo assim, a escolha em investigar as representações das mulheres de origem indígena nas Visitações é uma proposta de fazer uma história de minorias no sentido político e jurídico do termo.

No sentido demográfico, não é possível identificar com exatidão a proporção étnica da composição populacional do período. Porém podemos estimar que pelo próprio caráter das expedições ultramarinas - nas quais os exploradores e posteriormente colonos não levavam suas famílias para o além-mar - pela escassez de mulheres reinóis para povoamento e consequente mestiçagem, as populações não-brancas não deveriam ser minoria populacional absoluta (BOXER, 1977:43). Inclusive há estimativas de que a população de origem indígena e negra na Bahia de fins do século XVI fossem três vezes maiores do que a população branca³⁹ (MOTT, 2010:19).

Entre minorias políticas e maiorias populacionais, as representações somente podem ser estendidas àqueles que podem ser identificados enquanto sujeitos sociais:

O “sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por práticas de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico “produz” inevitavelmente o que alega meramente representar; consequentemente, a política tem de se preocupar com essa

³⁹ De acordo com Luis Mott em *Bahia: Inquisição e sociedade*, a população que vivia em Salvador na década de 1590 girava em torno de 800 habitantes brancos e três vezes mais negros e indígenas (MOTT, 2010: 19).

função dual do poder: jurídica e produtiva. (BUTLER, 2012: 19)

Portanto, pensar no conceito de minorias é importante para analisar relações de poder assimétricas e processos⁴⁰ de individualização e criação de subjetividades com relação a setores sociais hegemônicos (GUATARRI; ROLNIK, 1996: 73-74). No campo da história, evidenciar a agência de grupos considerados subalternos é uma maneira para questionar paradigmas totalizantes e estereotipados enquanto categorias de análise.

Muitas daquelas mulheres de origem indígena nós não sabemos o nome por serem *mulheres de* alguém. A ausência do nome próprio quitou a identidade dessas mulheres em detrimento de sua situação de casadas, esposas. Como exemplo, podemos expor o caso da *mameluca esposa de Antônio Pereira*, citada na denúncia de Maria Antunes em 22 de agosto de 1591:

Denunciou mais que haverá um ano lhe contou em sua casa Pedro de Aguiar, morador do Rio de Matoim, que *a mulher de Antônio Pereira, mameluca*, moradora no Rio de Matoim, de noite consentia ajuntar-se com seus escravos em sua casa, os escravos dele Pedro de Aguiar que iam lá fazer abusão da chamada Santidade e que a mesma mameluca andava com os ditos escravos bailando entre eles, e consentia fazerem na dita sua casa aquela chamada Santidade e cerimônias e idolatrias dos gentios, e isto lhe contou fazendo-lhe queixume que a sua gente, de sua casa dele, e lhe abria de noite as portas e se iam à casa da dita mamaluca fazer o sobredito. (MENDONÇA apud CAPISTRANO DE ABREU, 1925: 411-412. Grifos nossos).

Como pudemos perceber, apesar de ativa socialmente o nome dessa *mameluca* não nos foi revelado, sendo que a remissão a ela se dá por intermédio da identidade de seu

⁴⁰ Aqui nos deparamos com uma questão conceitual para a pesquisa. Félix Guatarri opõe a ideia de identidade à de devir para situar os processos de individualização e subjetivação enquanto transversais entre indivíduos e grupos (GUATARRI; ROLNIK, 1996: 74).

esposo com nome português. Situação semelhante ocorre na denúncia de João Garcez quando se refere a uma *índia brasila*:

Denunciou mais que em Pirajá termo desta cidade, em casa de Francisco Soares, cidadão desta cidade, está uma *índia deste Brasil, forra*, casada ora com Pantaleão, mulato escravo do dito Francisco Soares e mesmo em Pirajá, ouviu ele denunciante dizer geralmente a muitas pessoas em especial lhe lembra que ouviu a seu cunhado João Teixeira, morador em Pirajá, que *a dita brasila cujo nome lhe não lembra* antes de casar com o dito Pantaleão mulato fora já casada com dois homens, um branco e outro negro do gentio deste Brasil chamado Gaspar e que sendo ela casada com o primeiro não sabe se era o branco se o negro, e sendo o primeiro vivo se casou segunda vez com o segundo. (MENDONÇA apud CAPISTRANO DE ABREU, 1925:467-468. Grifos nossos).

A denúncia de bigamia contra esta indígena não possui remissão a seu nome próprio, sendo que o próprio denunciante confessa não se lembrar. Porém, o caráter androcêntrico do relato se evidencia pela memória seletiva de João Garcez, que somente recorda dos nomes dos esposos desta índia. Em outra situação análoga de denúncia de bigamia, além do nome da bígama, o denunciante Bernardo Pimentel, em 21 de agosto de 1591 também se esqueceu do nome dos homens indígenas em questão:

E denunciando disse que haverá dois ou três anos pouco mais ou menos viu ele denunciante na sua igreja da sua fazenda ao vigário dela Frutuoso Álvares receber em um domingo ou dia santo a *uma negra brasila deste Brasil escrava ou serviente forra* de Fernão Pires que foi da Companhia de Jesus leigo ou de seu pai moradores nas terras dele denunciante, *a qual não sabe o nome com outro negro também índio brasil* de um dos *sobreditos ao qual também não sabe o nome* e por quanto geralmente ele denunciante *ouviu dizer que a dita negra era casada com outro negro*, o qual se tinha ido para Sergipe, e que estava ainda vivo, logo ele denunciante avisou ao dito vigário da dita igreja de como diziam publicamente que a dita negra

tinha o marido vivo em Sergipe Novo com o qual dizem que ela esteve casada no mesmo Matoim.

E isto de ela ser casada e ter o marido vivo e estar ora com o segundo marido sabem Simão Gonçalves, solteiro, morador em casa de seu tio Simão Fernandes o Cego, e o mesmo Cego e sua mulher e Bastião Barreto e sua mulher, todos vizinhos e moradores no mesmo Matoim e assim mais o mesmo Fernão Pires, o qual estando em Sergipe teve em seu poder o dito negro primeiro marido da dita negra e lá lhe ficou vivo e sabendo ele bem isto, vindo a Matoim casou segunda vez a dita negra com o dito negro segundo marido. (MENDONÇA apud CAPISTRANO DE ABREU, 1925: 487-488. Grifos nossos).

Seriam esses esquecimentos resultantes de uma memória seletiva - androcêntrica por não recordar o nome da mulher envolvida e etnocêntrica por não nomear os homens autóctones - ou frutos de especulações longínquas trazidas à tona pelo teatro da Inquisição? Pensamos que a ausência de substantivos em detrimento de pronomes possessivos contribuiu para dificultar o acesso a história dessas e outras mulheres. De maneira semelhante, a falta de nomeação de mulheres e homens indígenas no geral também torna mais difícil conferir a historicidade dessa parcela da população.

Podemos considerar que a índia *Mãe de Deus* era uma presença nos registros inquisitoriais. O nome próprio de *Mãe de Deus* era desconhecido, e o substantivo *Tupancy* era o nome dado pelos jesuítas à Nossa Senhora. *Tupancy* era responsável pelo rebatismo dos índios e negociava diretamente com Fernão Cabral e Dona Margarida da Costa a permanência da Santidade em suas terras, sendo seu papel era de extrema importância (VAINFAS, 1995). Porém, apesar de ser citada em algumas denúncias e confissões, não ocorreu nenhuma denúncia direta contra ela, assim como não houve confissão de sua parte.

Ao longo do capítulo, vimos que, mesmo que não denominadas e registradas por uma escrita circunscrita e burocrática, as índias e mamelucas se fizeram ouvir. Por meio de seus relatos, alcançamos seus amores, ódios e cotidianos de alianças e rupturas. Mulheres que, entre dores e delícias, estiveram sempre presentes no cenário da história.

CONCLUSÃO

Com nossa pesquisa buscamos contribuir para o crescimento dos estudos relacionados à história das mulheres indígenas. É um *trabalho de formigas*, que exige a mobilização interdisciplinar de diversas áreas das ciências humanas. Trata-se de um campo ainda em construção, no qual a interseccionalidade entre as áreas da História das Mulheres e da História Indígena é de extrema importância.

O campo da História das Mulheres, como vimos, abriu perspectivas de análise que privilegiam os protagonismos das mulheres, as quais até meados da década de 1960 do século XX ainda eram representadas de maneiras estereotipadas, marginalizadas ou invisibilizadas enquanto sujeitos históricos.

De maneira semelhante, a História dos Índios passou a evidenciar os povos indígenas, em diversos recortes temporais e espaciais, enquanto sujeitos dinâmicos, atuantes e influentes mesmo nos mais diferentes – e difíceis – contextos sociais. A Nova História Indígena no Brasil, iniciada nas duas décadas finais do século XX, trouxe à tona personagens e problemas relacionados aos índios desde o período colonial até a contemporaneidade, e este movimento historiográfico, felizmente, é crescente. Cabe recordarmos que as lutas e mobilizações dos movimentos sociais ocorridos a partir de meados do século XX e em marcha no século XXI, tanto com relação às mulheres e feminismo quanto aos povos indígenas e seus direitos, contribuíram diretamente para que novos saberes fossem construídos e novas perspectivas fossem traçadas. Sendo assim, é notável que os diálogos estabelecidos entre os setores sociais, com suas demandas e reivindicações, possuem reflexo na produção do conhecimento acadêmico.

Também observamos na pesquisa que revisitar fontes primárias e secundárias propondo novos questionamentos é uma maneira de trazer à tona aspectos pouco explorados de documentações já trabalhadas, como no debate realizado a partir das obras de Florestan Fernandes (1963) e João Azevedo Fernandes (2003). O primeiro, ao trabalhar de maneira inédita o povo Tupinambá, negligenciou o papel das mulheres naquela sociedade, mesmo sendo responsável por apresentar uma série de dados a respeito dos poderes das Tupinambá, como seu papel chave para o estabelecimento das alianças via matrimônio e seu privilégio gerontocrático, o qual não era exclusivo dos homens. Os pontos negligenciados por Florestan Fernandes foram contemplados por João Azevedo Fernandes já nos anos 2000, o qual debateu as categorias e lugares sociais apresentados nos escritos anteriores e foi além do mestre, com um trabalho que traçou as mobilidades e poderes das mulheres Tupinambá, e como suas influências se manifestaram nas linhagens de mestiças, as mamelucas, que iriam povoar a colônia com o passar dos anos. Assim, as *Uainuy*, mulheres consideradas velhas, também são enxergadas como detentoras de poderes rituais, cerimoniais e sexuais, em um nítido confronto às perspectivas androcêntricas e misóginas tradicionalmente dispensadas às autóctones e suas descendentes.

Também abordamos aspectos relacionados às construções de identidades e novas configurações culturais. Desse modo, nas *zonas de contato* ocasionadas pela invasão colonial, os índios estiveram inseridos em diversas posições. De inimigos a aliados, se relacionaram tanto nos moldes europeus quanto nos moldes ameríndios, ainda que de forma assimétrica e permeada pelas violências do projeto colonizador expansionista. Nestas relações, consideramos que as mulheres ameríndias concentravam uma dupla

alteridade com relação aos invasores europeus: a alteridade étnica e a de gênero, e a isto atribuímos boa parte das representações estereotipadas produzidas a partir da ótica europeia, desde a Carta de Pero Vaz de Caminha, os escritos colonizadores de Gabriel Soares de Souza até os escritos jesuíticos de José de Anchieta. Considerar os contextos e lugares de fala daqueles homens que produziram os documentos que nos permitiram conhecer estas mulheres indígenas é uma maneira de balizar suas impressões para encontrar os rastros das agências das mulheres que nos são por eles apresentadas.

Os registros inquisitoriais das Visitações do Santo Ofício foram aqueles que nos deixaram mais próximas das mamelucas no primeiro século da colonização, e constatamos que os relatórios do Santo Ofício atuam como *documentos indiretos* para alcançar crenças e tradições populares (GINZBURG, 1989: 31; 2010: 8). A partir dos documentos inquisitoriais, dotados de uma escrita protocolar e processual, encontramos os nomes de índias e mamelucas, nos deparamos com mulheres que circulava, criavam novas sociabilidades e alternativas de vida frente à situação colonial. Em seus relatos, mesmo que em terceira pessoa, nos deparamos com intrigas cotidianas pautadas no *ouvir dizer* a respeito de supostas práticas heréticas dos vizinhos, amores lésbicos levados adiante sem restrições de etnia entre as amantes, até o culto mestiço e híbrido no qual uma das figuras principais era uma índia, a *Mãe de Deus*. Adentramos nos cotidianos, conflitos e dilemas de mulheres mestiças, filhas de índias que eram escravas de seus pais, mamelucas cuja cristandade era tão manifesta quanto a *gentilidade*.

As mulheres índias e mamelucas representadas pelos cronistas sempre estiveram presentes na composição da sociedade que viria a ser o Brasil, ocupando diversos lugares, transitando por vários espaços e criando novas formas de ser e estar no mundo.

É tarefa daquelas e daqueles que se propõem a escrever Histórias das Mulheres e Histórias das Mulheres Indígenas deslocar olhares e focos de análise para perspectivas que vão além das visões androcentradas fornecidas pelas fontes, estes registros que, em sua grande maioria, foram escritos por lugares de fala distintos daqueles seres que se tornaram objeto de observação e análise. A transformação de *objetos* em *sujeitos*, no sentido de protagonistas, é possível quando entrelaçamos análises interseccionais entre diversas matizes, como gênero, etnia e classe social, entre outras. As vozes e vivências histórica e socialmente subordinadas passam a emergir a partir do questionamento das fontes e de perspectivas dominantes. É um desafio que requer ousadia e coragem, pois trata-se de nadar contra várias correntes no oceano das relações de poder que perpetuam o que está dentro ou fora da História.

Apesar de não deixarem registros em primeira pessoa, as vozes das índias e mamelucas se fazem presentes aqui. Esperamos que este trabalho, fragmento no mosaico da História das Mulheres Indígenas, contribua para a construção de novos e plurais significados sobre as existências e movimentos dessas protagonistas.

FONTES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. Disponível em:

<http://antt.dglab.gov.pt/pesquisar-na-torre-do-tombo>

Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, São Paulo. Disponível em

<https://www.bbm.usp.br/>:

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Editado por Francisco Adolpho de Varnhagen. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851.

ANCHIETA, José. *Cartas, orações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*.

Editado por Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a el-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1500)*. Editada por Jaime Cortesão. Lisboa: Aillaud & Bertrand, 1922.

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro :

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia – 1591-1593. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia – 1591-1592. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões de Pernambuco. Recife: Ed. José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

Denúncias e Confissões de Pernambuco, 1593-1595: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Estudo Introdutório de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Fundarpe, 1984.

Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia (1618 – Marcos Teixeira). Introdução de Rodolfo Garcia. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927.

Instituto de Estudos Brasileiros – São Paulo:

Segunda visitação do santo ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira: Livro das confissões e ratificações da Bahia :1618-1620. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia A. Siqueira. São Paulo: Museu Paulista, 1963.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

_____. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *O licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. CD-ROM

BARROS, José D'Assunção. *A história serial e história quantitativa no movimento dos Annales*. *História Revista*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 203-222, jan./jun. 2012. Disponível em <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/21693>.

BARTH, Fredrik. *Etnicidade e o Conceito de Cultura*. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. In: *Antropolítica*. Niterói, nº 19, 2º sem. 2005.

BELLINI, Ligia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos En Las Fronteras Del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización*. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Revista Eletrônica. Paris, 2001. Disponível em <http://www.ehess.fr?cerma.Revuedebates.htm>.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOXER, Charles Ralph. *A Mulher e a Expansão Ultramarina Ibérica (1415-1815)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia Colonial*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos: 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62258>.

_____. *O Domínio dos Corpos: Existência e fluidez – corpos indígenas na América Portuguesa*. Revista Estudos Amazônicos, vol. XIII, nº 1, 2015. Disponível em http://www.ufpa.br/historia/Estudos%20Amazonicos/Almir_Carvalho_Junior.pdf.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.

CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa, Difel: 1990.

_____. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CORTESÃO, Jaime. *A expedição de Pedro Álvares Cabral e o descobrimento do Brasil*. Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand Paris-Lisboa, 1922.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados 1990, vol.4, n.10, pp.91-110.

_____. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla (orgs.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000, p. 78-114.

_____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1993.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lucia Machado, tradução das notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 373-382, jan. 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16219>.

ELLIOT, John H. *A conquista espanhola e a colonização da América*. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial I*. Vol. 1. Tradução Maria Clara Cescato. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2011.

FAUSTO, Carlos. *Fragments de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno histórico*. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

FLEITER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda e Phoebus, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª edição. São Paulo: Global, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Matia Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988. 12ª Edição, 1997.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

_____. *Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI*. Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), n. 2, p. 39-73, jul-dic, 2015.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GINZBURG, Carlo. GINZBURG, Carlo. *Feitiçaria e piedade popular. Notas sobre um*

processo modenense de 1519. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 15-39.

_____. *O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 203-214.

_____. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GODDARD, Victoria Ana (ed.). *Gender, Agency and Change. Antopological Perspectives*. Londres e Nova York: Routledge, 2000.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, nº 1, 1988.

HESPANHA, António Manuel. *O estatuto jurídico da mulher na época da expansão*. In: *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa : Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

JOHNSON, Walter. *On Agency*. In.: *Journal of Social History*, VI. 37, nº 1, pp. 113-124.

Oxford University Press, 2003. JULIO, Suellen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2015.

KERNER, Ina. *Tudo é interseccional?: Sobre a relação entre racismo e sexismo*. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 93, p. 45-58, July 2012.

LANGER, Johnni. *As Amazonas: História e cultura material no Brasil Oitocentista*. Mneme Revista de Humanidades. V. 05. N. 10, abr./jun. de 2004. Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme.

LANGFUR, Hal. *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier, Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Prefácio*. In.: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.

LINHARD, Tabea Alexa. *Fearless women in the Mexican Military and the Spanish Civil War*. Columbia: University of Missouri Press, 2005.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. Tradução Rosa Krausz. São Paulo: Perspectiva, 2000.

METCALF, Alida. *Women as go-betweens? Patterns in Sixteenth-Century Brazil*. In: JAFFARY, Nora. (ed). *Gender, race and religion in the colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007.

_____. *A busca pelo intermediário feminino no século 16 no Brasil*. In: SCHWARTZ, Stuart e MYRUP, Erik (orgs). *O Brasil no império marítimo português*. Bauru: Edusc, 2009.

METRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. In: Journal de la Société des Américanistes. Tomo 19, 1927. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—>

files/biblio%3Ametraux-1927migrations/metraux_1927_migrations.pdf

MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica*. Revista Tempo, vol.14, n.28, 2010.

pp.223-237. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042010000100010&lng=en&nrm=iso)

[script=sci_arttext&pid=S1413-77042010000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042010000100010&lng=en&nrm=iso)

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos

coloniales. In: NAVAZ, Liliana Suarez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Ed.).

Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra,

Universitat de València, Instituto de La Mujer, 2008.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São*

Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena*

e do Indigenismo. Tese apresentada para o concurso de Livre Docência. Área de Etnologia,

Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas: IFCH, 2001.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo:

Annablume, 2003.

MOTT, Luiz. *As amazonas: um mito e algumas hipóteses*. In: VAINFAS, Ronaldo (org.).

América em tempo de conquista . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em

<<http://books.scielo.org>>.

MOUTINHO, Laura. *A lubricidade do casal miscigenador: raça, mestiçagem, gênero e*

erotismo em autores clássicos da historiografia brasileira. In: Razão, “cor” e desejo. São

Paulo: Unesp, 2004.

MOUTINHO, Murillo. *Bibliografia para o IV Centenário da Morte do Beato José de*

Anchieta: 1597-1997. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MYSCOFSKI, Carole A. *Amazons, Wives, Nuns and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil. 1500-1822*. Austin: University of Texas Press, 2013.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil. Vocabulário português-tupi e dicionário tupi-português, tupinismos no português do Brasil, etimologias de topônimos e antropônimos de origem tupi*. São Paulo: Global, 2015.

NEJAR, Carlos. *História da literatura brasileira: da Carta de Pero Vaz de Caminha à contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PRADO, Maria Ligia Coelho. *América Latina no século XIX: Tramas, telas e textos. 2ª ed.* São Paulo: Edusp, 2004.

PEASE, Franklin. *Prólogo*. In.: GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

PEDRO, Joana Maria. *Um diálogo sobre mulheres e história*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 509, jan. 2003. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9844>.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência*. Campinas: Cadernos Pagu, vol. 4, pp. 9-28, 1995. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br>

_____. *Minha história das mulheres*. Tradução Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. *História (sexuação da)*. In: HIRATA, Helena. (et al). (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 111-116.

POLONI-SIMARD, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala, 2006.

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

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

RADDING, Cynthia. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, 2005.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. *As mulheres na historiografia brasileira*. In: SILVA, Zélia Lopes

(Org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

_____. *Epistemologia feminista, gênero e história*. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.) *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 1-11.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. *Eva Tupinambá*. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla (orgs.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000, p. 11-44.

RAPPAPORT, Joanne. *The disappearing mestizo. Configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada*. Durham, NC: Duke University Press, 2014.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado. Campinas: FAFICH/UNICAMP, 2003.

_____; LANFGUR, Hal. *Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El Rei*. Niterói: Revista Tempo, vol. 12, nº 23, 2007.

RIBEIRO, Maria Aparecida. *A Carta de Caminha e seus ecos*. Coimbra: Angelus Novus Editora, 2004.

SALAS, Elisabeth. *Soldaderas in Mexican Military: Myth and History*. Austin: University of Texas Press, 2010.

SCHUMA SCHUMAER, Érico Vital Brazil (org). *Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade. Biográfico e Ilustrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SCHWARTZ, Stuart. *Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos e pardos*. In:

GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (Orgs). *Le nouveau monde – Mondes nouveaux*. Paris, ERC/ADPF, 1996.

SCOTT, Joan Wallach. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*. The American Historical Review, vol. 91, nº 5, 1986.

_____. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Revisão de Tomaz Tadeu da Silva. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

_____. *História das mulheres*. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 63-96.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete B. (orgs). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/MARI, 1995.

SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920*. São Paulo: Forense Universitária, 1989.

_____. *História, mulheres, gênero: contribuições para um debate*. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, p. 95-114.

_____. *História das mulheres e história de gênero: um depoimento*. Cadernos Pagu, v. 11, p. 77-87, 1988. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634464>.

SOIHET, Rachel & PEDRO, Joana Maria. *A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero*. Revista Brasileira de História, vol.27, n.54, pp.281-300, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102->

[01882007000200015&script=sci_abstract&tlng=pt.](#)

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 12(1): 69-100, maio de 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SPALDING, Frances. *Introduction*. In.: WOOLF, Virginia. *A room of one's own*. London: Collector's Library, 2014.

SPARGO, Tamsim. *Foucault e a Teoria Queer*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

STERN, Steve J. (ed.). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do Outro*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

URBAN, Greg. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*. In.: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio

de Janeiro: Editora Campus, 1989.

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Melo e; Novais, Fernando A. *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Homoerotismo feminino e o Santo Ofício*. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla (orgs.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000, p. 115-140.

_____ (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAN DEUSEN, Nancy E. *Global Indios: The indigenous struggle for justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

WHITE, Richard. *The middle ground*. Cambridge University Press, 2011.