



Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História

Pedro Henrique do Vale Brasil
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elisa Frühauf Garcia

**A cultura material das mulheres tupis-guaranis e
a circulação de mercadorias pelo espaço platino no século XVI**

Niterói
2022

PEDRO HENRIQUE DO VALE BRASIL

A CULTURA MATERIAL DAS MULHERES TUPIS-GUARANIS E
A CIRCULAÇÃO DE MERCADORIAS PELO ESPAÇO PLATINO NO SÉCULO XVI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense, como
requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em
História.

Área de concentração: História Moderna

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Elisa Frühauf Garcia (UFF)
Orientadora

Prof. Dr. Leonardo Marques (UFF)
Arguidor

Prof.^a Dr.^a Silvana Alves de Godoy (SEDUC-RJ)
Arguidora

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

B823c Brasil, Pedro Henrique do Vale
A cultura material das mulheres tupis-guaranis e a
circulação de mercadorias pelo espaço platino no século
XVI / Pedro Henrique do Vale Brasil ; Elisa Frühauf Garcia,
orientadora. Niterói, 2022.
122 f.

Dissertação (mestrado)- Universidade Federal
Fluminense, Niterói, 2022.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.m.16372757737>

1. Mulheres Indígenas. 2. Cultural Material. 3. Espaço
Platino. 4. Século XVI. 5. Produção intelectual. I. Garcia,
Elisa Frühauf, orientadora. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

LISTA DE ABREVIATURAS

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior

FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa no Estado do Rio de Janeiro

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio de Janeiro, RJ)

IHGSP - Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

MBI - *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553)

MBII - *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558)

MBIII - *Monumenta Brasiliae* III (1558-1563)

MBIV - *Monumenta Brasiliae* IV (1563-1568)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Alonso de Santa Cruz em “*Islario general de todas las islas del mundo*” (1541). Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Figura 2 - Detalhe colorido do mapa presente no “*Atlas Vallard*” (1547). Huntington Library, San Marino, CA, HM29, map 12. Op. cit.: DAVIES, 2016: 130.

Figura 3 - Conjunto de plumas de um martinete juvenil da espécie *Nycticorax nycticorax* (martinete comum). Akademia-Teiche, Hortobagy, H. (1991). Fotografias disponíveis online em: <<https://www.featherbase.info/es/species/nycticorax/nycticorax>>. Último acesso em: 05 de março de 2022.

Figura 4 - Óleo sobre tela de Benedito Calixto, “*Fundação de São Vicente*” (1900). Acervo do Museu Paulista da USP (São Paulo, Brasil). 385 x 192 cm.

Figura 5 - *Tacape de Tibiriçá*, feito de madeira trançada. Acervo do Museu Histórico Nacional (Rio de Janeiro, Brasil). Comprimento 102,0 cm x 7,5 cm de profundidade. Fotografia do autor (2022).

Figura 6 - Localização do *Google Maps* sobre a rua Bartira situada no bairro Perdizes (São Paulo, Brasil).

Figura 7 - Monumento de bronze e granito rosa do artista Luiz Morrone, “*Fundadores de São Paulo*” (1963). Rua Manuel da Nóbrega, São Paulo, Brasil. Altura 4,2 e 1,05 x largura 1,7 e 5,3 m.

Figura 8 - *Brasão do município de São Bernardo do Campo* (1926-1952). Estado de São Paulo, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Para a matriarca, minha avó, *Theresinha de Jesus*.

Aos maiores entusiastas deste projeto, meus pais, *Fernando Luiz*, e principalmente à minha mãe, *Ana Beatriz*.

À *UFF* e aos *contribuintes* que fizeram a instituição acontecer durante a pandemia, professores, coordenação, secretaria; e mesmo em tempos normais, desde os senhores que podam a grama até as senhoras que limpam os banheiros, as salas e os institutos; ademais, pela defesa e pelo investimento em um ensino público de ponta.

À agência que fomentou e viabilizou a execução desta pesquisa, a *CAPES*.

À orientadora, Professora-Doutora *Elisa Garcia*, que permitiu-me acessar sua robusta bibliografia, agradeço a mentoria e o auxílio com as fontes primárias desde 2016.

Aos Professores-Doutores, *Maria Regina Celestino de Almeida* (UFF) e *José Carlos Vilaradaga* (UNIFESP), como leitor dos seus trabalhos, foi uma honra ter o exame de qualificação conduzido e vigorizado pelos prezados professores. Aos Professores-Doutores, *Silvana Alves de Godoy* (SEDUC-RJ) e *Leonardo Marques* (UFF), agradeço demais pelas sugestões bibliográficas e por comporem a banca final para a defesa da dissertação.

Aos demais Professores(as)-Doutores(as) da UFF que auxiliaram na empreitada do mestrado, *Larissa Viana*, *Márcia Motta* e *Rodrigo Bentes Monteiro*, meus mais sinceros agradecimentos.

Ao Professor-Doutor *Pedro Tórtima*, guia da Biblioteca do IHGB, e aos demais *funcionários dos institutos e museus* que acompanharam minha árdua tarefa com a transcrição das fontes nos anos 2017 e 2018, durante a Iniciação Científica, orientado pela professora *Elisa*, agradeço toda a ajuda e a disposição.

À minha parceira de estudos, *Andressa Inácio*, obrigado por compartilhar sua jornada acadêmica com a minha desde a graduação até o mestrado, percorrendo sobre nossos temas tangenciais, diálogos teóricos e compartilhamento de ideias.

Igualmente, menciono outros colegas discentes do PPGH-UFF, jovens historiadores e historiadoras da época moderna que têm muito a agregar sobre o passado, o presente e o futuro, *Adson Rodrigo*, *Alexandre Aragão*, *Amanda Cruz*, *Larissa Giron*, *Mariana Sarkis*, *Nathali Hipolito*, e *nossa turma de 2020*. Agradeço também às amigas *Juliana Valladas*, *Renata Goés* e *Vitória Barenco*, por lerem meus trabalhos, e por sempre acreditarem no meu potencial; e a *Eduardo Polidori*, obrigado pela ajuda com a bibliografia específica.

SUMÁRIO

<i>RESUMO</i>	8
<i>INTRODUÇÃO</i>	10
<i>CAPÍTULO 1 - DIPLOMACIA DO GÊNERO NO ESPAÇO PLATINO</i>	19
1.1 - <i>A expedição de Sebastián Gaboto (1526-1530)</i>	20
1.2 - <i>Diplomacia do gênero no espaço platino</i>	27
1.3 - <i>E as mulheres, não foram agentes também?</i>	34
1.4 - <i>Identidades relacionais vividas na América</i>	41
<i>CAPÍTULO 2 - TRABALHO FEMININO, SERVIDÃO DOMÉSTICA E ESCRAVIZAÇÃO DE MULHERES TUPIS-GUARANIS ENTRE ASSUNÇÃO E SÃO PAULO DURANTE O SÉCULO XVI</i>	46
2.1 - <i>As práticas do resgate e o circuito interno do algodão no século XVI</i>	47
2.2 - <i>Chinas, negras e peças: a linguagem colonial das fontes municipais</i>	54
2.3 - <i>Mamelucas e suas cativas na visão dos jesuítas</i>	59
2.4 - <i>Ordenanzas do governador Juan Ramírez de Velasco (1597)</i>	70
<i>CAPÍTULO 3 - O SILÊNCIO SOBRE A HISTÓRIA DE BARTIRA</i>	83
3.1.a - <i>Fundação de São Vicente</i>	83
3.1.b - <i>O tacape de Tibiriçá</i>	93
3.1.c - <i>Ruas Bartira e João Ramalho</i>	95
3.1.d - <i>Fundadores de São Paulo</i>	98
3.2 - <i>O modelo bandeirante, que ofuscou as mulheres, mas vendia no mercado editorial do início até meados do século passado</i>	99
3.3 - <i>Bartira é território</i>	102
<i>APONTAMENTOS FINAIS</i>	108
<i>REFERÊNCIAS</i>	114

RESUMO

Esta dissertação analisa a circulação de mercadorias produzidas por mulheres tupis-guaranis no espaço platino durante o século XVI. Entre as décadas de 1530 e 1550, quando se formaram os núcleos coloniais de Assunção e São Paulo, os europeus já circulavam no sul da América há algumas décadas, aproximando-se de populações locais interessadas em comércio. Os povos indígenas com os quais entraram em contato eram majoritariamente falantes do tupi-guarani. Através da circulação dos povos então denominados tupis-guaranis, os nativos construíram fronteiras fluidas, que foram apropriadas pelos ibéricos. Assim, interpreto as relações de gênero promovidas entre as populações que habitaram os rios Paraná, Paraguai, Tietê e Iguaçu, destacando o protagonismo indígena nas negociações, nas práticas culturais e no cotidiano que envolvia escravidão, trocas e papéis desempenhados especificamente por mulheres. Estudando as categorias étnicas presentes nas fontes de origem municipal e eclesiástica, em Assunção e São Paulo, elucida-se ao trabalho realizado por mulheres indígenas até então pouco referidas pela historiografia. Ao correlacionar as fontes históricas do século XVI com a cultura material dos povos tupis-guaranis, discute-se o trabalho feminino imbuído à produção de manufaturas de origem animal e de origem vegetal, como o algodão, muito importante nas relações de trocas.

Palavras-chave: Mulheres Indígenas; Tupi-Guarani; Cultura Material; Espaço Platino; Século XVI.

ABSTRACT

This dissertation examines the circulation of commodities produced by *Tupi-Guarani* women in the River Plate area during the sixteenth century. Between 1530s-1550s, when it was developed the colonial centers of *Asunción* and *São Paulo*, European merchants circulated the south of America for some decades, getting along with local people interested in commerce. Most of the native that European related to, in southern, were *Tupi-Guarani* speaking people. Through circulation of the denominated *Tupi-Guarani* people, the natives built fluid boundaries that were appropriated by the European. Thus, I understand the relations of gender practiced between native populations of the *Tietê*, *Iguaçu*, *Paraná* and *Paraguay* rivers' area, highlighting the indigenous protagonists in front of the negotiations, the cultural practices and the daily life that involved slavery, trades and roles specifically played by women. Studying ethnic categories presents in municipal and ecclesiastical sources in *Asunción and São Paulo*, it is elucidated to the labor of indigenous women little mentioned by historiography. Correlating historical sources of sixteenth century with the material culture of *Tupi-Guarani*, I argue that female labor produced animal and plant manufactures, as cotton, crucial to exchange relations.

Keywords: Indian Women; Material Culture; Tupi-Guarani; River Plate Area; Sixteenth Century.

INTRODUÇÃO

Após realizar trabalho de campo com as comunidades falantes do guarani no Paraguai, e avá-guarani no Paraná, ao sul do Brasil, durante a década de 1970, em correlação ao estudo das cartas escritas pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII, Hélène Clastres nega que os povos tupis-guaranis passaram por mutações na “história dessa cultura”, dizendo que “a despeito da perturbação trazida pela conquista europeia, decifra-se justamente uma continuidade notável.”¹ A lógica desenvolvida pela autora divide dois grandes momentos históricos sobre as populações indígenas referidas, um de expansão, e o outro de declínio. Focamos na expansão, na qual Clastres utiliza a arqueologia proposta por Alfred Metraux em busca de fazer a etnografia dos povos tupis-guaranis.

De acordo com Hélène Castres, os povos tupis-guaranis compartilhavam hábitos culturais semelhantes, pois não tinham religião, praticavam a poliginia (a prática de obter-se mais de uma parceira) e a antropofagia (o costume de consumir carne humana após as guerras).² Todavia, a autora problematiza que os escritos dos jesuítas sobre os indígenas refletem mais sobre a mentalidade greco-latina trazida pelos europeus, do que propriamente sobre a cultura tupi-guarani, indagando às informações das fontes.

Por outro lado, através do cruzamento das cartas jesuíticas com as conclusões arqueológicas, Clastres entende que os povos tupis-guaranis estavam em processo de expansão territorial durante a chegada dos ibéricos no sul da América. Ademais, a autora defende que as disputas locais dessas populações informaram as práticas culturais prevalentes entre indígenas e europeus durante o século XVI. No entanto, apesar da ampla difusão de suas hipóteses, elas foram revistas pelos trabalhos de Ronaldo Vainfas, Regina Celestino de Almeida e Cristina Pompa, entre outros autores, constatando as mudanças provocadas nas identidades indígenas e peninsulares. Além disso, os especialistas criticam a falta do rigor histórico com que Clastres tratou a história colonial.³

¹ CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani* [1975]. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978, p. 54.

² Ibid., “Povos sem superstições”, p. 14.

³ De acordo com a visão histórica de Cristina Pompa, informada pelos estudos de Vainfas (1995) e Almeida (2003), a religião (enquanto prática cultural) funcionou como meio de *tradução* na evangelização dos povos tupis. Deste modo, a autora explica que as concepções sobre os indígenas presentes nas crônicas escritas por viajantes europeus e jesuítas remetem ao imaginário medieval sobre povos “selvagens” e não-cristãos, assim como os povos tupis realizaram uma “*tradução tupi do catolicismo*”, como defende Ronaldo Vainfas. Posteriormente, os jesuítas utilizaram a tradução tupi para evangelizar os “*tapuias*” (populações indígenas que disputavam com os tupis). VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* [2003], 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

As categorias étnicas criadas pelos ibéricos, discutidas principalmente no segundo capítulo desta dissertação, remetem a conhecimentos históricos trazidos da experiência peninsular (mulheres indígenas denominadas “*negras*”, como fizeram os portugueses na África Ocidental e em São Paulo). Bem como relacionam-se ao contexto americano (denominadas “*chinas*”, como falava-se pelos povos andinos, assim como os espanhóis se apropriaram do termo no Peru e no Paraguai). Diferente de como pensava Hélène Clastres, os grupos étnicos informaram-se historicamente, modificando-se.⁴

Citando os estudos de Gerald Sider (1994), Maurice Bloch (1997) e Serge Gruzinski durante a década de 1990, Guillaume Boccara explica que os grupos se mesclam por razões de sobrevivência física e social, segundo Sider, “a mestiçagem constitui-se como um meio crucial de luta.” Para Boccara (2001), “Dizer isto significa realocar o conflito e a violência no centro dos processos de socialização, assim como reconhecer que as identidades estão sempre em movimento, dependendo do contexto histórico, da vida social e da natureza do contato.”⁵ Conforme escreve Maria Regina Celestino de Almeida,

Trabalhos sobre a América hispânica têm abordado as relações de contato numa perspectiva que considera o interesse e a intensa participação dos índios no processo de mudanças culturais. [...] convém incluir o que o historiador Steve Stern chamou de resistência adaptativa para se pensarem os vários comportamentos dos índios frente aos ocidentais e ao processo de metamorfose por eles vivenciado.⁶

Já Francisco Noelli e Marianne Sallum defendem que o campo da história indígena pense em longa duração, considerando o aspecto da persistência, mais do que a “continuidade”. Dessa maneira, destacam o papel das trocas culturais, mudanças e alianças entre europeus e indígenas durante os processos coloniais.

Muitos trabalhos contemporâneos têm buscado não apenas reconstruir uma história colonial centrada em registros de declínio demográfico, vitimização e perda cultural das populações ameríndias, mas também na sua condição de protagonistas dinâmicos em luta constante por autonomia, o que marcou processos históricos de longo prazo até o presente. Tal mudança de perspectiva tem demandado revisões descolonizadoras da história, mais éticas e menos eurocêntricas.⁷

⁴ Sobre a formação dos grupos étnicos, ver: BARTH, Frederik. “Introducción”. In: *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales* [1969]. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49, 1976.

⁵ 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* [online], Paris, EHESS, 2001, parágrafo 109.

⁶ ALMEIDA [2003], 2013: 170.

⁷ NOELLI, Francisco Silva e SALLUM, Marianne. “A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil”. In: *Mana*, vol. 25, n.º 3, 2019, p. 705.

Seguindo tal orientação, esta dissertação discute as dimensões da esfera do gênero e da história das mulheres tupis-guaranis a partir da dinâmica histórica do século XVI. Responde também à agenda dos estudos atuais sobre etnicidade, desvelando o relacionamento de diferentes grupos étnicos em contexto de globalização.⁸

As relações históricas entre espanhóis e povos guaranis a partir de 1537, com a fundação de Assunção no Paraguai, denotou a violência redirecionada dos europeus perante as mulheres nativas, pois viveram situações de servidão doméstica e de exploração do trabalho feminino. No entanto, não fora uma colonização meramente violenta e predatória, acerca do cativo de homens e mulheres indígenas que fomentou as ligações entre Assunção, e a capitania de São Vicente, próxima ao oceano Atlântico. Essa região constituiu espaço de circulação de mercadorias manufaturadas por mulheres, trocadas entre europeus e povos nativos.

É amplamente reconhecido na historiografia que sujeitos portugueses e espanhóis se utilizaram dos seus relacionamentos com mulheres tupis-guaranis para comercializar e se estabelecer no sul da América. O objetivo da minha dissertação, não obstante, é interligar essas práticas culturais, associando a vila de São Paulo fundada em 1554, com Assunção do Paraguai, onde iniciou-se a expansão da província a partir de 1555. Apresento, portanto, como a circulação de europeus foi constante nessa zona de fronteiras entre os rios Tietê e Iguaçu, na capitania de São Vicente, e entre os rios Paraná e Paraguai, no espaço platino, principalmente a partir da década de 1550.

Devido aos casamentos de europeus com mulheres locais, os assentamentos coloniais foram populados por mestiços e mestiças. Leva-se em conta o interesse que os europeus tinham em estabelecer alianças com os caciques para participar das relações de trocas, mas também, o interesse dos indígenas em comercializar e adquirir mercadorias europeias. Desse modo, os sujeitos europeus, bem como as comunidades nativas, tinham interesses específicos no que tangia ao âmbito comercial dessas uniões, sobretudo, através de potenciais ganhos materiais.

José Carlos Vilar daga demonstra que os indígenas guaranis produziam vinho, açúcar, cera e mel para a exportação escoada pelo oceano Atlântico na segunda metade do século XVI. Essas mercadorias tradicionalmente produzidas pelas mulheres nativas no Paraguai, assim como os panos de algodão, eram muito importantes no circuito regional de trocas entre europeus

⁸ Conforme escreve Arjun Appadurai, “[...] the central paradox of ethnic politics in today’s world is that primordia, (wether of language of skin color or neighborhood or of kinship) have become globalized. That is, sentiments whose greatest force is in their ability to ignite intimacy into a political sentiment and turn locality into a staging ground for identity [...]. [...] locality (however large) has now become a global force, forever slipping in and through the cracks between states and borders.” (APPADURAI. “Disjuncture and difference in the global cultural economy”. In: *Theory, Culture & Society* - Sage, London, Newbury Park and New Delhi, vol. 7, 1990, p. 306.)

e indígenas através dos caminhos transfronteiriços entre Paraguai e São Paulo. Desse modo, circulavam produtos manufaturados pelas mulheres nas vias de trânsito do Guairá, no atual estado do Paraná, destinados ao escoamento para a Europa através do porto de São Vicente. Enquanto os panos de algodão eram utilizados localmente nos *resgates* (operações comerciais), como moeda de troca, com as populações guaranis.

O que era a América portuguesa e castelhana no século XVI senão um espaço em construção? Um espaço aberto, enquadrado por diversos interesses e disputas, não articulado, somente e necessariamente, às partes portuguesas e castelhanas do império, mas eventualmente em circuitos misturados e confusos.⁹

Na vila de São Paulo, destacaram-se mamelucos e mamelucas, filhos de João Ramalho e outros portugueses com as filhas dos caciques Tibiriçá e Piquerobi, que constituíram uma via do poder local na América portuguesa. Segundo Silvana Godoy, a união entre portugueses e mulheres nativas seguia o hábito dos povos indígenas, como reflete-se nos costumes dos mamelucos e mamelucas, no acesso às mulheres livres, e no comércio de mercadorias. Estudando a mesma documentação municipal que consta nesta pesquisa, Godoy argumenta que a lógica da obtenção de “*negras*” através dos raptos nos rios reproduzia a poliginia praticada pelos povos tupis.¹⁰ Através da reprodução dos hábitos indígenas, podemos pensar sobre o aproveitamento do trabalho das mulheres.

Outro tema latente desta pesquisa, ademais as vias conectadas pelo comércio de mercadorias produzidas pelas mulheres tupis-guaranis, portanto, é o das categorias étnicas. Elisa Garcia defende que a expressão “*índia*” é apenas um, entre diversos outros termos, para referir-se às mulheres nativas na capitania de São Vicente, estudando as fontes municipais no século XVI. Segundo a autora, os termos “*negra*” e “*negra da terra*” apontavam a posse dos europeus sobre os corpos dessas mulheres; “*peça*” era outro termo relativo ao trato com os cativos e as cativas; até que “*índia*”, paulatinamente, tornou-se a palavra mais citada.¹¹

Metodologicamente, esta pesquisa segue a premissa de Regina Celestino de Almeida em defender a historicidade da cultura. Cabe refletir sobre a maneira como agentes históricos ignorados pelos historiadores por grande parte do século XX, passam a ser cada vez mais mencionados devido ao aprofundamento dos estudos sobre comportamentos e mentalidades.

⁹ VILARDAGA, José Carlos. *São Paulo no império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640)*. São Paulo: FAPESP/Intermeios, 2014, p. 228.

¹⁰ GODOY, Silvana Alves de. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)*. Tese apresentada ao PPGHIS do Departamento de História do IFCS da UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

¹¹ GARCIA, Elisa Frühauf. “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], Paris, EHESS, fev. 2019.

Desse modo, povos não-ocidentais, como indígenas e africanos, não são mais vistos como culturas que desaparecem e perdem seus significados ao longo do tempo, mas como agentes históricos persistentes de mudanças e adaptações culturais.

De acordo com Almeida, “Sob o olhar histórico-antropológico, esses significados passaram a ser vistos como múltiplos, variáveis e sujeitos a contínuas alterações conforme os agentes, suas culturas, seus lugares sociais, seus tempos e espaços.”¹²

Não obstante, a autora entende que se a aproximação entre os campos da História e da Antropologia é profícua, sobretudo a partir da década de 1980, verificam-se também problemas teórico-metodológicos que desafiam o diálogo entre tempo e cultura. Por exemplo, conquistando o abandono de uma ideia essencialista de cultura, ou seja, a concepção de culturas fixas e imutáveis, que se perdem com o tempo, a partir da historicidade, coloca-se à tona a primazia do aspecto cultural diante do estudo das estruturas histórico-sociais. A autora se pergunta, portanto, se as estruturas não seriam utilizadas pelos teóricos para serem revisadas de acordo com as evidências empíricas.

Segundo Almeida, as categorias culturais definidas pelos pesquisadores, muitas vezes, correspondiam ao enquadramento da pesquisa em modelos explicativos pré-estabelecidos. Exemplo está na oposição rígida entre europeus “dominadores”, e indígenas “dominados”, muito presente nos estudos estruturalistas sobre a colonização.

A compreensão da cultura como produto histórico, dinâmico e flexível [...] permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de extrema violência.¹³

Impostos os desafios teóricos acerca do essencialismo e do estruturalismo, o campo da etno-história ainda contém desafios metodológicos, sobretudo na relação com as fontes histórico-culturais. Um dos problemas metodológicos que Almeida discute é o risco dos anacronismos. Mesmo em longa duração, há de se considerar a importância fundamental de situar o contexto histórico em que está se tratando, e as mudanças referentes aos diferentes tempos históricos abordados. No que tange às fontes escritas pelos europeus, Maria Regina Celestino de Almeida lembrou um segundo problema, ligado às concepções “etnocêntricas, preconceituosas e equivocadas” presentes na escrita dos documentos coloniais. Conforme escreve a autora,

¹² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “História e Antropologia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2012, p. 154.

¹³ *Ibid.*, p. 156.

[...] portanto, tarefa do investigador problematizar seus conteúdos e identificar diferentes significados que objetos, classificações étnicas, qualificações e comportamentos podem comportar para os diferentes agentes sociais, conforme tempos, espaços e as dinâmicas de suas relações.¹⁴

Ainda, segundo Almeida, a etno-história é pensada de maneira a descolonizar a narrativa colonial das fontes e extrair dessa filtragem outras informações que reivindicam o protagonismo dos sujeitos indígenas. Nesta empreitada da etno-história, a autora destaca a variedade de documentos que são conjugados nessa aproximação entre a história e os estudos culturais. Destas fontes, utilizo aqui, missivas e relatos de missionários, como as cartas escritas pelos jesuítas em São Vicente durante o século XVI, e narrativas de viajantes, como os relatos das viagens do frade franciscano André Thevet e do cronista Ulrich Schmidl.

Vale destacar que Almeida cita também como documentos relidos à luz da etno-história, as fontes literárias. Nesta pesquisa, registrei citações sobre as “*chinas*”, que discuto no segundo capítulo sobre as categorias étnicas, tanto na Argentina, região já estudada por Diana Marre, como ao sul do Brasil. Trata-se de um termo comumente utilizado para se referir às mulheres dos pampas gaúchos na literatura platina, como lembrou o autor Caio Fernando Abreu em “*Morangos mofados*” sobre a “*china de zona*”, assim como o termo estava presente em dicionários locais.¹⁵

Situada a perspectiva da etno-história desenvolvida pela historiografia brasileira, aponto o estado da arte sobre a história indígena. Elisa Garcia discute que nas últimas décadas, a partir dos anos 2000, os trabalhos de autoras como Barr e Sleeper-Smith renovaram o campo da história indígena, pois incluíram a história das mulheres. Esses estudos, segundo Garcia, são responsáveis por elencar um papel fundamental das mulheres nativas para a formação dos impérios ultramarinos, assim como a sua participação na experiência colonial.¹⁶

Juliana Barr defende que as fronteiras do Texas, no atual Estados Unidos, considerada uma região limítrofe entre os domínios espanhol e francês durante o século XVIII, eram dominadas por indígenas caddos, comanches, entre outros povos nativos norte-americanos. Ambos os grupos indígenas beneficiaram-se do uso das mulheres nativas para a comunicação com os europeus, firmando os casamentos que fundaram os assentamentos franceses e espanhóis na região. Mas também através da cativação feminina realizada pelos povos comanches para vendê-las aos franceses na região da Nova França (Lousiana).

¹⁴ Ibid., p. 159

¹⁵ ABREU [1982], 2015: 123; MARRE, 2003: 114-116.

¹⁶ GARCIA. “As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais”. In: SANTOS, Georgina & GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do mundo Atlântico e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, pp. 29-30.

O conceito de “*diplomacy of gender*” foi cunhado pela autora para entender os símbolos políticos e culturais compartilhados entre europeus e indígenas na região do Texas, na América do Norte. Nesse sentido, Juliana Barr sublinha a esfera do gênero apresentada pelos indígenas, como a troca de mulheres e a cativação feminina, práticas semelhantes entre as populações tupis-guaranis nas fronteiras meridionais.¹⁷

Susan-Sleeper Smith, analisando a região do vale do rio Ohio no final do século XVIII, durante o início da era republicana estado-unidense, ressalta como o presidente George Washington utilizou de tradições culturais presentes entre os indígenas para atingi-los. Ordenou, portanto, que a milícia de homens brancos e pobres de Kentucky atacasse o Ouatatonon (“*Indian Country*”), com o objetivo mister de raptar mulheres indígenas e forçar aos guerreiros miamis e iroquois, dentre outros, a abandonar a guerra contra os britânicos.

Segundo Sleeper-Smith, a atitude do presidente Washington prova uma estratégia referente ao uso das tradições culturais dos nativos no que tange à esfera do gênero, pois raptando as mulheres indígenas, os guerreiros eram privados da agricultura e alimentação que elas provinham. Por outro lado, destaca-se a manufatura das mulheres nativas na América do Norte sobre mercadorias de origem animal e vegetal, como as peles de animais e os cultivos de algodão, interessantes ao mercado global. No caso das mulheres tupis-guaranis, que manufaturavam panos de algodão, tintas, mantos e barretes de penas das aves que amansavam, igualmente chamavam a atenção dos europeus.¹⁸

Na análise de Elisa Garcia, os indígenas “engajaram-se criativamente naqueles contatos, agindo em prol das suas próprias agendas e moldando as relações que então se construíram.”¹⁹ A autora defende que os povos tupis não estavam necessariamente despreparados para o mercado global. Eles incorporaram “rapidamente muitos dos objetos e conhecimentos obtidos naquelas trocas à sua vida cotidiana e cultura material”²⁰, geralmente adquirindo objetos de metal que interessavam-lhes, como os machados que utilizavam para cortar a madeira, em troca das mercadorias que manufaturavam.

¹⁷ Juliana Barr é professora do Dpto. de História da *Duke University*, na cidade de Durham, Carolina do Norte, desde 2015. Seu livro “*Peace came in the form of a woman: Indians and Spaniards in the Texas Borderlands*” foi publicado pela North Carolina University Press em 2007.

¹⁸ Susan Sleeper-Smith é professora do Dpto. de História da Universidade estadual de Michigan. Seu livro “*Indigenous prosperity and American conquest: Indian women of the Ohio River Valley, 1690-1792*” foi publicado pela North Carolina University Press em 2018.

¹⁹ GARCIA, Elisa Frühauf. “Os índios brasileiros na formação do mundo moderno. Alianças, comércio e trocas culturais”. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles (org.). *Magalhães-Elcano 1519-1522: a primeira viagem ao redor do mundo*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2021, p. 129.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

Para analisar a cultura material e a circulação de mercadorias produzidas pelas mulheres tupis-guaranis, divido a dissertação em três capítulos, o primeiro mais relacionado ao Paraguai, o segundo a São Paulo, e o terceiro à Bartira, filha do cacique Tibiriçá na região de São Vicente. No primeiro, analiso as relações de reciprocidade desenvolvidas entre europeus e tupis-guaranis a partir costa do Brasil e, posteriormente, a circulação pelo espaço platino compreendido entre os rios Paraná e Paraguai. A presença colonial no sul da América era extremamente dependente à capacidade dos europeus em se adaptarem às práticas culturais dos tupis-guaranis, como os hábitos da poliginia, casando-se com as mulheres indígenas como via de comercializar entre as comunidades locais.

Refletindo sobre a *diplomacia do gênero* presente nas fronteiras, destaco o papel das mulheres nativas na pactuação entre diferentes grupos étnicos. Não obstante, este capítulo é mais teórico-metodológico. Nele, utilizo o campo da história indígena fomentado pelos centros de pesquisa norte-americanos, em busca de refletir sobre o protagonismo das mulheres nativas na história das Américas. Como referência para analisar a poliginia praticada pelos povos guaranis e os europeus no espaço platino, utilizo principalmente os trabalhos recentes de Dorothy Tuer (2011) e Shawn Austin (2020), assim como a pioneira obra de Elman Service (1954) sobre o Paraguai colonial, ressaltando os diálogos entre os autores.

No segundo capítulo, enfatizo os diálogos com a historiografia produzida recentemente no Brasil, sobretudo com os trabalhos de José Carlos Vilar daga e Tiago Bonato, pensando as conexões entre a América hispânica e portuguesa, em composição com as questões levantadas por Sérgio Buarque de Holanda e John Monteiro sobre a história de São Paulo. Por sua vez, Elisa Garcia e Silvana Godoy apontam para os estudos sobre as categorias étnicas e de gênero, desvelando uma profunda conexão entre a linguagem e as relações culturais desenvolvidas entre europeus e mulheres indígenas.

A servidão doméstica é a temática central, envolvendo referência direta ao trabalho muitas vezes escravizado, e realizado pelas mulheres tupis-guaranis nos registros das Atas da Câmara escritos pelos vereadores de Assunção e São Paulo. Correlaciono as fontes históricas das atas com as cartas jesuíticas na capitania de São Vicente, costurando relações que envolviam servidão, o gerenciamento doméstico encabeçado pelas mamelucas e a convivência entre as esposas sobre os hábitos da poliginia. Essas relações agregavam-se à união com os homens portugueses e espanhóis, que se casavam com mulheres indígenas, informados pelas práticas culturais das populações tupis-guaranis.

Já o terceiro e último capítulo tem um tom de microhistória. Nele, discuto questões tangentes às representações das mulheres indígenas nos séculos XIX e XX, sobre a maneira como personagens como Catarina Paraguaçu, na Bahia, foram ressaltadas, enquanto outras, como Bartira em São Paulo, foram esquecidas. A comparação entre as mulheres remete a figuração da “mestiçagem” ocorrida na Bahia e em São Paulo no século XVI, segundo o pensamento nacionalista que imaginou ao “passado colonial”, e o seu uso no presente. Comparativamente, o livro da historiadora Diana Marre esclarece sobre as motivações do apagamento das mulheres indígenas no espaço platino.²¹

A problemática, aqui, está em tratar os silêncios a respeito da trajetória de Bartira. Pretende-se reavivar a figura desta mulher no imaginário, enfrentando o esquecimento relegado por uma memória nacional impregnada do indianismo romântico. O movimento indianista, que enfatizou o desaparecimento de homens e mulheres indígenas no século XIX, prolongou-se no discurso androcêntrico adotado pelos intelectuais paulistas do início a meados do século XX, esquecendo-lhes a Bartira.

Enfim, os maiores desafios desta pesquisa traduzem-se em relacionar as categorias de gênero e etnia. Quais as diferenças entre indígenas filhas dos caciques e “índias” comuns, mesmo as que se transformavam em cativas nas disputas locais? Quais os limites que permeiam os temas da escravidão e da servidão doméstica? No caso das relações de poliginia, até que ponto as práticas de povos tupis-guaranis prevaleceram? Foram as mulheres agentes também? São muitas perguntas, cujas respostas são difíceis por conta do silêncio promovido pelos contemporâneos nas fontes, ou mesmo a exclusão sistemática do campo da história indígena refletindo sobre a história geral. No que se refere ao momento atual, sem dúvida, a pandemia global de covid-19, assim como a falta de acesso aos arquivos e bibliotecas, aumentaram os desafios enfrentados pelos historiadores e pelas historiadoras. Ainda assim, não paramos de produzir conhecimento e historiografia.

²¹ MARRE, Diana. *Mujeres argentinas: las chinas: representación, territorio, género y nación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Caderno Multiculturalismos, género y diversidad cultural, n.º 1, 2003.

CAPÍTULO 1 - DIPLOMACIA DO GÊNERO NO ESPAÇO PLATINO

Este capítulo discute as negociações entre europeus e povos tupis-guaranis nas fronteiras meridionais da América do Sul. A partir de domínios portugueses como São Vicente, mercadores vindos da Europa aportaram pela costa e navegaram os rios da bacia do Prata, em terras onde habitavam uma gama de populações nativas no século XVI, em destaque aos povos denominados guaranis. Segundo Isabelle Combès, os europeus utilizavam nomes genéricos para se referir aos indígenas, como “*cario*” (no português, “*carijó*”), “*guaraní*” ou “*chiriguano*”, construindo relações de semelhança que não tangiam à “*multidão de nações*” presentes no território platino.²²

Nesta dissertação, apresento como tais relações linguísticas comunicam mais sobre as semelhanças entre as práticas culturais de portugueses e castelhanos, do que se referem a homogeneidade dos povos indígenas. Para Bonato, em análise das cartografias produzidas no século XVI, as percepções dos europeus construíram a ideia da bacia do Prata através de uma noção da fronteira entre os rios Paraná e Paraguai. As fronteiras imperiais, segundo o autor, eram fluidas e delineadas conforme a circulação dos povos tupis-guaranis.²³

Estudando a fundação de Detroit pelos franceses em 1701, e seus impactos perante as populações indígenas na América do Norte, Susan Sleeper-Smith revela o interesse de alguns caciques em participar do comércio global com europeus. A partir desse processo, os nativos assentaram rotas comerciais além da fronteira do domínio francês situado no vale do rio Ohio. A autora observou que os sujeitos indígenas se aliavam ora com franceses ora com britânicos, apontando para o domínio das trocas segundo as práticas locais.²⁴ Entendo que algo semelhante ocorreu na região estudada, ou seja, alguns caciques tupis-guaranis estavam interessados em comercializar com os ibéricos, estabelecendo laços de parentesco entre eles e mulheres locais. Por exemplo, conforme a troca de mulheres, prevaleciam normas indígenas que aos poucos, permitiram aos ibéricos circular no território.

²² COMBÈS, Isabelle. *Diccionario Ético. Santa Cruz la Vieja y su entorno em el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología/Editorial Itinerarios, 2010, p. 24.

²³ BONATO, Tiago. “De uma margem à outra: rios, mapas e fronteiras na bacia platina (séculos XVI-XVII). In: *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.º 26, jan.-jun. 2019, p. 205.

²⁴ Citando as percepções de um oficial da marinha francesa: “Vincennes shaped what was to become a familiar pattern of interaction with fur trade Indians: small numbers of French soldiers and traders established outposts in or near Indian villages; these men had access to trade goods and were welcomed as long as they respected and honored Indigenous cultural norms.” (SLEEPER-SMITH, Susan. *Indigenous prosperity and American conquest: Indian Women of the Ohio River Valley (1690-1792)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018, p. 112.)

Refletindo sobre as primeiras décadas do século XVI, destaco a estratégia de homens da expedição de Sebastián Gaboto (1526-1530) ao estimularem diretamente o conflito entre povos tupis-guaranis na capitania de São Vicente, através do comércio e das mulheres. Posteriormente, ao modo como as relações de gênero informaram as expedições de Pedro de Mendoza (1535) e Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca (1541-1542) até o Paraguai.

1.1 - A expedição de Sebastián Gaboto (1526-1530)

Giovanni Gaboto foi um homem nascido em Veneza, conhecido por explorar a costa da América do Norte entre os anos 1497 e 1498 através do financiamento da Coroa britânica, estabelecendo-se temporariamente na Nova Inglaterra. Por sua vez, Sebastián Gaboto, seu filho, contou com o investimento da Coroa de Castela e comerciantes britânicos para navegar de Sevilha até as Ilhas Molucas, no Oceano Pacífico, em 1526. O capitão preconizou a rota para a América portuguesa, mais precisamente aportou em Pernambuco, onde foi encaminhado para a capitania de São Vicente, e depois, navegou até a Ilha de Santa Catarina.²⁵

Ciente dos rumores sobre a farta presença de minerais na província do *Río de la Plata* localizada na América hispânica, Sebastián Gaboto navegou pelo rio Paraná em 1527 com o auxílio dos portugueses. Alcançou o rio Paraguai em 1528, e prolongou a excursão até 1530, sob a intenção de explorar as riquezas oriundas do espaço platino.²⁶ Duas observações são importantes no que tangem aos procedimentos da viagem de Gaboto, uma em relação ao investimento financeiro na expedição; e a outra em relação à dependência dos mercadores em relação aos indígenas.

Em primeiro lugar, observa-se os entrelaces comerciais entre a família Gaboto, de origem veneziana, investidores britânicos e castelhanos, a fim da exploração de recursos em territórios ultramarinos. As navegações até outros continentes eram dispendiosas para as Coroas europeias, não obstante, esperava-se que os exploradores retornassem com recursos que compensassem o alto investimento dos monarcas e comerciantes no empreendimento marítimo. Pensando nisso, os europeus circulavam entre os habitantes locais com o objetivo de obter mercadorias como o pau-brasil, cativos e animais nativos, fomentando redes de comércio.

²⁵ Por exemplo, Robert Thorne foi um mercador e geógrafo inglês estabelecido em Sevilha que investiu cerca de meio milhão de *maravedis* (moeda utilizada no reino de Castela) para viabilizar a expedição de Sebastián Gaboto. (HUE, Sheila Moura. “Ingleses no Brasil: relatos de viagem 1526-1608”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 126, 2006, p. 18.)

²⁶ Segundo Sheila Hue, baseada na obra “*Brief Somme of Geographia*” (1540), do mercador e geógrafo inglês Roger Barlow, tripulante da expedição de Gaboto, foi em fevereiro de 1527 que parte da frota dividiu-se para explorar o rio Uruguai, e a outra parte seguiu o rio Paraná. (Ibid., p. 19.)

Viagens anteriores ao sul da América portuguesa, como a expedição de Fernão de Noronha rumo à feitoria de Cabo-Frio em 1511, no Rio de Janeiro, renderam ao capitão cerca de cinco mil toras de pau-brasil, trinta e cinco escravizados e certo número de animais nativos.²⁷ Por outro lado, os europeus dependiam da disposição dos grupos nativos para obter comida e abrigo. Por exemplo, a obra do tesoureiro da expedição de Sebastián Gaboto, o geógrafo Alonso de Santa Cruz, “*Islario General de todas las islas del mundo*”, publicada em 1541, contém passagens que elucidam a dependência dos europeus em relação a caça e a pesca realizada por indígenas guaranis na Cananéia e na Ilha de Santa Catarina, com os quais obtinham alimentos. Conforme escreve Alonso de Santa Cruz,

[...] dentro do porto de São Vicente, existem duas ilhas grandes habitadas por indígenas desde a banda oriental até a ocidental, onde ficamos por mais de um mês. Na banda ocidental, os portugueses têm um povoado chamado São Vicente, que possui de dez a doze casas [...] e uma torre para se defender dos índios. Em tempo de necessidade, estão providos de coisas da terra [...] nessas duas ilhas têm meios para criar porcos, assim como grandes pescarias de bons pescados.²⁸

²⁷ MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580* [1942]. Tradução de Carlos Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Baía/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1943, pp. 45-46.

²⁸ Citação original: “[...] dentro del puerto de S. Vicente ay dos yslas grandes habitadas de Indios en la mas oriental a la parte occidental della estouimos mas de un mes curtos, en la occidental tienen los Portugueses un pueblo hablado de S. Vicente de hasta dez o doze casas y una (???) de piedra con sus tellados, una torre para se defender delos Indios en tiempo de necesidad estan provenidos de cosas de la tierra [...] tienen estas dos yslas medios para tener los porcos, ay grandes pesquerias de buenos pescados [...]” Biblioteca Digital Mundial da ONU. “Islas into a las provincias de San Viceinte i Cananea i Río de la Plata”, p. 346. Disponível online em: <<https://www.wdl.org/pt/item/10090/>>. Último acesso em: 31 de agosto de 2021.

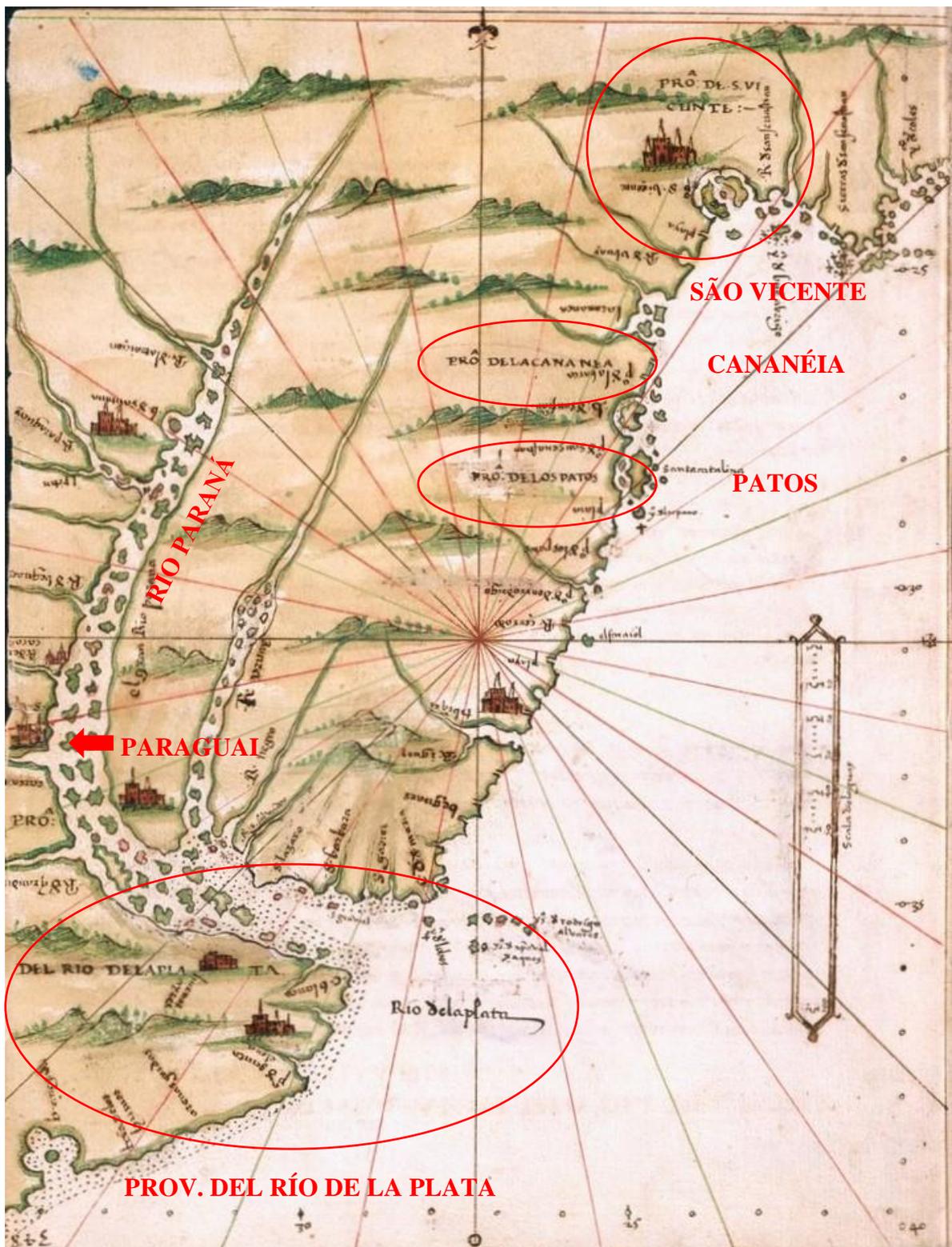


Figura 1 - Mapa de Alonso de Santa Cruz em “Islario general de todas las islas del mundo” (1541).
Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Os europeus circularam no território da bacia do Prata a partir da capitania de São Vicente, majoritariamente habitada por populações tupis. Assim, estimularam a rivalidade entre povos tupis e indígenas nomeados carijós (populações falantes do guarani que coabitavam ao sul da capitania, como a Cananéia e o Iguazu, além da região dos Patos, que Gaboto denominou “Ilha de Santa Catarina”). Sempre com o auxílio de múltiplos agentes nativos como tradutores, guias e remadores, aos poucos, os europeus se estabeleceram na bacia do Prata, aprenderam a navegar os rios platinos e a se comunicar em tupi-guarani.

Segundo Heloisa Gesteira, o “*Islario general...*”, obra de Santa Cruz, fez parte de um projeto mais amplo em reunir conhecimentos sobre história e geografia durante o século XVI. Para a autora, Alonso de Santa Cruz valoriza as viagens globais, representando todas as ilhas conhecidas pelos europeus em roteiros e mapas, inclusive a região dos Patos.²⁹

O mapa de Alonso de Santa Cruz revela a capitania de São Vicente como uma importante via de trânsito para as incursões dos europeus entre os domínios ibéricos no sul da América desde o início do século XVI. Mas não somente os ibéricos se relacionavam com os indígenas. Estudando a Baía de Guanabara, Maria Regina Celestino de Almeida demonstrou com maestria que os indígenas tamoios, de origem tupi, instrumentalizavam suas alianças com portugueses e franceses, segundo seus interesses e conforme circunstâncias locais.

Esta era, aliás, uma prática dos grupos tupis que deve ter se acentuado consideravelmente com as relações de contato. Ao estabelecerem suas alianças com os europeus, os índios tinham interesses próprios e não raro dividiam-se em facções quando discordavam das chefias e seus acordos.³⁰

A partir de São Vicente, a rivalidade entre povos tupis-guaranis foi instrumentalizada pelos europeus que navegaram os rios do espaço platino durante o século XVI, assim como ocorreu com os homens da expedição de Sebastián Gaboto. Mas também os indígenas se aproveitaram das rivalidades entre portugueses e espanhóis para obter ganhos econômicos, sobretudo, com a troca de cativos e cativas. Para os ibéricos acessarem ao contingente de cativos resultante dos conflitos entre povos tupis-guaranis, um dos caminhos estava em unir-se com mulheres locais. Os europeus trocavam mercadorias que interessavam aos indígenas por cativos, o que geralmente perpassava a condição do parentesco. Desse modo, estimularam ao cativo indígena, percebido pelos sujeitos tupis-guaranis como meio de obter mercadorias europeias.

²⁹ GESTEIRA, Heloisa Meireles. “Saberes em movimento. A arte de navegar e os simples das Índias nas viagens de descobrimentos”. In: Ibid. (org.). *Magalhães-Elcano 1519-1522: a primeira viagem ao redor do mundo*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2021, p. 41.

³⁰ ALMEIDA [2003], 2013: 189.

Permita-me exemplificar a utilização das normas de gênero presentes entre os povos tupis-guaranis, pelos europeus, com duas situações históricas, envolvendo homens da expedição de Sebastián Gaboto. Hernando de Ribera e Juan de Junco perceberam as relações com mulheres locais como meio de acessar o contingente das trocas e participar ativamente do comércio de cativos com os indígenas. A primeira situação aponta para a entrada de Ribera nas redes de parentesco que o permitiram se estabelecer e comercializar no espaço platino. Já o processo jurídico que envolveu Juan de Junco elucida para a violência contida nos raptos de mulheres nativas, à medida em que os europeus procuravam reproduzir a poliginia praticada pelos indígenas.

Hernando de Ribera embarcou junto à expedição de Sebastián Gaboto em 1526, alcançando a Ilha de Santa Catarina em 1527. Estabelecido nesta ilha mais conhecida pelos indígenas como “Patos”, Ribera uniu-se maritalmente com uma mulher carijó. Posteriormente, com essa mulher, eles tiveram filhos, segundo Dorothy Tuer.³¹ Ribera também aprendeu a falar a língua guarani, que utilizou em expedições posteriores de castelhanos à região platina.

Estudando a trajetória de Ribera, Shawn Austin sugere que o homem residindo em Santa Catarina serviu à expedição de Cabeza de Vaca rumo ao Chaco em 1543, atual Bolívia, e ainda, foi contratado por Pedro de Mendoza em 1545, pois se comunicava em guarani. Discute-se a importância dos conhecimentos que Ribera acumulou durante as expedições anteriores, sobretudo, a partir do seu casamento com uma mulher local.³²

Podemos deduzir, então, que um desses conhecimentos envolvia se relacionar com mulheres indígenas? Para Austin, sim, inclusive o autor sugere que o casamento de Ribera, e o que denomina “parentesco interétnico”, foram usados como exemplo para os outros tripulantes. Segundo o autor, “Eles logo reconheceram que o parentesco indígena provinha vários benefícios: companhia e serviço feminino, um séquito de seguidores indígenas, e opções políticas através da intermediação cultural.”³³

A esse tipo de união de europeus e mulheres locais no sul da América, os especialistas denominam “*cuñadazgo*”. Elman Service argumenta que o “*cuñadazgo*” foi encorajado tanto pelos caciques guaranis, como pelos europeus, de modo a cimentar suas alianças militares. Analisando o relato de Rui Díaz de Guzmán, escrito em 1600, filho de uma mulher mestiça e

³¹ AUSTIN, Shawn Michael. *Colonial kinship: Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2020, p. 25.

³² *Ibid.*, pp. 25-26.

³³ Citação original: “They likely recognized that indigenous kinship provided tremendous benefits: female companion and service, a following of indigenous retainers, and political options through cultural brokerage.” (*Ibid.*, p. 26.)

neto de Domingo Martínez de Irala, Elman Service entende que os caciques guaranis casavam suas filhas, “*indias principais*”, com os espanhóis, considerando os seus próprios interesses. Esses europeus eram integrados pelo parentesco e denominados “*cuñados*”³⁴.

A partir da relação de Ribera com a mulher carijó, podemos deduzir como a expedição de Gaboto retornou à Castela com cerca de cinquenta a sessenta carijós adquiridos na capitania de São Vicente.³⁵ Esses escravizados eram adquiridos através de redes comerciais desenvolvidas pela união de castelhanos com mulheres nativas. Segundo Shawn Austin,

[...] most conquistadors entered these relationships with important gifts, thereby reversing the bride debt and channeling their new wives’ male relatives to themselves. In this way, conquistadors were able to acquire male servants through the networks of *cuñadazgo*.³⁶

No pensamento social brasileiro, o antropólogo Darcy Ribeiro utilizou a expressão “cunhadismo” em 1995, para referir-se à instituição social que, na sua visão, permitiu o “surgimento da numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil”³⁷. Observa-se que o autor traduz o termo do espanhol, destacando o papel reprodutivo das mulheres nativas. Em 1951, a “genrocracia” pensada pelo sociólogo Florestan Fernandes seguia uma linha de análise similar para interpretar a função da guerra entre as sociedades tupis. Fernandes escreve que distribuíam-se vínculos e poderes nos rituais de antropofagia, pois os caciques agregavam guerreiros como “genros” através da união com mulheres indígenas. Constrói-se a ideia sobre um “governo de genros”, onde o status masculino aparece em função da guerra e da quantidade de mulheres que obtinham os homens guerreiros.³⁸

É nesse sentido que os estudiosos escrevem sobre o “*cuñadazgo*”, ou “cunhadismo”, como o modo pelo qual os europeus se integraram ao parentesco indígena, unindo-se com mulheres nativas, desta maneira, convertendo-se em cunhados do caciques tupis-guaranis.³⁹ Não obstante, este novo contingente majoritariamente masculino ressaltou a disputa pelas mulheres com outros líderes indígenas, como veremos mais à frente.

³⁴ SERVICE, Elman Roger. *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1954, pp. 32-33.

³⁵ TUER, Dorothy Jane. *Tigers and crosses: the transcultural dynamics of Spanish-Guaraní relations in the Río de la Plata 1516-1580*. PH. D. thesis submitted in the Department of History of University of Toronto, 2011, p. 89.

³⁶ AUSTIN, 2020: 20.

³⁷ RIBEIRO, Darcy. “Criatório de gente”. In: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, 1995, p. 82.

³⁸ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá* [1951], 3ª ed. São Paulo: Globo, 2006.

³⁹ SERVICE, 1954; MELIÀ [1975], 1996; RIBEIRO, 1995; GARCIA, 2015; TUER, 2011; AUSTIN, 2020.

O caso a seguir, envolvendo o capitão da expedição, evidencia outra via de adquirir relações com mulheres indígenas no século XVI, sublinhando a violência. O julgamento de Juan de Junco, tripulante da expedição de Gaboto, aconteceu em Sevilha. Juan de Junco denunciou o capitão às autoridades castelhanas por maus tratos. Sebastián Gaboto, por sua vez, se defendeu das acusações de maus tratos perante o Tribunal de Sevilha. Disse que Juan de Junco invadiu seu aposento, roubou um papagaio e umas “*muchachas indias*” que pertenciam a ele, além de abusar de uma delas, apropriou-se do “*índio*” Andrés, comprado em São Vicente. O julgamento iniciado em agosto de 1530, analisado por Jose Toribio Medina, aponta pelo menos sete testemunhas a favor de Sebastián Gaboto, e sete a favor de Juan de Junco.

Uma das testemunhas declarou que o capitão Gaboto comprou Andrés, o “*índio*”, de Juan de León. Do outro lado, a testemunha de defesa de Juan de Junco afirmou que ele adquiriu o cativo indígena de Juan de la Torre. O pleito foi favorável a Gaboto em janeiro de 1534, embora não se esclareça sobre o paradeiro dos cativos.⁴⁰

Algumas relativizações se fazem pertinentes. É possível que ainda que as testemunhas defendam que Andrés fora vendido por espanhóis, na verdade fora vendido por portugueses, já que São Vicente era o principal núcleo português no sul da América. Sugere um encobrimento das testemunhas sobre o tráfico transimperial realizado entre portugueses e castelhanos no espaço platino, como defende Nancy van Deusen.⁴¹ Por outro lado, o trânsito nessa região era frequente, como foi apontado anteriormente, e ambos os grupos ibéricos interagem com povos tupis-guaranis, obtendo cativos e cativas, e posteriormente vendendo-os para outros europeus. A respeito do não esclarecimento sobre o paradeiro do cativo Andrés, muito menos sobre as “*muchachas indias*”, o processo jurídico sugere que possivelmente esses indígenas foram vendidos em Castela, ou mesmo, para outros lugares da Europa.

Ademais Andrés, dois carijós nomeados Pedro e María adquiridos na expedição foram requisitados pela Casa de Contratação de Castela a respeito da sua localização, pois as autoridades informaram-se que eles foram vendidos como escravizados na Península Ibérica.⁴² As trajetórias de Andrés, Pedro e María, adquiridos na expedição de Gaboto, se relacionam com a de Martín Quintín, comercializado em outra expedição dirigida por castelhanos à bacia do Prata, apontando as redes comerciais de europeus perante o tráfico de escravizados.

⁴⁰ A documentação proveniente do *Archivo General de Indias* é citada por José Toribio Medina. *El veneciano Sebastián Gaboto al servicio de España*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1908, pp. 249-250.

⁴¹ DEUSEN, Nancy E. van. *Global indios: the indigenous struggle for justice in Sixteenth-Century Spain*. London: Duke University Press, 2015.

⁴² TUER, 2011: 89.

Martín Quintín foi vendido ainda jovem para um castelhano chamado Francisco Bravo em Valladolid, na Espanha. Após isso, foi comprado por um senhor proveniente da Antuérpia chamado Baltasar Schetz, que o adquiriu de um germânico apelidado van Helst.⁴³

Sua trajetória foi revelada por Nancy van Deusen no livro “*Global Indios*”, junto a de outros “índios desterritorializados” traficados da bacia do Prata para o reino de Castela. Segundo os estudos de van Deusen, o porto de São Vicente era o principal afluyente do tráfico de escravizados indígenas no século XVI. Nesse sentido, a autora explica que as *Leyes Nuevas* promulgadas pelo imperador Carlos V, a partir de 1542, dificultando o tráfico de escravizados indígenas, referiam-se apenas aos territórios dominados pela jurisdição do império de Castela. Tal legislação não valia para os domínios portugueses, o que explica a proeminência dos portos de São Vicente e de Lisboa perante o tráfico transimperial.

Andrés, Pedro e María, assim como Martín Quintín em outra expedição, foram comercializados na Europa após serem vendidos por ibéricos envolvidos com o tráfico de indígenas escravizados. Os carijós foram *resgatados* através de redes comerciais que envolviam lógicas do gênero específicas no contexto das práticas tupis-guaranis. Hernando de Ribera e Juan de Junco perceberam que uma via de comercializar no espaço platino implicava em adquirir relações com mulheres indígenas. As práticas dos casamentos locais e dos raptos de mulheres, presentes na expedição de Sebastián Gaboto, são úteis para inferir que mesmo antes da expedição de Mendoza na década de 1530, já predominava a premissa do gênero apresentada pelos povos guaranis nas relações com europeus.

1.2 - Diplomacia do gênero no espaço platino

Como já mencionado, “*diplomacy of gender*” é um conceito desenvolvido pela historiadora Juliana Barr para a reflexão sobre os símbolos políticos compartilhados entre espanhóis, franceses e caddos no Texas durante o início do século XVIII. Ao entender o gênero consolidado como uma esfera do poder influenciada pelos povos indígenas, Juliana Barr explica que as dinâmicas coloniais nas fronteiras foram informadas pela concepção de *gênero* apresentada pelos nativos-americanos aos europeus. Não obstante, a troca de mulheres conforme o hábito dos caddos permaneceu estabelecendo alianças entre diferentes grupos étnicos no Texas até o século XIX.⁴⁴

⁴³ DEUSEN, 2015: 196-199.

⁴⁴ Barr, op. cit., pp. 1-15.

Estudando as interações entre indígenas e europeus, Barr afirma que ao unirem-se com as mulheres caddos, os franceses participavam das trocas por meio do parentesco, adotando a relação imbricada que os nativos faziam entre *status masculino* e *honra*. Entre as décadas de 1710 e 1720, com a chegada dos espanhóis no Texas, nota-se a estratégia de investir recursos na inclusão de mulheres nativas nos assentamentos que instalaram na região. Em cerca de dez anos, na década de 1730, os espanhóis passaram a comercializar nas redes caddos-francesas, principalmente através dos seus casamentos com as mulheres indígenas.⁴⁵

É evidente que as populações indígenas também beneficiaram-se das disputas entre os europeus, como no caso dos povos comanches citados pela autora, que tinham o costume de obter mulheres caddos como cativas após as guerras. Intensificadas as trocas com os franceses, os comanches praticaram a “cativação feminina” para obter ganhos na região da Nova França (Lousiana).⁴⁶ A temática do sequestro de mulheres evidencia o uso de uma linguagem política proveniente da lógica do poder utilizada entre os indígenas para a regulação de disputas locais. Às margens dos rios Paraná e Paraguai, Amy Bushnell cita o exemplo dos grupos guaykurus que percorriam longas distâncias em canoas atrás de comida e mulheres, deste modo, pressionando as fronteiras dos domínios guaranis e seus aliados espanhóis.⁴⁷

Para explicar o que entende por *diplomacia do gênero*, Juliana Barr retoma o século XVI e utiliza a experiência do governador do Paraguai, Cabeza de Vaca, que esteve no outro extremo do império espanhol, na Flórida. Nas fronteiras, a autora exemplifica como as relações de gênero, geralmente entre homens espanhóis e mulheres nativas, provinham a entrada nos sistemas econômicos e políticos indígenas. Nesse sentido, Barr destaca que as relações de comunicação e efetivação de alianças eram permeadas pelo poder simbólico das mulheres indígenas no Paraguai e no Texas.

Cabeza de Vaca experiences in the sixteenth century indicated how native women moved freely across social and political boundaries as mediators and emissaries. The role of Indian women could equally serve more symbolic than active purposes when it came to political and economic diplomacy. Either way, relations with women opened up the potential of expressing peace rather than hostility, and alliance rather than enmity.⁴⁸

Refletindo sobre a diplomacia do gênero presente na região estudada, comparo a formação histórica de São Vicente com a de Assunção, no Paraguai.

⁴⁵ Ibid., pp. 92; 106.

⁴⁶ Ibid., “Womanly ‘Captivation’”, pp. 247-286.

⁴⁷ BUSHNELL, Amy Turner. “Indigenous America and the limits of the Atlantic World, 1493-1825”. In: GREENE, Jack P. and MORGAN, Philip D. (ed.) *Atlantic history: a critical appraisal*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 208-209.

⁴⁸ BARR, 2007: 13.

Em sua viagem até a Baía de Guanabara, que pertencia à capitania de São Vicente, o frade franciscano André Thevet observou que os caciques tupis ofereciam suas filhas “virgens” aos europeus. O narrador destacou a virgindade dessas mulheres a partir de seu olhar, indicando que os caciques instruíam suas filhas mais novas “para que servissem-lhes farinha e cuidassem das suas necessidades”. Quando os europeus visitavam as aldeias, “trocavam-lhes por ninharias”⁴⁹.

Já Ulrich Schmidl, viajante bávaro que acompanhou a expedição de Pedro de Mendoza até a província do *Río de la Plata*, descreve a invasão da aldeia de Lambaré sob a forte resistência dos guaranis *carios* (“carijós”). De acordo com o cronista, quando perceberam que a aldeia estava tomada, os carijós entregaram seis mulheres para o lugar-tenente Juan de Ayolas e duas para cada soldado espanhol, “para que sirvam lavando e na cozinha”⁵⁰. O olhar registrado nas crônicas sobre as mulheres tupis-guaranis aponta o interesse dos europeus em se apropriarem das relações de troca e trabalho que elas realizavam. Não necessariamente correspondia ao pensamento indígena. Foi assim que os europeus registraram, de maneira escrita, a dinâmica e o olhar externo que privilegiou corpos femininos e jovens.

De fato, como argumenta Juliana Barr no seu estudo sobre o Texas, as categorias do gênero e da idade parecem determinantes nas dinâmicas entre europeus e nativos.⁵¹ Conforme os estudos etnográficos de Bartomeu Melià, as mulheres guaranis eram educadas para cumprir funções específicas do relacionamento social entre seus pais, parentes, sogros e cunhados. “Uma mulher dada e comunicada é uma mensagem entre famílias e comunidades.”⁵²

Como aprofundarei no segundo capítulo, os jesuítas na América portuguesa, como José de Anchieta em São Vicente, referenciam às idades das mulheres nativas, diferenciando-as socialmente. Por exemplo, os termos “*catecúmenas*” e “*velhas*”, usavam para indicar mulheres idosas, enquanto “*niñas*” e “*moças*” indicavam mulheres jovens.⁵³ Ao que tudo indica, as diferenciações da idade e do gênero eram valorizadas pelas sociedades tupis-guaranis, perante a distribuição do trabalho e funções diplomáticas. Também foram cruciais para a construção das sociedades coloniais, à categorização dos nativos e ao estabelecimento de alianças.

⁴⁹ THEVET, André. “Como se casam os selvagens americanos”. In: *Singularidades da França Antártica* [1557]. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Baía/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944, p. 255.

⁵⁰ SCHMIDL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata (1534-1554)* [1567]. Buenos Aires: Cabaut y Cía., 1903, capítulo XXI, pp. 175-176.

⁵¹ BARR, 2007: 9.

⁵² MELIÀ, Bartomeu. “Para una historia de la mujer paraguaya” [1975]. In: *Una nación, dos culturas* [1988], 4ª ed. Asunción: CEPAG, 1997, p. 80.

⁵³ Os dados foram retirados das coleções Monumenta Brasiliae I (1956); MB II (1957); MB III (1958); MB IV (1960), que reúnem cartas escritas pelos jesuítas no século XVI e transcritas por Serafim Leite.

As citações de Melià são baseadas em sua experiência de campo com as comunidades aché-guayaki no Paraguai durante a década de 1970. Os guaranis entendiam os espanhóis como “índios de outra tribo”, integrados nos conflitos do passado contra potenciais inimigos locais, assim como compartilhavam uma via de comunicação através das mulheres.

Los españoles, como indios de otra tribu, bien podían ser objeto de la comunicación de mujeres y a través de esta comunicación entrar en el sistema guaraní de reciprocidad económica y alianza contra enemigos potenciales o actuales, indios payaguaes o guaycurúes, por ejemplo. Estaba dentro del sistema guaraní que “agasajo principal de los caciques a las personas de respecto era enviarles una o dos de sus mujeres”.⁵⁴

Assim, as mulheres guaranis ficavam responsáveis pela comunicação diplomática entre diferentes aldeias, como símbolos da “reciprocidade econômica e aliança”, também incumbidas da alimentação, da colheita, do preparo dos alimentos, da busca por água e frutas, da produção das redes utilizadas para se dormir e do tratamento das enfermidades.

A mulher, por exemplo, cultiva a roça que o homem preparou; semeia milho, batata, feijão, abóbora, amendoim, algodão; busca água do riacho ou da fonte, cozinha, prepara qualquer porção de carne [*la chicha*], confeccionam redes de fibra de caraguatá (nunca de fios de couro), fiam e tecem. [...] Não plantam mandioca, mas colhem-na na roça, conforme necessita-se. Conjuntamente com o homem, produz fogo à lenha, colhe o milho, recolhe frutas silvestres. Uma mulher pode ser médica e ainda moer ervas curativas [*mala hechicera*].⁵⁵

Por outro lado, narrativas dirigidas por sujeitos indígenas, revelam outros papéis para as mulheres. Nesse sentido, destaca-se a novela “*Irande*” (2015), escrita em guarani por Elio Ortiz. Para Wildes Andrade, analisando a obra de Elio Ortiz, o autor sublinha o papel das mulheres mais velhas que a orientam. Tecelãs, ceramistas, elas transmitem uma gama de conhecimentos formativos das jovens guaranis, como *Irande*, além de preparem a comida e serem orientadoras espirituais.⁵⁶

De acordo com Elías Caurey, tradutor das obras de Elio Ortiz para o espanhol, sobressai ainda a função histórica das mulheres. *Irande* carrega consigo o nome que anuncia o fim do tempo da pesca, marcando o calendário relacionado à alimentação dos povos guaranis. Pensando nisso, Elio Ortiz relaciona a figura histórica da mulher com a sobrevivência da comunidade, como detentoras do conhecimento que se transmite através do tempo.⁵⁷

⁵⁴ MELIÀ [1975], 1997: 81-82.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁶ ANDRADE, Wildes Souza. *A etnicidade Guarani entre seus intelectuais: uma comparação entre Bolívia e Brasil*. Tese apresentada ao PPGECSA do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2019, p. 124.

⁵⁷ CAUREY, Elías. “Elio Ortiz García y la literatura guaraní”. In: *Americanía* (Sevilla), nov. 2017, p. 18.

No que tange às relações com europeus, atentamos ao exemplo de Domingo Martínez de Irala, que se relacionou com pelo menos sete mulheres indígenas. Foi um dos tripulantes da expedição de Pedro de Mendoza que invadiu o *Río de la Plata* em 1535, alcançou Buenos Aires em 1536, e estabeleceu-se no forte de Assunção fundado em 1537. Conforme os relatos dos contemporâneos estudados por especialistas, os castelhanos firmaram uma aliança significativa com os carijós em Assunção, na medida em que receberam deles comida e mulheres.⁵⁸

Segundo Elman Service, em uma aldeia guarani chamada Tapuá, Irala adquiriu uma “*índia principal*” e os outros soldados seguiram-no, alguns deles casando-se com filhas do cacique Moquirace. Estas uniões permitiram aos europeus comercializar e estabelecer-se pouco a pouco no espaço platino. Por outro lado, definiram obrigações políticas e econômicas entre os espanhóis e as comunidades guaranis, denominadas relações de “*serviço pessoal*”, além de proteção mútua e acordos de comércio.⁵⁹

Em 1541, enquanto era deposto do seu cargo, Irala deixou uma *Relación* no qual destaco o trecho em que são distribuídas trezentas mulheres guaranis para o “*servicio mejor*” dos cristãos,

[...] en el Paraguay [...] esta fundado [...] un pueblo en que estaran [...] 400 hombres [...] como vassalo de su Magestad los yndios Guaranis sy quier Caryos [...] los quales sirven a los cristianos [...] como con sus mugeres en todas las casas del servicio necessaryas y mando para el servicio mejor de los cristianos 300 mugeres para que las sirvan en sus casas y en las rroças.⁶⁰

Mesmo após Domingo Martínez de Irala instituir as *encomiendas* como tributo colonial em 1555, o *resgate* das mulheres guaranis para o “*serviço pessoal*” requisitado anualmente manteve-se vigorando em Assunção. Essas mulheres eram tratadas como servas domésticas. Grande parte dos trabalhadores “*encomiendas*” eram mulheres carijós, segundo Elman Service, em maior proporção do que no período anterior à instituição do trabalho compulsório por Irala. O autor defende que os espanhóis eram integrados às comunidades indígenas através das relações de poliginia e das mulheres. Desse modo, explica a permanência do “*serviço pessoal*” no Paraguai com base nas lógicas guaranis do gênero e do poder.⁶¹

Um dos principais inimigos de Irala, o *adelantado* Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, governou provisoriamente o Paraguai entre 1542 e 1544, denunciando à Coroa o *resgate* de mulheres carijós para servir às casas e às roças dos colonos. Através das denúncias de Cabeza

⁵⁸ SERVICE, 1954; TUER, 2011; GARCIA, 2015; AUSTIN, 2020.

⁵⁹ SERVICE, 1954: 32-33.

⁶⁰ *Relación que dexo Domyngo Martinez de Irala en Buenos Ayres al tiempo que la desposlo 1541*. In: Archivo General de Indias (Sevilla). Justicia 1131, Pieza 13. Op. cit.: CANDELA, 2014, nota de rodapé 4.

⁶¹ SERVICE, 1954: 59-61.

de Vaca e do secretário da Coroa, Pedro Hernández, durante a década de 1540, é ciente que Irala *resgatava* mulheres nativas para outros europeus.

No entanto, o momento de grande instabilidade política ressaltou a disputa por mulheres perante os tripulantes da expedição de Cabeza de Vaca e os soldados da expedição de Mendoza estabelecidos no Paraguai sob o governo de Irala. Cabeza de Vaca procurou contrariar as normas culturais estabelecidas entre europeus e indígenas, principalmente na questão da aquisição do trabalho pelo “*serviço pessoal*”.⁶²

Estudos recentes apontam que durante a transição do governo de Irala para o de Cabeza de Vaca, a mudança na composição das alianças e nas relações de gênero causou o conflito. Segundo Dorothy Tuer, o principal motivo das revoltas dos carijós entre 1544 e 1546 foi que Cabeza de Vaca separou as mulheres indígenas das casas dos aliados de Irala e juntou-as com homens da sua expedição.⁶³ Por sua vez, Barbara Potthast defende que Irala casou algumas de suas filhas com homens da expedição de Cabeza de Vaca, minando a força do governador.⁶⁴ De todo modo, o *adelantado* enviado de Castela foi preso e deportado à Espanha, Irala retornou ao cargo de governador a partir de 1544, fazendo prevalecer seu poder local até 1556, data em que faleceu.⁶⁵

As conexões platinas eram realizadas a partir das relações pessoais e de gênero, no que tange ao acesso às mulheres e aos cativos indígenas. Desse modo, aliados de Irala sustentaram redes comerciais e políticas a partir da união com mulheres locais. Por exemplo, o comércio de “*yndias de la tierra*” entre castelhanos do Paraguai e portugueses de São Vicente foi observado por Antonio de la Trinidad em *carta y relación* escrita a 1556. Trinidad era um tripulante castelhano que embarcou junto a Irala, entre outros, na expedição de Mendoza (1535).

[...] aqui vino un Portugues que se dize Fulano Farina de San Bicente pueblo de Portugal y a la vuelta se volvio le dieron lugar que llevase yndias de la tierra [...] las llevo a San Bicente y las vendi a los otros portugueses y pago su decima a los oficiales del Rey por esclavas fueron hasta 30.⁶⁶

Em seu testamento de 13 de março de 1556, Domingo Martínez de Irala registrou seis filhas nascidas de diferentes mães indígenas, e todas oferecidas para se casarem com espanhóis. De acordo com Shawn Austin, “ao dar a mão de suas filhas para outros espanhóis, Irala estendia

⁶² Ibid.

⁶³ TUER, 2011: 226.

⁶⁴ POTTHAST, 1999: 136.

⁶⁵ AUSTIN, 2020: 21.

⁶⁶ *Carta y relación y testimonios que vinieron con ella el Río de la Plata y otras memorias [...] por la costa de la mar del norte y por partes de la tierra de las indias y otras peticiones sobre la perpetuación de los Indios Perú. Río de la Plata 1554-1556.* Antonio de la Trinidad, 2 de julio de 1556. In: Archivo General de Indias (Sevilla), Patronato, 29, Ramo 8. Op. cit.: CANDELA, 2014, nota de rodapé 12.

o parentesco compartilhado entre europeus e guaranis via estratégia de ‘hispanizar’ a sua linhagem [‘*Spanish family strategy*’]”⁶⁷.

Os nomes das esposas de Irala já batizadas eram: *María, Juana, Águeda, Leonor, Escolástica, Marina e Beatriz*. Todas as sete esposas foram denominadas pelo governador como “*criadas*” em seu testamento, apontando a mentalidade que tangia às mulheres indígenas em relação as categorias construídas pelos europeus. Junto à *María*, filha do cacique batizado Pedro de Mendoza, tivera Diego, Antonio e Ginebra. Com *Juana*, tivera Marina. Com *Águeda*, Isabel. Junto à *Leonor*, tivera Úrsula; e Martín Pérez era seu filho com *Escolástica*. Com *Marina*, tivera Ana de Irala; e com *Beatriz*, “*criada*” de Diego de Villalpando, conceberam à *María*.⁶⁸

Já outras mulheres indígenas, como Tristan de Vallartas, Irala não registrou em testamento porque comercializou-as com outros europeus que circulavam no espaço platino. Assim, Irala vendeu a Vallartas por volta dos anos 1554 e 1556, em troca de tecidos finos da cor “*granie*”, produzidos em Veneza e nos Países Baixos, mais um saco de “*terciopelo*”, mercadoria composta por camadas de veludo.⁶⁹ A fonte citada corrobora a hipótese da globalização no século XVI, considerando que mercadorias como a tinta *granie* eram manufaturadas em cidades como Bruxelas e nos Flandres, na região flamenga, assim como na cidade italiana de Veneza. Depois, os tecidos de tinta *granie* eram comercializados para a França, provavelmente para a Espanha. Ademais, foram parar nas mãos de Irala em troca da mulher carijó no espaço platino, destacando a circulação na região.

[...] Domyngo de Yrala vendio a Tristan de Vallartas [...] una india libre Carío por una capa de grana y un sayo de terciopelo [tecidos característicos da Europa ocidental] vendio un indio y una india de la generación de los Agaces por una capa de grana y una colcha a un fraile de la orden de la merced.⁷⁰

Observamos que manufaturas referentes ao mercado global, de grande interesse para os europeus, passaram a circular no sul da América. Os tecidos de tinta *granie*, de cor semelhante ao vermelho escarlata, e os produtos de veludo, interessantes aos mercados europeus na época moderna, apontam para a entrada do espaço platino no circuito global. Por sua vez, destaca-se

⁶⁷ AUSTIN, 2020: 35.

⁶⁸ LAFUENTE MACHAÍN, Ricardo de. *El gobernador Domingo Martínez de Irala*. Buenos Aires: La Facultad, 1939.

⁶⁹ Segundo o francês Jean Hellot (1685-1766), que escreve em 1750: a tinta “*Ecarlatte de granie*”, ou “*Ecarlatte de Venize*” é semelhante ao escarlata, originária de Veneza e manufaturada em Bruxelas e nos Flandres, muito utilizada na França no século XVIII. (HELLOT, Jean. *L' Art de la teinture des laines et des étoffes de laine, en grand et petit teint. Avec une instruction sur les déboüillis*, Paris, 1750, pp. 244-246. Disponível online na Biblioteca Nacional da França: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86260g/f269.item>>. Último acesso em: 08 de fevereiro de 2022.)

⁷⁰ *Relación del descubrimiento del Río de la Plata*. Pedro Hernández, 28 de enero de 1545. In: Archivo General de Indias (Sevilla), Patronato, 29, Ramo 5. Op. cit.: CANDELA, 2014, nota de rodapé 10.

a comercialização de cativos e cativas indígenas em troca desses produtos. Nesse sentido, lembramos de Martín Quintín, comercializado por ibéricos, germânicos e flamengos na Europa. Tristan de Vallartas, por sua vez, foi comercializada por Irala, sugerindo a troca de mercadorias flamengas e ibéricas no comércio de cativos.

É importante deixar claro que, durante o século XVI, os caciques guaranis também gozavam de potencial autoridade para manejar os casamentos locais segundo seus interesses. Por exemplo, no caso de María, indígena batizada e neta do cacique Maçaru, provinha dessa família nativa que tinha grande influência política nos arredores de Villa Rica, na região do Guairá (atual Paraná). Em 1577, o cacique Maçaru negou a neta de casar-se com Ortuño Abildo, *encomendero* recém-chegado na região de Villa Rica. Por sua vez, María casou-se com Alonso, um cacique local que carregava maior status social do que Abildo.⁷¹

O exemplo aponta que o acesso às mulheres nativas era motivo de disputa entre espanhóis e líderes indígenas ao longo do século XVI. Revela também que para um europeu agregar-se ao parentesco indígena, era necessário que demonstrasse os possíveis ganhos econômicos e políticos que poderia oferecer ao cacicado. Ainda assim, nem sempre poderia escolher a noiva que quisesse. Neste caso, em detrimento de conseguir o que queria com María, Ortuño Abildo ofereceu roupas em troca de esposas para o seu irmão, Sebastián, também neto de Maçaru, e deste, recebeu quatro outras mulheres da aldeia, segundo Shawn Austin. Igualmente, sublinho que o acesso ao *cuñadazgo* dependia do status social do *encomendero*, suas qualidades pessoais, para além do fato de possuir *encomiendas* ou ser espanhol.

1.3 - E as mulheres, não foram agentes também?

Escrevendo sobre as populações indígenas que povoaram a atual região de Chicago, Susan Sleeper-Smith cita que os miamis circulavam na área conhecida como *Green Bay* até o vale do rio Ohio, desde antes da chegada dos franceses à América do Norte. Dominavam o comércio de peles mesmo após as disputas entre britânicos e franceses. No entanto, as mulheres indígenas participavam pouco das trocas, contanto com a sua proximidade perante os europeus, galgavam maior participação no comércio das peles.⁷² Podemos pensar numa maior agência das mulheres tupis-guaranis nas trocas com os ibéricos a partir da premissa de que, com a intensificação dos contatos, elas também tinham acesso às mercadorias, e muitas vezes, manufaturavam mercadorias utilizadas para a troca.

⁷¹ AUSTIN, 2020: 57-60.

⁷² SLEEPER-SMITH, 2018: 70.

Veremos no segundo capítulo sobre o uso dos panos de algodão manufaturados pelas mulheres guaranis no Paraguai como moeda de troca. Por enquanto, retomo alguns diálogos com autoras citadas neste capítulo, como Juliana Barr, que analisa o papel fundamental das mulheres indígenas no Texas, para a comunicação diplomática e a efetivação de alianças entre diferentes grupos étnicos. É evidente de se notar perante as relações entre europeus e mulheres nativas no espaço platino, como nos casos mencionados de Hernando de Ribera e Domingo Martínez de Irala, que o acesso às redes de comércio, inclusive sobre os cativos e cativas, perpassavam o parentesco indígena.

Portanto, uma das formas prováveis de se comunicar e comercializar na região entre os rios Paraná e Paraguai, também uma zona de fronteira como o Texas estudado por Barr, era através da união com mulheres locais. Sleeper-Smith, por sua vez, traz a perspectiva de que além do poder político, as mulheres indígenas passaram a lidar com o processamento de mercadorias que interessavam aos europeus, como as peles de animais. Desse modo, paulatinamente participaram das relações de trocas, obtendo ganhos econômicos.

Os indígenas miamis, em sua circulação pelo vale do rio Ohio, aliaram-se a povos diversos como os mascouten, os illinois, e os patawomi, afins de povoar e comercializar nas fronteiras. Ademais, no vale do rio Wabash, se aliaram com os iroquois, controlando o trânsito na região. No período entre 1696 e 1716, quando o comércio com os nativos fora proibido pela Coroa, “os indígenas do vale do rio Ohio desenvolveram um comércio de peles independente, livre das restrições francesas.”⁷³

Já os franceses que desejavam participar do comércio ilegal de peles, deveriam manter redes de parentesco obtidas pelo casamento com uma mulher local, de preferência, com uma mulher indígena com influência na produção das peles entre as aldeias miamis ou iroquois. Situação parecida ocorreu com os primeiros contatos entre franceses e indígenas no início do século XVII, na América do Norte, quando os mercadores europeus contavam com relações de curto prazo com as mulheres indígenas com o objetivo de comercializarem entre as aldeias. Segundo Sleeper-Smith, a maioria dessas relações se transformaram em relacionamentos de longo prazo, beneficiando tanto mulheres nativas, quanto mercadores europeus interessados nas trocas comerciais.⁷⁴ Considero que algo semelhante ocorreu no sul da América, ou seja, relações pessoais desenvolvidas com mulheres locais provinham um amplo acesso dos europeus às mercadorias manufaturadas pelos povos nativos.

⁷³ Ibid., p. 92.

⁷⁴ Ibid., p. 96.

A European trader who married an Indian woman had access to the broad range of labor in her household, since women both owned the house and its contents and commanded the labor of those living in it. Women with extensive kin networks acquired greater quantities of fur. Indian women dried, compressed, and secured the peltry in packs. Each pack weighed about one hundred pounds.⁷⁵

Assim, as mulheres secavam e comprimiam peles de animais que tinham alta demanda no mercado de peles da França, espécies como raposas cinzas e raposas vermelhas, lontras, visons, martas-americanas, guaxinins, gambás e coiotes. Depois, vendiam estas mercadorias entre os europeus que circulavam o vale do rio Ohio.⁷⁶ Dito isso, a autora argumenta que as mulheres indígenas também eram agentes nas relações de trocas, além de dominarem a produção de alimentos e vestimentas.

In exchange for furs women secured the metal awls essential to processing furs as well as the cooking utensils that replaced stone, bone, and pottery implements and the manufactured cloth that they transformed into clothing for their households. Marriage to traders provided tangible advantages: more material items, higher status, and enhanced power as intermediaries. Indian village headmen encouraged the formation of marital alliances between Indian women and traders in the interest of group welfare.”⁷⁷

Refletindo sobre os aspectos discutidos por Susan Sleeper-Smith entre os indígenas da América do Norte, é possível levantar algumas questões pensando os indígenas tupis-guaranis. Por exemplo, a participação das mulheres nas trocas, e o seu envolvimento com mercadorias de origem animal desde os primeiros contatos. Observamos um trecho da carta escrita por Pero Vaz de Caminha, descrevendo sobre os povos tupis que encontrou em Porto Seguro, na Bahia, em 22 de abril de 1500.

Em tal maneira isto se passou, que bem vinte ou trinta pessoas das nossas se foram com eles, onde outros muitos estavam com moças e mulheres. E trouxeram de lá muitos arcos e barretes de penas de aves, deles verdes e deles amarelos, dos quais, creio, o Capitão há de mandar amostra a Vossa Alteza.

[...]

Resgataram lá por cascavéis e por outras coisinhas de pouco valor, que levavam, papagaios vermelhos, muito grandes e formosos, e dois verdes pequeninos e carapuças de penas verdes, e um pano de penas de muitas cores, maneira de tecido assaz formoso, segundo Vossa Alteza todas estas coisas verá, porque o Capitão há de mandá-las, segundo ele disse.⁷⁸

⁷⁵ Ibid., p. 97.

⁷⁶ Ibid., p. 92.

⁷⁷ Ibid., p. 99.

⁷⁸ MINISTÉRIO DA CULTURA. “A carta de Pero Vaz de Caminha” [22 de abril de 1500]. Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Original disponível online em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185836>>. Transcrição da Biblioteca Nacional. <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Último acesso em: 08 de fevereiro de 2022.

Assim como as mulheres indígenas no vale do rio Ohio processavam e comercializavam peles de pequenos mamíferos, as “moças” e “mulheres” tupis descritas por Pero Vaz de Caminha também trocavam mantos e papagaios. Além disso, trocavam os barretes de penas possivelmente manufaturados por elas, em troca de guizos (“cascavéis”). Consoante ao estudo de Juliana Barr, novamente as categorias do gênero e da idade são marcantes nas observações sobre indígenas descritas através da ótica dos europeus.

A carta do escrivão da esquadra de Pedro Álvares Cabral, Pero Vaz de Caminha, escrita em 22 de abril de 1500, dirigia-se para o rei dom Manuel de Portugal. Segundo Surekha Davies, Vaz de Caminha escreve menosprezando os itens que os indígenas aceitavam em troca das mercadorias que consideravam tão valiosas, como mantos e papagaios. Em troca, os portugueses da expedição davam-lhes capas, chapéus e guizos. Não obstante, os tupis aproveitaram das rivalidades entre portugueses e franceses para adquirir mercadorias como vidros e ferragens, também em troca de animais nativos.⁷⁹

No mapa da América do Sul presente no “*Atlas Vallard*”, aparece um homem normando (proveniente da França) trocando um espelho por macacos e papagaios que acompanham as mulheres nativas, assim como trazendo uma cesta de objetos de metal para realizar mais trocas. Ao lado, outro normando carrega um instrumento de ferro para corte, que parece uma pequena foice, para trocar com um indígena.

Em estudo organizado por Renate Pieper, dentre outros autores, constata-se que o comércio de macacos e papagaios fez parte da rede de trocas transatlânticas e do processo de globalização, bem como da literatura histórica produzida na Europa durante a época moderna.⁸⁰ O exemplo da pintura “*Arch of the Mint*”, de Peter Paul Rubens, produzida em 1635 representando os animais da fauna americana, elucida ao comércio de animais nativos praticado entre europeus e indígenas na América do Sul. Segundo a tese de Davies, existe uma íntima relação entre as representações das cartografias renascentistas e as intenções dos impérios europeus.⁸¹ Para o caso do “*Atlas Vallard*”, em comparação com a pintura de Peter Paul Rubens, deduz-se que há uma clara intenção dos pintores e cartógrafos da Europa Central em demonstrar as redes de comércio desenvolvidas na América. Desse modo, chamando a atenção dos mercados europeus para as terras americanas e seus habitantes nativos.

⁷⁹ DAVIES, Surekha. *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*. New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 126-132.

⁸⁰ PIEPER, Renate; JEFFERIES, Claudia de Lozanne; and DENZEL, Markus (eds.). *Mining, money and markets in the Early Modern Atlantic: digital approaches and new perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 3-5.

⁸¹ DAVIES, 2016.

No “*Singularités de la France Antarctique*”, André Thevet narra as observações do mercador francês em terras norte e sul-americanas, na medida em que compara suas descrições sobre os povos indígenas na Flórida, região de fronteira entre domínios franceses e espanhóis; no Canadá, região da Nova França estudada por Sleeper-Smith; e no Brasil, mais precisamente descreve sobre os povos tupis que habitaram a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro.

Nesse sentido, Thevet observou que as mulheres indígenas na região da Nova França trabalhavam com o processamento de peles de veados e martas, com as quais envolviam as crianças para aquecê-las do frio. Os mantos utilizados pelas mulheres nativas no Canadá para cobrir as crianças, tinham alto valor no mercado francês, observou Thevet. Consequentemente, as mulheres passaram a trocá-las com os franceses por mercadorias que eles traziam.⁸⁴ Já as penas de aves eram manufaturadas por mulheres na aldeia de Themistitan, no México, que utilizavam para confeccionar mercadorias que o frade admirava bastante. Ademais, elas trocavam essas mercadorias com os europeus nas praças comerciais.⁸⁵ Descrevendo sobre as mulheres tupis, Thevet também menciona a criação de certas aves.

As índias, especialmente, criam algumas aves, semelhantes, em tamanho e cor, aos verdelhões de França; têm-nas em tal estima que lhes chamam, na língua nativa, de seus amigos. Demais, lhes ensinam-lhes a falar, isto é, a pedir farinha (da que se faz com raízes), ou, então, a incitar os homens à guerra, a fim de aprisionar inimigos e, depois, devorá-los. E outras coisas mais.⁸⁶

As mulheres indígenas tinham a possibilidade de trocar os animais que amansavam, como pequenos mamíferos e aves, assim como manufaturavam mercadorias das peles e das penas, que interessavam bastante aos europeus. Thevet também assinalou a produção de tintas manufaturadas pelas mulheres tupis, sobretudo, a tinta de jenipapo, de “cor quase indizível [...] entre o negro e o azulado”⁸⁷. Além da tinta de jenipapo, o cronista menciona uma outra tinta semelhante ao *boli* armênio, um tipo de vermelho terroso que as mulheres indígenas extraíam de uma terra gorda, feito argila.

[...] são as mulheres que tingem os homens, desenhando mil primores, tais como linhas, ondas e coisas assim semelhantes, em traços tão miúdos que mais não é possível. [...]

As mulheres americanas não tingem o rosto e o corpo de seus filhos apenas de negro, mas de várias outras cores, especialmente de uma que assemelha ao *boli* armênio.⁸⁸

⁸⁴ Ibid., p. 446.

⁸⁵ THEVET [1557], 1944: 423.

⁸⁶ Ibid., p. 293.

⁸⁷ Ibid., p. 196.

⁸⁸ Ibid., p. 208.

Relembrando algumas transações comerciais envolvendo europeus e indígenas levantadas ao longo deste primeiro capítulo, reitero que a expedição de Fernão de Noronha rumo à feitoria de Cabo Frio, em 1511, carregou consigo toras de pau-brasil, escravizados e animais nativos, segundo Marchant.⁸⁹ No caso do julgamento dirigido no Tribunal de Sevilha em 1530, entre Sebastián Gaboto e Juan de Junco, discute-se sobre a posse de um animal nativo. O capitão Sebastián Gaboto se defendeu das acusações de Juan de Junco no Tribunal, dizendo que o tripulante roubou um cativo adquirido em São Vicente chamado Andrés, duas “*muchachas indias*”, e um papagaio, pertencendo-os.⁹⁰

É reconhecido, na historiografia, o interesse dos europeus em adquirir animais nativos. No entanto, há poucas abordagens que relacionam a produção de manufaturas de origem animal, como os mantos de penas de aves, com a história do trabalho das mulheres. O comércio dessas mercadorias rendia-as “mais itens materiais, maior status, e poder aprimorado como intermediárias”⁹¹, de acordo com Sleeper-Smith pensado as fronteiras da América do Norte. Sugiro que algo semelhante ocorreu nas fronteiras da América do Sul, ou seja, que as mulheres tupis-guaranis participaram ativamente das trocas durante o século XVI. Segundo Elisa Garcia:

Os intensos contatos culturais eram acompanhados por um crescente interesse de objetos americanos então bastante generalizado na Europa [...]. Dentre eles, os mantos tupis fizeram sucesso, sendo rapidamente integrados às relações políticas e diplomáticas estabelecidas entre os habitantes da costa e os europeus.⁹²

Ao escrever sobre a primeira viagem marítima realizada em escala global, que foi a expedição de Fernão de Magalhães (1519-1522), Elisa Garcia demonstra como as mercadorias manufaturadas pelos povos indígenas eram de grande interesse para os mercadores europeus. Com a intensificação das viagens oceânicas com destino à costa do Brasil desde a expedição de Pedro Álvares Cabral, em 1500, a autora defende que muitos sujeitos nativos se interessavam pelas dinâmicas do mercado global.

Estabelecendo-se por duas semanas na Baía de Guanabara entre os povos tupis durante o mês de dezembro de 1519, Fernão de Magalhães “encontrou povos nativos já com uma considerável experiência no intercâmbio com europeus de variadas origens”.⁹³ Refletindo sobre as mercadorias trocadas pelos indígenas, Elisa Garcia cita os mantos confeccionados com penas de aves, adquiridos por homens da expedição de Pedro Álvares Cabral, conforme o relato de

⁸⁹ MARCHANT [1942], 1943: 42-43.

⁹⁰ MEDINA, 1908: 249-250.

⁹¹ SLEEPER-SMITH, 2018: 99.

⁹² GARCIA, 2021: 127.

⁹³ *Ibid.*, p. 114.

Pero Vaz de Caminha. De acordo com a autora, os mantos tupis, que “dizem muito da maneira como os nativos se engajaram nas relações comerciais atlânticas”⁹⁴, também foram colecionados por André Thevet citado anteriormente. Atualmente, os mantos e outras peças tupis como um tacape que pertenceu a Thevet, compõem acervos em museus na Dinamarca e na França. Constituem, junto com outros acervos localizados sobretudo na Europa, fontes preciosas para entender a participação histórica dos indígenas no mercado global quinhentista.

1.4 - Identidades relacionais vividas na América

Um dos legados dos ibéricos à América foi a reconstrução das identidades deles e as dos outros, através da escrita sobre povos ágrafos, de maneira que categorizavam, selecionavam e estimulavam grupos nativos como “aliados” ou “inimigos” a partir do instrumento da escrita.⁹⁵ Essas construções simbólicas e sociais auxiliaram na identificação dos grupos étnicos mais voltados para alianças que, junto aos europeus, mantiveram-se em disputa pelos recursos materiais do espaço platino com outros indígenas.

De acordo com Frederik Barth, em seu clássico “*Ethnic groups and boundaries*” (1969), a categorização dos outros permeia disputas identitárias. Barth entende que a identidade de um grupo étnico é produto da interação e distinção com indivíduos de outros grupos, fundamento dos tecidos sociais, além do que as identidades são suscetíveis ao tempo, modificando-se.⁹⁶ Nesse sentido, os estudos de Karen Spalding enfocando o Peru colonial salientam que a categoria “*índio*” trata-se de uma terminologia europeia variante conforme o contexto e a época.⁹⁷ Segundo Spalding, aos poucos, o termo “*índio*” adequou-se às categorias identitárias do antigo regime, diferenciando juridicamente “índios nobres” de “índios comuns” para a prestação do trabalho, em que os “nobres” eram isentos, e os “comuns” eram obrigados.⁹⁸

Robert Schwaller escreve que inicialmente, os *géneros de gente*, os “tipos de gente” distinguiam mais os sujeitos do que os coletivos no México colonial. Nos territórios dominados por Castela, incluindo Portugal durante a União Ibérica (1580-1640), os princípios legais da jurisprudência moderna pensavam a justiça segundo o status das pessoas.⁹⁹

⁹⁴ Ibid., p. 127.

⁹⁵ SPALDING, 1974; PERRONE-MOISÉS, 1992; GARCIA, 2009; ALMEIDA, 2010.

⁹⁶ BARTH [1969], 1976: 11.

⁹⁷ SPALDING, Karen. “¿Quiénes son los indios?”, In: *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 147-148.

⁹⁸ Ibid., p. 151.

⁹⁹ SCHWALLER, Robert C. “Shaping society”. In: *Géneros de gente in early colonial Mexico: defining racial difference*. Norman: Oklahoma University Press, 2016, pp. 50-83.

Desse modo, os ibéricos utilizavam noções de qualidade para diferenciar os sujeitos jurídicos. Além disso, o autor discute como as identidades dos espanhóis firmaram-se através das concepções de diferenciação social que adquiriram de sua experiência com povos africanos e indígenas, sobretudo, no que tange à mestiçagem.

O mesmo aconteceu com as famílias coloniais. Emma Mannarelli pensa a constituição familiar na Espanha durante a época moderna, e no Peru colonial, a partir dos estamentos. Dentro da ordem hierárquica que era a família, havia um lugar delimitado para cada um dos seus membros, e interessante pensar que, segundo a autora, os escalões mais baixos eram os escravizados, como é de se imaginar, mais os órfãos adotados por essas famílias. Já os filhos ilegítimos “eram tratados ao mesmo tempo como parentes e servos”.

La familia en la sociedad española de la época [colonial] presentó una configuración análoga a la sociedad estamental: un orden jerárquica y funciones muy delimitadas para cada uno de sus miembros. [...] Los vínculos entre las familias, así como la propia estructura vertical y jerárquica englobaban a una considerable cantidad de personas [...] a las más nobles y ricos, con las más pobres, con los esclavos y los huérfanos. Dentro de esta estructura se ubicaban también los hijos ilegítimos. Éstos eran tratados, al mismo tiempo, como parientes y sirvientes.¹⁰⁰

Dois tradições justificavam a superioridade dos homens sobre as mulheres nas famílias hispânicas, e a ordem similar aos estamentos, segundo a historiadora, que eram a herança muçulmana na Península Ibérica e uma forte tradição cristã patriarcal. Em ambas as tradições, inclusive entre as pessoas mais pobres, os interesses materiais predominavam sobre afinidades consideradas estéticas ou emocionais, além do que os casamentos das mulheres eram orientados pelas escolhas das suas famílias.¹⁰¹

Escrevendo sobre a cultura afetiva hispânica, a autora argumenta que o matrimônio era o lócus da sexualidade cristã, embora muitas das crianças nascidas na Espanha durante o século XV fossem consideradas “bastardas”, já que não tinham o reconhecimento da sua paternidade. A partir do século XVI, a respeito das relações mais frequentes com os indígenas na América, o concubinato de mulheres e o adultério masculino foram práticas bastante toleradas e difundidas entre as cidades na Península Ibérica, além de influenciarem as identidades peninsulares.¹⁰² Se por um lado, de acordo com Mannarelli, era parte do “jogo imperial” das lideranças andinas, estabelecer alianças interétnicas, concebendo mulheres nativas aos espanhóis,

¹⁰⁰ MANNARELLI, María Emma. *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVI* [1993]. Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004, p. 38.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 39-41.

Por otro lado, ao provenir las mujeres grupos étnicos sometidos, de territorios conquistados, se inaugura una nueva forma de relación sexual. En este contexto se fue acuñando un patrón de relación sexual en el cual se tendía a identificar fuertemente a amantes con criadas. A este vínculo se agregaba el componente étnico que jerarquizaba, a su vez, lo masculino y lo femenino.

La ilegitimidad fue una de las manifestaciones de esa desigualdad, que a su vez alimentaba y acentuaba el sistema de jerarquías propia de la sociedad colonial.¹⁰³

Durante a conquista do Peru no século XVI, conforme escreve Emma Mannarelli, os espanhóis optaram por viver amancebados, sem contrair o matrimônio com as mulheres nativas. A autora aponta dois motivos, o primeiro porque a honra para os espanhóis estava ligada ao fato de serem “cristãos-velhos”. Mesmo casando-se com indígenas nobres, o fato de que os indígenas eram recém-convertidos, tenderia a desqualificar a sua qualidade e descendência.¹⁰⁴ O segundo motivo está na hipótese de que ao seguirem os hábitos da poliginia, os europeus tinham mais prestígio entre os líderes indígenas, à medida em que obtinham esposas conforme os costumes locais.

Não obstante, a ilegitimidade jurídica que era consequência dessas uniões, resplandecia nos *mestizos* e *mestizas*, que nasciam muitas vezes sem o reconhecimento paterno, assim como no direito das mulheres indígenas ao patrimônio familiar, tornadas “*amantes*” ou “*concubinas*”. Essas mulheres não eram casadas legalmente e, habitualmente, os europeus identificavam-nas como suas “*criadas*” nos documentos. Dá-se a entender, conforme a argumentação da autora, que a ilegitimidade decorrente como uma das manifestações desse fenômeno da “mestiçagem”, acentuou as hierarquias coloniais.

Segundo Barbara Potthast, o Paraguai é um país pouco investigado por historiadores. Durante a época colonial, sua população foi majoritariamente constituída por mestiços e mestiças, refletindo as relações dos espanhóis com as mulheres guaranis. Estudando sobre esses mestiços, a autora escreve que se denominavam orgulhosamente “*mancebos de la tierra*”, diferenciando-se do estigma da mestiçagem que abarcava outras regiões nas Índias de Castela. Ao contrário do que aconteceu em áreas centrais da América hispânica, como no Peru e na Nova Espanha, a origem étnica e as questões da ilegitimidade discutidas por Mannarelli não eram um empecilho para os mestiços exercerem ofícios ou herdarem *encomiendas* na província do Paraguai, sobretudo, em Assunção.¹⁰⁵

¹⁰³ Ibid., p. 64.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 45-46.

¹⁰⁵POTTHAST, Barbara. “Los mancebos de la tierra: la élite mestiza de Asunción durante la época colonial”. In: SCHRÖTER, Bernd y BÜSCHGES, Christian (eds.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 1999, pp. 237-239.

[...] resulta casi erróneo hablar de una élite mestiza a partir del siglo XVII, puesto que estos mestizos, mediante los matrimonios celebrados dentro del grupo o con los pocos españoles, ya no eran perceptibles como tales, ni desde el punto de vista de su imagen externa, ni tampoco en lo referente a su conciencia como grupo.¹⁰⁶

Por assim dizer, Barbara Potthast explica que as *encomiendas* se interligavam mais à questão do costume jurídico defendido pelo *cabildo*, sobre a independência do governo municipal para legislar nas Índias de Castela, do que à questão medieval. Na região do Paraguai, principalmente em Assunção, como vimos nos estudos de Elman Service e Shawn Austin, permaneceram as lógicas do “*serviço pessoal*” influenciadas pelas normas do gênero prevalecentes entre os povos guaranis.

Na região estudada, era comum que as hierarquias sociais se misturassem com laços familiares. Em grande medida, devido a esse casuísmo, os espanhóis buscavam garantir direitos sobre as *encomiendas* e o trabalho indígena para seus filhos e filhas, mestiços e mestiças, delineando estamentos mais fluidos do que em outras partes do império espanhol.¹⁰⁷

Em documentação aprofundada no segundo capítulo, compara-se a situação de Assunção com a vila de São Paulo. Em 1566, os vereadores paulistas proibiram aos “*mancebos*” de raptarem mulheres nos rios.¹⁰⁸ Importante citar que os mestiços, durante o século XVI, eram denominados “*mancebos*” na capitania de São Vicente, antes de chamarem-nos “*mamelucos*”. Assim como os indígenas eram chamados de “*negros*”, “*negros da terra*”, entre outros termos. Por sua vez, em Assunção, os *mestizos* se denominavam “*mancebos de la tierra*”, sublinhando as afinidades culturais e linguísticas entre esses espaços. Refletindo sobre as denominações femininas, “*índia da terra*” e “*yndia de la tierra*” também eram termos correlatos utilizados entre portugueses e espanhóis para se referir às mulheres tupis-guaranis.

Desse modo, a concepção do gênero apresentada pelos nativos-americanos através do fenômeno do cunhadismo, e os ideais da qualidade trazidos pelos ibéricos, informaram mutuamente as identidades peninsulares e coloniais, como defende Juliana Barr sobre a diplomacia do gênero. Esses ideais desencadearam processos de *etnogênese* e diferenciação social nos dois lados do Atlântico.

Conclui-se, neste capítulo, que os indígenas tupis-guaranis estavam interessados em se relacionar com os europeus, mostrando-se dispostos a defender seus interesses nas relações de

¹⁰⁶ Ibid., p. 237.

¹⁰⁷ *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* [1680]. “Libro VI - De los indios”. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1973. Essa documentação é aprofundada no trabalho de Bruno Oliveira Castelo Branco. *Limites fluidos: a ação política dos índios itatins nos confins do Paraguai colonial (1632-1659)*. Dissertação apresentada ao PPGH do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

¹⁰⁸ *Actas da Câmara da Cidade de São Paulo (1562-1596)*, 14 de abril de 1566, p. 95.

contato e globalização. O hábito da poliginia, assim como o cativoiro que debato no próximo capítulo sobre a formação histórica da vila de São Paulo, elucidam à adoção dos costumes indígenas pelos ibéricos, que fomentaram a disputa por mulheres e cativos no espaço platino.

*CAPÍTULO 2 - TRABALHO FEMININO, SERVIDÃO DOMÉSTICA E
ESCRAVIZAÇÃO DE MULHERES TUPIS-GUARANIS ENTRE
ASSUNÇÃO E SÃO PAULO DURANTE O SÉCULO XVI*

Este capítulo analisa a presença das mulheres tupis-guaranis em fontes municipais e eclesiásticas sobre a vila de São Paulo, na capitania de São Vicente, conectada com o assentamento de Assunção no Paraguai. De modo geral, articula-se a atividade feminina que se conjecturou como o trabalho vivenciado em situações de servidão doméstica como um trabalho análogo à escravidão dessas mulheres. No entanto, para compreender o cativo feminino fomentado pelos ibéricos no século XVI, leva-se em conta as relações de gênero aprendidas com os indígenas entre as décadas de 1520 e 1550, discutidas no primeiro capítulo.

Em correlação das práticas culturais compartilhadas entre espanhóis e portugueses, destaca-se o *resgate*, conhecido como o modo usual pelo qual os europeus adquiriam mercadorias, mulheres e cativos no sul da América. O termo “*resgate*”, no linguajar comum dos ibéricos em contexto da globalização quinhentista, remete as operações comerciais realizadas no ultramar, geralmente envolvendo sujeitos nativos.

As fontes utilizadas para trabalhar a questão do *resgate* entre os agentes coloniais foram:

1. Atas da Câmara de Assunção e São Paulo, sublinhando as categorias utilizadas pelos ibéricos para referir-se às mulheres indígenas: “*chinas*”, “*negras*” e “*peças*”; 2. Pensando essa legislação municipal, destaco os aspectos da legalidade e da ilegalidade perante a utilização do trabalho das mulheres nativas conforme as *Ordenanzas* do governador Juan Ramírez de Velasco (1597); 3. Por sua vez, mulheres denominadas *mamelucas*, junto a suas cativas, observaram-nas os jesuítas estabelecidos em São Vicente a partir de 1553, em documentação eclesiástica.¹⁰⁹

Reunida essa documentação, algumas perguntas foram realizadas para analisar as fontes sistematizadas. Desse modo, analiso quais as semelhanças e diferenças que permearam o cotidiano da servidão nas “*encomiendas*” e o cativo indígena. Há indícios da escravidão onde lemos “servidão doméstica”? E se há, como as relações de “*serviço pessoal*” desenvolvidas no Paraguai e em São Paulo influenciaram as relações culturais entre os agentes coloniais, no que tange ao incentivo dos ibéricos, *mestizos* e *mamelucos* sobre a escravização de homens e mulheres indígenas?

¹⁰⁹ O padre Leonardo Nunes foi enviado para a capitania de São Vicente por Manuel da Nóbrega, segundo carta escrita em 9 de agosto de 1549, no mesmo ano em que os jesuítas chegaram na costa do Brasil. José de Anchieta, Pero Correia, e outros jesuítas chegaram na capitania por volta de 1553. (In: MBI, 1956, documento 7, item 15.)

2.1 - As práticas do resgate e o circuito interno do algodão no século XVI

Povos de diferentes origens e com expectativas variadas fizeram parte da construção da modernidade a partir do final do século XV. Eles desbravaram caminhos, integraram redes globais e reformularam o mundo que se conhecia até então. Nesse cenário, os povos americanos [...] engajaram-se criativamente naqueles contatos, agindo em prol das suas próprias agendas e moldando as relações que então se construíram. Atuaram com criatividade e iniciativa, aportando soluções e conhecimentos sem os quais a construção de um mundo global não teria sido possível.¹¹⁰

A dinâmica local prevalecente entre os povos tupis-guaranis determinou o modo como assentaram-se europeus no espaço platino, no entanto, as práticas do *resgate* dirigidas nas Índias de Castela têm semelhanças com os hábitos dos portugueses nas Índias Orientais. Por exemplo, acerca do interesse que tinham os ibéricos por mulheres locais nesse período da globalização. Nesse sentido, a servidão doméstica foi responsável por compartilhar experiências históricas entre mulheres nativas na América e na Ásia, referentes ao trabalho doméstico, e divergentes no tangente à história e espacialidade locais.

Em 1517, dom Manuel deixou Malaca, um importante entreposto comercial no Oriente, rumo à China.¹¹¹ Grande parte das mulheres que acompanhavam a expedição foram vendidas como escravizadas.¹¹² Segundo Gruzinski, as expedições portuguesas carregavam muitas mulheres asiáticas.¹¹³ Perante a população nativa de Tunmen, próxima a Beijing, os portugueses “dão o que falar, por seus *usos e hábitos de traficantes de escravos*.”¹¹⁴

De acordo com Seabra e Manso, os portugueses casavam-se com mulheres asiáticas e mestiças, exigindo-lhes serviço doméstico.¹¹⁵ Na documentação estudada por Charles Boxer, uma série de queixas das autoridades chinesas reivindicou um posicionamento de Matias de Albuquerque, vice-rei da Índia, em 1591. As autoridades argumentavam que os portugueses *resgatavam* mulheres locais como “*criadas*” e vendiam-nas em suas transações comerciais.¹¹⁶ Em Macau, assim como em grande parte da China, o sacrifício de crianças do gênero feminino era um costume muito frequente das comunidades rurais, o que facilitou o comércio dessas meninas para os portugueses, que as denominavam pela categoria “*muitsai*”.

¹¹⁰ GARCIA, 2021: 129.

¹¹¹ GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI* [2014]. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 109.

¹¹² Ibid., “O choque das civilizações”, p. 153.

¹¹³ Ibid., “O nome dos outros”, p. 182.

¹¹⁴ Ibid., “Embaixadas ou conquistas?”, p. 111. *Grifo meu*.

¹¹⁵ SEABRA, Leonor Diaz de e MANSO, Maria de Deus Beites. “Escravidão, concubinação e casamento em Macau: séculos XVI-XVIII”. In: *Afro-Ásia*, n.º 49, 2014, p. 107.

¹¹⁶ BOXER, Charles Ralph. *Fidalgos no Extremo Oriente (1550-1770)*. Macau: Fundação Oriente/Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990, p. 219.

Já no espaço platino, os europeus *resgatavam* cativos e cativas que tornaram-se prisioneiros dos conflitos indígenas, indivíduos que eram destinados aos rituais de antropofagia, escravizando-os para trabalharem no serviço doméstico e nas roças de alimentos. Em Assunção, os indígenas guaranis trocavam “*yndias de la tierra*” por mercadorias de ferro com os espanhóis, que por sua vez, obtinham as mulheres cativas para o denominado “*serviço pessoal*”. Depois, muitas vezes, vendiam as cativas para os portugueses, conforme vimos na “*Carta y relación y testimonios...*”, escrita por António de la Trinidad em julho de 1556.

Analisando a América portuguesa, Stuart Schwartz explica que a obtenção do ferro entre os tupis estava diretamente ligada aos interesses dos indígenas, que assim produziam sua subsistência mais rápido, sobrando tempo para a realização de rituais antropofágicos e guerras. Ambas as práticas foram incentivadas pelos portugueses pois rendiam-lhes cativos e cativas.¹¹⁷ Como lembrou Marchant, o ferro auxiliava no corte da madeira para homens indígenas, enquanto Sleeper-Smith, pensando a América do Norte no século XVIII, ressalta o uso das mercadorias de ferro pelas mulheres no ambiente doméstico.¹¹⁸

Além das trocas, outra forma de se adquirir cativos era através da caça. Em São Paulo, segundo John Monteiro, a região ficou marcada pela produção e reprodução da escravidão através da caça aos indígenas, sobretudo, sujeitos guaranis. Os traficantes portugueses obtinham escravizados chamados carijós no Guairá (Paraná) e na região dos Patos (Santa Catarina), consideradas áreas de fronteira, localidades denominadas “sertões”. Nessas regiões, como visto, os portugueses também adquiriam cativos e cativas trocando-lhes com espanhóis.¹¹⁹

A historiografia desde a década de 1990 sublinha que: 1. Os indígenas *resgatados* pelos portugueses eram mais utilizados para o trabalho nas roças do que vendidos para fora da capitania de São Vicente; 2. Por outro lado, muitos homens e mulheres carijós do Guairá e da região dos Patos, quando escravizados, eram vendidos junto às carnes e às bebidas, segundo Illana Blaj pensando o século XVII.¹²⁰ Desse modo, milhares de indígenas foram *resgatados* através do comércio inter-regional entre as capitanias de São Vicente e a província do Paraguai, bem como no tráfico transatlântico, destacando a função econômica de São Paulo a respeito do cativo indígena no mundo colonial.

¹¹⁷ SCHWARTZ, Stuart B. “Uma geração exaurida: agricultura comercial e mão-de-obra indígena”. In: *Segredos internos: engenheiros e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 45.

¹¹⁸ MARCHANT [1942], 1943: 50-51; SLEEPER-SMITH, 2018: 31.

¹¹⁹ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “O cativo indígena e o autonomismo paulista”. In: *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 208.

¹²⁰ BLAJ, Illana. *A trama das tensões: o processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)*. São Paulo: Humanitas-FAPESP, 2002.

Na região do planalto de Piratininga, onde fundou-se São Paulo, a prática jurídica utilizada pelos vereadores portugueses para justificar o aprisionamento dos indígenas, garantindo-lhes a posse dos cativos, denominou-se “administração particular”, como bem analisado por John Monteiro.¹²¹ Os vereadores argumentavam o “*uso e costume da terra*”, preconizando a administração e o trabalho dos cativos que eram *resgatados* nos conflitos locais, em troca da proteção e evangelização oferecidas pelos colonos. Assim como o que ocorreu com o “*serviço pessoal*” no Paraguai, interligado à lógica do gênero apresentada pelos povos guaranis, o cativo prolongado no cotidiano da vila de São Paulo interligou-se com o parentesco promovido entre portugueses e mulheres tupis. Desse modo, os europeus associavam aos caciques tupis no tráfico de escravizados, já que era através deles e das relações de parentesco que inicialmente obtinham cativos e cativas.

No livro “*Metamorfozes indígenas*”, analisando os povos tupis que formaram a sociedade colonial na Baía de Guanabara, Maria Regina Celestino de Almeida sublinha o papel das lideranças como intermediárias entre os interesses de povos nativos e sujeitos europeus. Durante a década de 1550, com a promulgação dos aldeamentos, “conforme se percebe na documentação sobre os conflitos, constitui forte indício de que aquele espaço físico também era deles.”¹²² Nesse sentido, os caciques tupis, seus filhos e filhas, representantes da nobreza local, sobressaíam aos olhares de colonos e jesuítas que procuravam se aliar com os indígenas. Destaca-se o cacique Tibiriçá, na capitania de São Vicente, que cedeu suas terras e ajudou a construir o Colégio de São Paulo de Piratininga, considerando para si e sua comunidade, possíveis ganhos econômicos e políticos adquiridos com os portugueses.

Nesse sentido, relembro sobre a dependência dos europeus perante as mulheres locais e as redes indígenas de parentesco, como meio de se estabelecer e comercializar nas fronteiras. Conforme reflete Susan Sleeper-Smith, sobre o modo como os franceses traficavam peles de animais durante a proibição desse comércio na região da Nova França (atual Canadá), de 1696 a 1717, em destaque ao papel das mulheres indígenas:

Illegal traders were incorporated into Indian households through ‘marriage in the manner of the country’. [...] Indian women with extensive kin networks became highly desirable marriage partners. Women’s kinship ties cemented alliances with other households as well with nearby communities, and women with extensive kin networks often mediated for their fur trader husbands in the exchange process. During the nineteen years of the fur trade ban, a trader became increasingly dependent on his wife and her kin network.¹²³

¹²¹ MONTEIRO, John Manuel. “A administração particular”. In: *Negros da terra...* 1994, pp. 129-153.

¹²² ALMEIDA [2003], 2013, p. 148.

¹²³ SLEEPER-SMITH, 2018: 88-89.

Escrevendo sobre alguns homens importantes na vida municipal da vila de São Paulo, José Carlos Vilardaga lembra que Salvador Pires casou-se com *Mécia Fernandes* (ou *Mécia Açu*), filha do cacique Piquerobi. Já Domingos Luis, o Carvoeiro, casou-se com *Ana Ramalho*, bisneta de João Ramalho, que foi casado com *Bartira*, filha de Tibiriçá.¹²⁴ No caso de Jerônimo Leitão, teve um filho mameluco com uma mulher nativa, chamado Simão Leitão.¹²⁵

Silvana Alves de Godoy cita que Pedro Dias, um leigo jesuíta que veio para a América portuguesa, deixou a Companhia de Jesus após casar-se com outra filha de Tibiriçá, *Terebê*, batizada como *Maria da Graça*. Também Lopo Dias, importante vereador da câmara da vila de São Paulo no século XVI, casou-se com *Beatriz*, não sabe-se era filha ou neta de Tibiriçá.¹²⁶ Foram as mulheres descendentes de Tibiriçá e Piquerobi, como Bartira, Mécia, Teberê e Beatriz, que conformaram uma das principais forças do poder local na América portuguesa, agregando a si, seus maridos e seus descendentes, aos grupos tupis. Esses casamentos permitiram com que europeus e mestiços denominados “mamelucos” compartilhassem as normas indígenas, sobretudo, nas relações de trocas e na obtenção de cativos. Reproduziam, dessa maneira, a lógica do gênero praticada pelos povos tupis.

Junto aos indígenas, os mamelucos “aprenderam a andar através das florestas, geralmente descalços, a construir canoas e navegar a teia das cachoeiras, a fazer uso da natureza para se alimentar, curar as enfermidades, produzir itens e moradias.”¹²⁷ Ademais, o típico *sertanista* ocupador de São Paulo era *mameluco*, escreve o autor Sérgio Buarque de Holanda.¹²⁸ Para José Carlos Vilardaga, o *sertanista* mameluco era ademais “um tipo de fronteira móvel agindo inconscientemente como agente da expansão. Inconsciente, no sentido de que era motivado pela violência inerente às formas de sobrevivência, existência e potencial ascensão social.”¹²⁹ Desse modo, entende-se que os mamelucos participaram ativamente da construção da sociedade colonial e das expedições em direção às localidades habitadas por carijós, fomentando o aprisionamento e o cativo indígena, reproduzindo práticas locais.¹³⁰ No caso das mamelucas, também obtinham cativas, como veremos mais à frente.

¹²⁴ VILARDAGA, José Carlos. *São Paulo no império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640)*. São Paulo: FAPESP/Intermeios, 2014, pp. 97-98.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁶ GODOY, Silvana Alves de. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)*. Tese defendida no PPGHIS da UFRJ, Rio de Janeiro, 2016, pp. 93-97.

¹²⁷ VILARDAGA, José Carlos. “Frontier, backlands, and indigenous presence in colonial São Paulo”. In: *Oxford Research Encyclopedias*, 2021, p. 12.

¹²⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “Índios e Mamalucos”. In: *Caminhos e fronteiras* [1957], 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 19.

¹²⁹ VILARDAGA, 2021: 13.

¹³⁰ MONTEIRO, 1994; VILARDAGA, 2021.

As relações pessoais com mulheres locais desenvolveram rotas comerciais que fomentaram a circulação de europeus e mestiços pelo espaço platino. Para o governador Tomé de Sousa, ao observar a circulação de portugueses e espanhóis pelos caminhos dos carijós em junho de 1553, parecia-lhe preocupado em avisar a d. João III, pois “Achey que os de Sam Vicente se comunicavão muyto com os castelhanos. E por ser com esta gente, que parece que por Castellanos não se pode V. A. desapeguar delles em nenhuma parte, hordeney com grandes penas que este caminho se evitasse”¹³¹.

Partindo de São Vicente, nesse mesmo ano da carta de Tomé de Sousa, António Rodrigues, casado com uma das filhas do cacique Piquerobi, afirma que visitou ao Paraguai.¹³² Relatou os povos carijós como “índios muito poderosos e grandes lavradores; àquele tempo, extremamente cruéis e comiam carne humana”¹³³. Segundo John Monteiro, até a década de 1590, é notável que os colonos portugueses sofriam constantes ataques dos indígenas carijós, revelando-se extremamente sensíveis a essas investidas.¹³⁴

Sobre os indígenas carijós serem “grande lavradores”, como bem observou António Rodrigues retornando do Paraguai, destaco que as mulheres guaranis cultivavam um trigo diferente do europeu, milho, batata-doce e mandioca, além de amendoim e nozes de palmeira. Ademais, criavam animais para consumo, como porcos selvagens, assim como pescavam variedades de frutos do mar e peixes dos rios. Do mel das abelhas, as mulheres produziam vinho e, fiando o algodão, teciam redes e mantos.¹³⁵

Em 1575, o clérigo Martin González notou sobre a exaustiva rotina de trabalho das mulheres guaranis que eram *resgatadas* para trabalhar nos afiares de algodão, pois fiavam dia e noite, além do que “*recebiam muchos açotes y palos*”¹³⁶. A instituição do “*serviço pessoal*” em Assunção destacou sobretudo a violência nas relações entre europeus e mulheres indígenas, mas também o aproveitamento das trocas e a circulação de mercadorias tradicionalmente manufaturadas por elas. Dentre essas mercadorias, ressalto os panos de algodão produzidos por mulheres guaranis no Paraguai, cruciais para as relações de trocas.¹³⁷

¹³¹ *Carta do governador Tomé de Sousa para D. João III, em Lisboa. Salvador, 1º de junho de 1553.* In: MBI, 1956, documento 67, p. 485.

¹³² Segundo Gentil de Assis Moura, o trânsito de europeus entre São Paulo e o Paraguai era frequente, citando as viagens do governador castelhano Cabeza de Vaca, partindo de Santa Catarina à Assunção, do germânico Hans Staden, preso por povos tupis na capitania de São Vicente, além dos portugueses Diogo Nunes e Bráz Cubas. (MOURA. “O caminho do Paraguay a Santo André da Borda do Campo”. In: *RIHGSP*, vol. 13, 1908, p. 169.)

¹³³ *Carta do Irmão António Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, 31 de maio de 1553.* In: MBI, 1956, documento 65, pp. 474-475.

¹³⁴ MONTEIRO, 1994: 55.

¹³⁵ TUER, 2011: 102.

¹³⁶ *Carta de Martin González a 3 de maio de 1575.* In: AGI, Charcas 143. Op. cit.: CANDELA, 2014.

¹³⁷ AUSTIN, 2020: 19.

A respeito dos tecidos de algodão, Alcântara Machado explica que era uma das principais moedas de troca na vila de São Paulo durante os séculos XVI e XVII, assim como vestimenta típica de órfãos e indígenas submetidos, no geral, pessoas que eram tuteladas.¹³⁸ Importante ressaltar que a circulação dos panos de algodão remetia aos interesses dos indígenas que os adquiriam em troca das mercadorias que manufaturavam e cativos. Desse modo, ajudaram a corroborar o papel decisivo do algodão no mercado regional e global, se considerarmos as conexões entre América portuguesa e hispânica.

Há também muito algodão. Raro o inventário em que se não menciona ao menos *um pedacinho de algodozinho*. Cota-se geralmente a cruzado a arroba, descendo às vezes a cotação a doze vinténs e subindo de quando em quando a oitocentos réis. Aqui mesmo se faz a fiação, custando de tostão a meia pataca o arrátel de fio. Aqui mesmo se tecem panos grosseiros, mercados primeiramente a cento e sessenta, e mais tarde a setenta, e mais tarde a setenta réis a vara.¹³⁹

O *mercado* como fenômeno de troca e contrato entre seres humanos é uma instituição anterior ao capitalismo e à modernidade, formado antes mesmo da instituição dos mercados e das moedas metálicas na Roma Antiga, explica Marcel Mauss.¹⁴⁰ O conceito é útil para se pensar o comércio realizado pelas mulheres tupis-guaranis, responsáveis pela alimentação e o vestuário na bacia do Prata. Assim como o *mercado* nas Américas, essas esferas trazem elementos relativos ao campo da história das mulheres indígenas, à produção e ao trabalho feminino desde antes da chegada dos europeus. Durante o século XVI, elas carregavam lenha, fiavam o algodão, faziam a horta e a comida, alimentavam filhos e marido, e cuidavam das crianças. Além disso, participavam da limpeza das vilas, faziam o comércio, teciam, costuravam, produziam tintas e vestimentas, todo este trabalho chamava a atenção dos europeus, como revelam as fontes estudadas até então nesta dissertação.

Não obstante, os panos caseiros manufaturados pelas mulheres guaranis ocupavam um lugar de destaque no circuito de trocas entre as cidades coloniais e as aldeias autônomas, muito utilizado no comércio realizado pelos europeus com os nativos nas fronteiras, para Vilaridaga.¹⁴¹ Desse modo, o autor pensa a atuação conjunta de portugueses e *encomenderos* do Guairá, geralmente traficantes de escravos, que se juntavam com várias mulheres indígenas, interligando essas regiões.¹⁴²

¹³⁸ ALCÂNTARA MACHADO. *Vida e morte do bandeirante* [1929]. Ilustrações de J. Wash Rodrigues. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980, pp. 87-88.

¹³⁹ *Ibid.*, p.: 63.

¹⁴⁰ MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Dádiva” [1950]. In: *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 188.

¹⁴¹ VILARDAGA, 2014; 2017.

¹⁴² VILARDAGA. *São Paulo no império dos Filipines...* 2014, p. 230.

As redes comerciais entre portugueses e espanhóis sobre o tráfico de escravizados, assim como o comércio do trigo, do algodão e de mercadorias manufaturadas pelas mulheres guaranis durante o século XVI, passaram a conectar os caminhos da vila de São Paulo e do Paraguai.¹⁴³ Os “caminhos proibidos” às Índias de Castela referidos por Tomé de Sousa na carta de 1553 serviram como aporte para as expedições de descimento no Guairá e na região dos Patos a partir da década de 1550, segundo John Monteiro. Por outro lado, Vilaradaga argumenta que eram frequentes os descimentos de indígenas carijós, através do comércio entre aldeias, fugidos do Paraguai, ou perante a comunicação entre parentes ao longo dos domínios guaranis.¹⁴⁴

Vilaradaga também discute os aspectos da legalidade e ilegalidade sobre mercadorias carregadas pelos ibéricos entre as trilhas indígenas, majoritariamente fluviais, por onde circulavam europeus de diferentes origens nos caminhos proibidos entre São Paulo e Paraguai desde meados do século XVI.¹⁴⁵ Nesse sentido, o autor argumenta que os tratantes, sujeitos envolvidos com práticas ilegais, *resgatavam* mercadorias com as populações indígenas que habitavam os caminhos do Guairá, além de itens de venda que interessavam aos ibéricos.¹⁴⁶ Subdivide as mercadorias em dois tipos: um relacionado ao mercado global, como tecidos de seda trazidos da Índia e mantos finos da Holanda, *resgatados* com europeus. Por outro lado, destacam-se os panos caseiros manufaturados do algodão produzido pelas mulheres guaranis, bastante utilizados nos *resgates* com indígenas.¹⁴⁷

Deduz-se que os ibéricos no espaço platino desenvolveram redes comerciais que envolviam a servidão doméstica, o aproveitamento do trabalho das mulheres e o cativoiro. Logo, “subverteram os seus pactos iniciais com os líderes nativos e envolveram-nos em acordos comerciais marcados pela escravidão”¹⁴⁸. Dessa maneira, incentivaram os conflitos dos povos tupis-guaranis, intensificando as expedições de descimento partindo de São Paulo com o objetivo de adquirir escravizados. Assim como em Assunção, lembrando as esposas de Irala, na vila de São Paulo, através das mulheres locais, como Mécia Açu, Bartira, Ana Ramalho, Teberê e Beatriz, os portugueses estabeleceram-se no planalto. Paulatinamente, transitaram as fronteiras do meridiano em busca de minerais que pouco encontraram até o final do século XVII, engajando-se no comércio de mercadorias e “*peças*” (cativos e cativas).

¹⁴³ Ibid., “Caminhos e conexões na América Meridional”, pp. 242-243.

¹⁴⁴ Ibid., “Os disputados carijós”, p. 289.

¹⁴⁵ VILARDAGA. “Na bagagem dos *peruleros*: mercadoria de *contrabando* e o caminho proibido de São Paulo ao Paraguai na primeira metade do século XVII”. In: *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 25, n.º 1, São Paulo, jan.-abr. 2017, p. 131.

¹⁴⁶ Ibid., p. 139.

¹⁴⁷ Ibid., pp. 141-142.

¹⁴⁸ DEUSEN, 2015: 5.

2.2 - Chinas, negras e peças: a linguagem colonial das fontes municipais

[...] al menos en principio en que, como en las guerras étnicas atuais, la violencia sexual ejercida por los invasores sobre las mujeres invadidas -en todo sentido-, sería una forma más de la guerra, de la que América Latina toda y desde siempre, es un ejemplo.¹⁴⁹

Durante o século XVI, percebemos que a violência era uma realidade muito comum para mulheres indígenas cujas eram expostas em situações de servidão doméstica e exploração do seu trabalho. A partir de 1562, nos registros das “*Atas Municipais da Câmara da Cidade de São Paulo*”, os escritos dos vereadores pouco mencionam mulheres indígenas ou mestiças. Segundo Durba Ghosh, escrevendo sobre a colonização inglesa na Índia, a construção de categorias de gênero no contexto colonial, é um sinal evidente do empreendimento dos colonizadores através dos arquivos, da escrita e da linguagem. A autora demonstra como os europeus utilizavam nomes genéricos, sem sobrenome e, em grande medida, atribuídos a uma categoria colonial para tratar as mulheres nativas. Pensando nisso, questiono sobre o quanto as categorias étnicas podem nos informar, de fato, sobre o trabalho realizado pelas mulheres tupis-guaranis? Por outro lado, como essas categorias revelam a mentalidade dos europeus acerca de suas esposas indígenas? E como atingiram-nas? Conforme defende Durba Ghosh, é provável que a construção das categorias não contasse com a participação ativa das mulheres.¹⁵⁰

Segundo Stuart Hall, pensando as representações culturais conjuntamente à dimensão discursiva, tanto a cultura quanto o discurso são fundamentos na vida cotidiana, em destaque às suas especificidades locais.

It examines not only how language and representation produce meaning, but how the knowledge which a particular discourse produces connects with power, regulates conduct, makes up or constructs identities and subjectivities, and defines the way certain things are represented, thought about, practised and studied. The emphasis in the *discursive* approach is [...] not on 'language' as a general concern, but on specific languages or meanings, and how they are deployed at particular times, in particular places. [...] the way representational practices operate in concrete historical situations, in actual practice.¹⁵¹

Portanto, os autor defende que as categorias excluam ou incluam sujeitos, muitas vezes à revelia das pessoas categorizadas, evocando as relações de poder imbuídas na linguagem e no discurso. Por outro lado, as categorias étnicas elucidam a interação entre os

¹⁴⁹ MARRE, Diana. *Mujeres argentinas: las chinas: representación, territorio, género y nación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Caderno Multiculturalismos, género y diversidad cultural, n.º 1, 2003, p. 117.

¹⁵⁰ GHOSH, Durba. *Sex and the family in colonial India*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 17-20.

¹⁵¹ HALL, Stuart. *Representation: cultural representations and signifying practice*. London: Sage and The Open University, 1997, p. 6

sujeitos, destacando as trocas culturais, as mentalidades e as práticas cotidianas, na medida em que se constroem de modo relacional, baseadas nas relações entre diferentes grupos étnicos. Elas servem para identificar subjetividades, revelando bastante sobre o ponto de vista de quem fala e de quem escreve. Pensando em um aspecto interacional, as categorias registram as dinâmicas históricas que informaram os significados dos termos mencionados em contextos culturais específicos. Desse modo, a terminologia também é apropriada e alterada com o tempo através dos agentes sociais, conforme Hall.

Começamos pela menção do termo “*negras*” em duas cartas reunidas na documentação municipal de São Paulo. Destas cartas, uma é proveniente à década de 1560, e a outra, referente ao final do século XVI, na década de 1590, ambas reiterando a proibição do rapto das mulheres nas fontes e nos rios.

O registro de 14 abril de 1566 é elucidativo a presença de “*mancebos solteiros*” que iam às fontes e aos rios sequestrar as “*negras*” (mulheres indígenas), o que punia-se sob multa de cinquenta réis na primeira vez, e cem réis em caso de reincidência. Lembrando o capítulo anterior, “*mancebos de la tierra*” era a forma como se denominavam os mestiços no Paraguai. Pois, me questiono se a proibição tangente aos mancebos na vila de São Paulo, não seria aos homens mestiços? Parece que sim. Nesse sentido, Silvana Godoy explica que as práticas locais se respaldavam na ótica política e cultural tupi, sobretudo, no acesso às mulheres. Desse modo, a autora argumenta que os raptos das “*negras*” realizados por europeus e mestiços reproduziam a poliginia praticada pelos povos tupis.¹⁵²

[...] muitos mansobos solltr^{os} q̃ ião as fontes pegar nas negras e as afrontavão a q̃ elles sñrs oficiaes mandarão q̃ fose apreguoado q̃ todo o macebo assim solltr^o como casado q̃ se achar peguando ã hallgũa negra q̃ va a fonte ou ao rio pague sincoenta rs pr^a o c^o p^r a primeira e p^r a segunda sem rs [...].¹⁵³

Consoante o registro de 14 de abril de 1590, ratifica-se a proibição sobre o rapto de mulheres nas fontes e nos lavadouros, porém nos casos de homens mencionados como “*branco*” (europeus) ou “*negro macho*” (homens indígenas). Os homens seriam multados caso “pegassem” tanto mulheres da cor “*branca*” (europeias) quanto “*índia*” (nativas), ou “*moça escrava*” (indígenas escravizadas), sob uma multa de quinhentos réis. O aumento no custo da multa, em comparação à 1566, deve ser proporcional ao aumento no número de casos de raptos de mulheres.

¹⁵² GODOY, 2016; GODOY e GUEDES, 2017.

¹⁵³ Assinado por Afonso Sardinha, Henrique da Cunha, Lopo Dias, Lourenço Vaz e João Fernandes (escrivão). In: *Actas da Câmara da Cidade de São Paulo (1562-1596)*, 14 de abril de 1566, p. 95.

[...] asentarão q~ quoallquer pessoa bramco ou negro macho que se achar na fonte ou lavadouro peguando de moça escrava ou india ou branca paguara pr isso quinhentos rs e o mesmo paguara quoallquer pesoa q~ for a fonte não tendo la q~ fazer e sera crido hũ homẽ bramco pr seu juramẽto e pr duas pessoas escravos ou indios [...].¹⁵⁴

Logo, as fontes municipais apontam para a disputa sobre os corpos femininos, revelando-as como um importante contingente relacional e político dessas sociedades, considerando as premissas da *diplomacia do gênero* presentes nas regiões de fronteira, como São Vicente e o espaço platino, discutidas no capítulo anterior. Lembrando do conceito pensado por Juliana Barr, as categorias de gênero e idade auxiliaram tanto na construção da sociedade colonial no Texas, como em Assunção e São Paulo. O conceito da diplomacia do gênero demonstra a importância das mulheres nativas para a efetivação de alianças entre diferentes grupos de origem, assim como sugere que ser mulher indígena e jovem, entre os séculos XVI e XVIII, chamava a atenção dos europeus nas fronteiras setentrionais e meridionais.

Após o estabelecimento da vila de São Paulo, em 1554, “*peças*” era o nome dado aos indígenas que fossem escravizados, nas situações de *regaste* ou mesmo nas caçadas aos sertões. Os escravizados eram denominados “*peças*”, sobretudo, na requisição para a construção das pontes, na abertura e limpeza dos caminhos, este trabalho era realizado pelas “*peças machos*”. Por sua vez, as “*fêmeas*”, indicando mulheres indígenas, eram menos requisitadas pela câmara. Termos como “*negras*”, “*peças*” e “*fêmeas*”, nesta análise sobre a documentação municipal no século XVI, elucidam a categorias étnicas geralmente circunscritas pela escravidão.

[...] quanto ao fazer da ponte q~ vimdo o portreiro q~ hera no mar se botase pergam q~ quem tiver outo peças mande dous e dahi pera baixo hũa e quem tiver machos não mande femias so penha de hũ tostam pera as obras deste comselho e quanto aos cans q~ quem os tiver os alimpe [...].¹⁵⁵

Um termo nebuloso, que indefine a origem étnica, e acompanha o termo “*peças*”, foi dirigido em 22 de setembro de 1591, quando os oficiais requereram ao capitão Jerônimo Leitão, que “não consentisse suas mercês vender os *escravos e peças crioulas*, por ser muito prejuízo da terra e dos rendimentos da Fazenda de Sua Majestade”¹⁵⁶. Requisitavam que os escravizados ficassem dentro da região da vila de São Paulo, portanto, e que o capitão não permitisse aos colonos venderem-nos para fora da capitania de São Vicente. No entanto, quem seriam essas

¹⁵⁴ *Termo de como asentarão ã camara e fallarão nas posturas todas q~ ate o prezente estão feitas e as reformarão todas de todas de novo*. Assinado por: Belchior da Costa (escrivão), Fernão Dias, Afonso Sardinha, Sebastião Leme, Jorge Moreira, Manoel Ribeiro, Paulo Rodrigues, Diogo Fernandes, Gonçalo Madeira, Pedro Alves, Antônio de Proença. In: *Actas...de São Paulo.*, 14 de abril de 1590, pp. 394-395.

¹⁵⁵ *Procuração do Procurador do Conselho, Balthazar Gonçalves, a 7 de novembro de 1579*. In: *Actas...de São Paulo*, p. 151.

¹⁵⁶ *Camara q~ fizerão os vreadores a 22 de setembro 1591*. Assinado por: Belchior da Costa (escrivão), Afonso Dias, Diogo Fernandes, Antônio de Proença, Gaspar Fernandes. In: *Actas...de São Paulo*, p. 428. *Grifos meus*.

pessoas nomeadas “*crioulas*”? Seriam homens ou mulheres? E por que diferenciavam-se dos demais “*escravos*”? Poderiam ser filhos de portugueses nascidos na América, como eram denominados os “*criollos*” na América hispânica? É impreciso responder.

Diferente do emprego do termo “*crioulas*” na frase, a palavra “*peças*” tem uma clara conotação do cativo indígena. Em artigo publicado originalmente na revista *Acción* do Paraguai, Bartomeu Melià escreve sobre o termo “*peças*”, dizendo que “O valor simbólico que uma mulher guarani tem dentro de um sistema de parentesco bem estruturado é destruído quando esta mulher passa para o sistema econômico de venda e ‘*piezas*’ para o trabalho”, referindo-se às mudanças entre os valores sociais atribuídos pelos indígenas e pelos europeus ao trabalho feminino.¹⁵⁷

Certamente, minha intenção neste capítulo é demonstrar como a escravidão arrolava-se também na linguagem, através da comunicação e dos contatos cotidianos entre vilas e aldeamentos coloniais. Tal comunicação entre europeus e líderes nativos envolviam as mulheres indígenas e mestiças em situações de servidão doméstica, muitas vezes associadas ao trabalho escravizado. Segundo Elisa Garcia, os termos “*peças*” e “*fêmeas*” associavam-se ao trato com os cativos. A palavra “*fêmeas*” diferenciava as mulheres dos “*machos*” quando o trabalho era requisitado pela câmara. Por sua vez, “*negras*” utilizou-se em situações variadas, como na documentação sobre as fontes e rios, indicando a preocupação dos colonos sobre a posse de cativas.¹⁵⁸

Ao seu turno, o terceiro termo estudado, muito presente na região do Paraguai, trata-se da palavra “*chinas*”. Nesta dissertação, trabalho com as “*Atas del Cabildo de Asunción del Paraguay*”, cujo termo “*chinas*” denominou mulheres indígenas em 1597 nas *Ordenanzas de Velasco*, aprofundadas no fim do capítulo.¹⁵⁹ Não obstante, o termo tem uma clara conotação em indicar esposas indígenas, fossem de homens nativos ou homens europeus, indicando também a disputa pelo contingente feminino no espaço platino. O termo “*china*”, por sua vez, aponta para a circulação de diferentes povos pela América do Sul, dos Andes peruanos até a bacia do Prata, desvelando a comunicação entre sujeitos europeus e povos indígenas propiciada pela globalização quinhentista.

¹⁵⁷ MELIÀ [1975], 1996: 85.

¹⁵⁸ GARCIA, Elisa Frühauf. “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], Paris, EHESS, fev. 2019, parágrafo 28.

¹⁵⁹ “Ordenanzas de Juan Ramírez de Velasco en 7 de enero de 1597”. In: *Actas Capitulares y Documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay – Siglo XVI*. Coleção de Roberto Quevedo, Margarita Durán y Alberto Duarte. Asunción: Municipalidad de Asunción, 2001, item 13, p. 215.

De acordo com Diana Marre, o termo “*china*” registrou-se pela primeira vez no Peru em 1553, provindo de uma tradução do *quéchua*, língua falada por grande parte dos povos incas, significando “*o feminino de índio*”.¹⁶⁰ No século XVI, a palavra conotava “*concubina*” ou “*amante*”, influência que podemos notar no vocabulário platino presente em dicionários argentinos, gaúchos e uruguaios na década de 1950. Nos dicionários referidos, o termo sugere mulheres que realizavam o serviço doméstico, sugerindo que possuíam uma sexualidade inconveniente.¹⁶¹ Por outro lado, Diana Marre destaca que as mulheres “*chinas*” evocam o território indígena do pampa de onde provêm, costurando as fronteiras entre os campos cultivados e as campanhas onde criava-se gado.¹⁶²

Na Argentina, que é a região em que a autora estuda, o termo foi utilizado na literatura em alusão ao “*feminino de índio*” ou “*feminino de gaúcho*”. Segundo a autora, a origem do termo “gaúcho” (“*guasó*” ou “*gauderio*”) no século XVIII não delimita sua origem étnica, representando homens pobres que contrabandeavam couro e sebo do gado, e transitavam entre as fronteiras do espaço platino, descendentes de espanhóis ou indígenas. Já as mulheres dos gaúchos e dos indígenas, nomeadas “*chinas*”, referenciam a etnicidade indígena. Ademais, segundo a autora, a categoria “*china*” transitava entre mencionar cativas e esposas,

[...] la palabra-y condición-de cautiva remite siempre a una situación transitoria, temporaria y vinculada a un hecho bélico, y por lo tanto puntual, pasado el cual, la cautiva deja de llamarse -y ser- el cautiva para llamarse -y ser- china, cualquiera sea el “lado” de la frontera en que se la ubique.¹⁶³

Continua Marre, “*las cautivas eran mujeres de la pampa, de la frontera, un territorio caracterizado por el conflicto pero también por el contacto cultural, un ‘tercer’ territorio con características culturales propias entre las que destacaba la mixidad o la hibridez.*”¹⁶⁴ Portanto, Diana Marre defende que a condição do cativo era temporária, e na medida em que as “*cativas*” passaram a ser denominadas “*chinas*”, ressignificavam a sua condição perante o cativo, associando-se ao território dos pampas a que pertenciam, sua origem étnica e espacial. Formavam um “terceiro território” entre as cidades coloniais e as fronteiras, caracterizando suas identidades a partir do trânsito e da comunicação entre as localidades. Além de se revelarem contingente importante das disputas masculinas entre agentes coloniais no espaço platino, pensando em longa duração.

¹⁶⁰ MARRE, 2003: 108.

¹⁶¹ Ibid., pp. 114-116.

¹⁶² Ibid., p. 119.

¹⁶³ Ibid., p. 207.

¹⁶⁴ Ibid. p. 209.

Analisando o “passado colonial” de Buenos Aires apropriado à época contemporânea, Diana Marre narra a lenda de Lucía Miranda, mulher espanhola raptada por um cacique da etnia timbu no século XVI, simbolizando o “enfrentamento étnico pela posse da mulher que, segundo Rui Díaz de Guzmán e outros que a adaptaram, era basicamente a disputa por um território”¹⁶⁵. Assim, a lenda que narra sobre as cativas indagando sobre o “passado colonial”, segundo Marre, sublinha o intercâmbio de mulheres como uma forma de pacto para consolidar a união entre os grupos que se enfrentavam. O livro “*Mujeres argentinas*” nos incentiva a pensar em longa duração, associando as mulheres indígenas com seu lugar de origem através de fontes históricas e literárias, assim como a autora destaca menções às mulheres cativas e às mulheres “*chinas*”, sob categorias que se modificavam ao longo do tempo.

“*Chinas*”, “*negras*” e “*peças*” foram categorias étnicas designadas pelos ibéricos para referir-se às mulheres tupis-guaranis em Assunção e São Paulo. Nas fontes municipais, “*pieças*” e “*peças*” são termos correlatos entre o espanhol e o português, constatando a coparticipação dos ibéricos no tráfico de indígenas escravizados, assim como a ressignificação do trabalho feminino e masculino (“*peça fêmea*” e “*peça macho*”). Por sua vez, especificidades locais carregam os outros termos. “*Negra*” era utilizada em São Paulo para designar mulheres nativas. “*China*”, segundo Diana Marre, evoca o pampa indígena em longa duração, sendo proveniente da língua andina *quéchua*, referindo-se às mulheres casadas com homens indígenas, europeus e “*gaúchos*” nas fronteiras meridionais. Por fim, percebemos que o ponto em comum entre as três categorias, além da etnicidade indígena, é o trabalho feminino, destacando a sua importância para a construção da sociedade colonial.

2.3 - Mamelucas e suas cativas na visão dos jesuítas

[...] a fórmula que, através das aldeias, os jesuítas ensaiaram na América portuguesa a partir da década de 1550 (e, de forma distinta, na Ásia, durante o mesmo período), organizando populações “indígenas” em estruturas aldeãs tuteladas pelos missionários, tiveram múltiplas expressões - com importantes matizes - nas zonas de fronteira da América hispânica, como foi o caso das reduções do Paraguai, Mojos e Chiquitos, das missões de Mainas, na Amazônia, ou das estabelecidas na Alta Califórnia. Todas elas, como aponta o texto de Aliocha Maldavsky e Federico Palomo, assentam sobre um referente paroquial que também tem expressão em outros espaços de ambos os impérios, quer seja sob a forma de doutrinas de índios, congregações e reduções (no Peru e na Nova Espanha), quer sob a forma de paróquias (na Índia portuguesa).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ibid., pp. 199-200.

¹⁶⁶ XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; e STUMPF, Roberta. “Pensar as Monarquias Ibéricas de forma comparada”. In: XAVIER, PALOMO e STUMPF (orgs.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p. 31.

Pensando o projeto global dos aldeamentos tutelados pelos jesuítas a partir da década de 1550, Castelnau-L'Estoile ressalta a adaptação dos clérigos às necessidades locais através das aldeias fixas, construídas para reduzir a dispersão dos nativos, assim como as mudanças recorrentes no catolicismo ensinado aos povos tupis.¹⁶⁷ Desse modo, a autora explica que os jesuítas agiam, testando e aderindo às experiências locais que adquiriam, ajudando a construir as relações dos impérios europeus com as populações nativas. É nesse sentido que as autoras da citação escrevem sobre as comparações entre práticas culturais aprendidas da experiência dos jesuítas, a partir das suas relações com os indígenas na costa do Brasil.

Adiante reconstruo a “arqueologia feminina da vida cotidiana”, nas palavras de Rachel Soihet¹⁶⁸, sobre as mulheres mestiças e mamelucas habitantes de São Vicente no século XVI. As fontes utilizadas foram as cartas dos jesuítas transcritas e compiladas por Serafim Leite na década de 1950, separadas pelo autor da dissertação sobre o espaço da capitania de São Vicente, tangente ao campo da história das mulheres. Essas cartas apontam para o gerenciamento doméstico realizado pelas mulheres mamelucas na capitania de São Vicente, assim como para a disputa dos jesuítas pelos corpos femininos.

Ser mameluco, segundo Silvana Godoy e Roberto Guedes, dependia dos contextos relacionais nos séculos XVI e XVII. O termo tinha uma conotação religiosa, pois diferenciava os “índios cristãos” dos “canibais”. Trazia um significado político, que incumbia aos homens mamelucos o serviço militar em defesa da Coroa portuguesa. Por último, as categorias “mameluco” e “mameluca” eram atribuídas a um sentido familiar e doméstico, ligadas ao que os historiadores denominam “sistema de herança”¹⁶⁹.

Godoy e Guedes defendem a hipótese de que a palavra “mameluco” surgiu no Brasil, mais precisamente em São Vicente entre 1548 e 1549, utilizada pelo cronista germânico Hans Staden para referir-se ao “*filho de pai português com mãe brasílica*”. Staden aportou na Ilha de Santa Catarina. Posteriormente, a nau em que estava naufragou em São Vicente, onde se tornou cativo dos povos tupis em revoltas contra os portugueses. Um dos grandes marcadores sociais que diferenciava os mamelucos dos outros indígenas, para Hans Staden, eram os signos católicos de que eram cristãos.¹⁷⁰

¹⁶⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620* [2000]. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.

¹⁶⁸ SOIHET, Rachel. “História das mulheres”. In: VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro (orgs.). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia* [1997]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p. 283.

¹⁶⁹ GODOY, Silvana y GUEDES, Roberto. “Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)”. In: *Historia y Justicia*, vol. 14, mar.-jun. 2020, parágrafo 5.

¹⁷⁰ Op. cit.: Ibid., p. 6, parágrafo 23.

No entanto, as cartas atestam com frequência o estranhamento dos jesuítas perante os portugueses, mestiços e mestiças que habitavam São Vicente desde as décadas anteriores à fundação da vila de Santo André da Borda do Campo pelos colonos, em 1553. Ao que tudo indica, os clérigos que chegaram ao planalto no fim da década de 1540 e no início da década seguinte, consideravam-nos pouco parecidos com cristãos, mas muito parecidos com indígenas. Por exemplo, em março de 1553, Pero Correia relata que uma “*índia forra*” (índia livre) pediu sua ajuda pois “*vivia em pecado*” há dezessete anos, desde 1536, com um homem português que era casado.¹⁷¹ No mês de junho de 1551, Leonardo Nunes escreve sobre o filho de um cristão com “*índia*”, que andava “*nu como índio*” entre os povos nativos há nove ou dez anos (1541-42).¹⁷² Na carta de Diogo Jácome, escrita um mês depois, o padre narra como buscou um homem, que era casado em Portugal e habitava São Vicente há oito ou nove anos (1542-43), convivendo com uma “*índia da terra*” e duas filhas mamelucas.¹⁷³

Stuart Schwartz interpreta a “*etnogênese brasileira*” (formação de novos povos e identidades) a partir da figura dos mamelucos, apontando que os mestiços compunham a maioria dos habitantes nos assentamentos mais prósperos para a Coroa portuguesa, como Pernambuco, Bahia e São Vicente. Durante a formação dos assentamentos coloniais e aldeamentos indígenas a partir da década de 1550, Schwartz explica que os mamelucos eram equiparados ao estatuto dos portugueses caso a quantidade de habitantes mestiços nos assentamentos fosse inferior aos habitantes europeus, o que definitivamente não era o caso da vila de São Paulo fundada em 1554.¹⁷⁴

Na região do planalto de Piratininga, onde fundou-se Santo André, e depois, São Paulo, grande parte dos mamelucos habitavam com as comunidades das suas mães tupis, sob as lógicas *patrilinear* (linhagem masculina) e *matrilocal* (moradia da noiva) dos indígenas. Segundo Schwartz, os mamelucos também seguiram o estilo de vida e a cultura material das comunidades indígenas de suas mães, além de se comunicarem na língua tupi e no português. “It is clear that in the mid-sixteenth century the cultural frontier between European and Indian life was permeable and that mixed population could move between two cultures.”¹⁷⁵

¹⁷¹ Carta do Padre Pero Correia ao Padre Simão Rodrigues. São Vicente, 10 de março de 1553. In: MBI, 1956, documento 60, pp. 437-438.

¹⁷² Carta do Padre Leonardo Nunes aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, 20 de junho de 1551. In: MBI, 1956, documento 26, p. 236.

¹⁷³ Carta do Irmão Diogo Jácome aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, julho de 1551. In: MBI, 1956, documento 28, pp. 244-245.

¹⁷⁴ SCHWARTZ, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”. In: GRUZINSKI, Serge et WACHTEL, Nathan. *Le Nouveau Monde Mondes Nouveaux: l’expérience américaine* [1992]. Paris: EHESS/CNRS, 1996, p. 15.

¹⁷⁵ Ibid., p. 15.

Alinhados com os indígenas por vias do parentesco ou por vias culturais, os mamelucos participavam das trocas e, conseqüentemente, intermediavam práticas de *resgate* de cativos e cativas. Assim como os mamelucos, também as mamelucas obtinham cativas nessas trocas.¹⁷⁶ A hierarquia colonial exprimia-se de forma complexa, as redes domésticas eram compartilhadas entre portugueses e mamelucas sobre jovens indígenas. Por exemplo, ao perguntar a uma mameluca que “*índias*” e “*escravas*” eram estas que a seguiam, em março de 1553, ela respondeu serem as mulheres do seu marido, que trazia consigo “como uma abadessa às suas monjas”¹⁷⁷.

Uma carta do padre Manuel da Nóbrega de junho do mesmo ano relata que eram muitas as mamelucas que possuíam cativas. “Tinham *índias livres* que possuíam *escravas* solteiras e algumas casadas, as quais serviam à casa, traziam lenha e água, além de prepararem a comida para as crianças.”¹⁷⁸ Neste caso, chama a atenção o gerenciamento doméstico praticado pelas mamelucas entre as esposas mais jovens nas casas dos colonos. Logo, indago uma questão central deste capítulo: se muitos mamelucos habitavam com as comunidades das suas mães, neste caso de São Paulo, nos aldeamentos tutelados pelos jesuítas, por que as mulheres mamelucas habitavam as casas dos colonos? Não obstante, tal questionamento chama a atenção para as diferenças contidas entre os termos designados no masculino e no feminino, quando referidos pelos jesuítas.

Segundo o jesuíta Pero Correia, em 1553, “era costume antigo nesta terra os homens serem casados com mais de vinte mulheres indígenas, suas *escravas*, casados com as mamelucas.”¹⁷⁹ Elisa Garcia, estudando esta documentação, ressalta os padrões tupis sobre sexualidade, assim como a gestão doméstica encabeçada pelas mestiças.¹⁸⁰ Em outro sentido, entendo que o olhar do jesuíta redireciona o fenômeno da poliginia visto a partir da escravidão, afinal os clérigos também disputavam os corpos das mulheres indígenas, segundo John Monteiro, e a perspectiva das fontes revela essa disputa, ademais o exagero numérico.

Acontecimentos quase simultâneos, a criação da vila de Santo André da Borda do Campo e a fundação do Colégio de São Paulo representavam o embrião do conflito entre colonos e jesuítas em torno dos índios. De um lado, com a participação ativa de João Ramalho, um grupo de colonos com seus seguidores tupiniquim estabeleceram

¹⁷⁶ GODOY y GUEDES, 2020, parágrafo 43.

¹⁷⁷ A posição de abadessa é o cargo mais alto ocupado por uma mulher em um convento católico. As abadessas ministravam o governo temporal das paróquias, respondendo apenas ao bispo e ao papa na hierarquia eclesiástica. *Carta do Padre Pero Correia ao Padre Simão Rodrigues. São Vicente, 10 de março de 1553*. In: MBI, 1956, documento 60, p. 438.

¹⁷⁸ *Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Luís Gonçalves da Câmara. São Vicente, 15 de junho de 1553*. In: MBI, 1956, documento 69, p. 498.

¹⁷⁹ *Carta do Padre Pero Correia...* In: MBI, 1956, documento 60, p. 438. *Grifo meu*.

¹⁸⁰ GARCIA, 2019, parágrafo 34.

a vila de Santo André. [...] Ao mesmo tempo, os jesuítas de São Vicente preparavam-se para subir a serra, pois padre Nóbrega projetava a consolidação de três aldeias indígenas no local da aldeia de Tibiriçá, entre os rios Tamanduateí e Anhangabaú.¹⁸¹

Na mesma carta citada do padre Pero Correia, escrita em 10 de março do ano 1553, destacam-se os casos de violência doméstica, nos quais as “*concubinas*” eram acometidas pelas agressões físicas que sofriam dos seus maridos portugueses. Quando um grupo de mulheres indígenas queixou-se de maus tratos ao padre Correia, ele respondeu-as que ainda assim que seus maridos dessem-lhes punhaladas, elas não deveriam consentir a relação sexual com homens casados com mais de uma mulher. O jesuíta Pero Correia desestruturava, na base do discurso, a lógica da poliginia prevalecente entre os nativos, quando na verdade, conforme a citação anterior referente aos estudos de John Monteiro, os padres também disputavam os corpos femininos e o trabalho dessas mulheres.

Y muchas vezes se me embían muchas a quejar que los maridos as tratan mal por nos le consentir sus malas costumbres. Yo las animo siempre diziéndoles que más vale que sus maridos les quibren os hocicos que tal consiertan, que sufran todo lo que les hizieren por amor de Dios, delante el qual tendrán mucho merecemento. Y ubo tales a las quales sus maridos les dieron de puñaladas y les hizieron otros muchos males, y dezían claramente que bien las podían matar, mas que ia no avía[n] de consentir en aquel pecado. Los sclavos y sclavas christianos que no sabían que cosa era Dios, ya agora acuden mejor a la confisión que los hombres blancos, loores a Christo.¹⁸²

Sobre a última frase do jesuíta Pero Correia no trecho destacado, “Os escravos e escravas cristãos que não sabiam que coisa era Deus, agora acodem a confissão melhor que os homens brancos...”, revela mais sobre uma expectativa do padre, do que em relação aos hábitos dos povos tupis-guaranis. Por muito tempo, muitos jesuítas consideravam que os indígenas tupis-guaranis não tinham religião, até a época em que os europeus chegaram na América. Escrevendo sobre esse aspecto, Cristina Pompa demonstrou com clareza como a mentalidade dos cronistas e jesuítas europeus na América portuguesa tangiam aos conhecimentos trazidos da experiência medieval. Esses conhecimentos eram somados com a experiência adquirida das trocas culturais com povos indígenas.¹⁸³ Estudando a Santidade de Jaguaripe no Recôncavo Baiano durante o século XVI, Ronaldo Vainfas explica que as populações tupis adaptaram de diversas formas os ritos católicos segundo seus conhecimentos. Um exemplo está na substituição da água benta pelo fumo do tabaco, pois os nativos acreditavam que a água benzida trazia doenças como a cólera e a varíola, que afetaram os aldeamentos indígenas,

¹⁸¹ MONTEIRO, 1994: 37-38.

¹⁸² *Carta do Padre Pero Correia...* In: MBI, 1956, documento 60, pp. 438-439.

¹⁸³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

principalmente entre as décadas de 1560 e 1570. Além disso, os nativos ornavam cruzes como “ídolos”, e referenciavam ao Deus cristão traduzido sob a figura do Deus Tupã, conformando a “*tradução tupi do catolicismo*”, como denomina Vainfas sobre o processo histórico de trocas culturais entre indígenas e jesuítas.¹⁸⁴

Juan Carlos Estenssoro, analisando a primeira corrente evangelizadora no Peru, durante o século XVI, analisa que alguns ritos considerados “idolatria” pelos franciscanos pareciam-se demais com a doutrina católica. Isto se explica, em grande medida, pelas limitações linguísticas, do contingente catequizador, e pela falta de conhecimento dos próprios europeus, colonos e padres, sobre a doutrina cristã europeia, conhecimento que muitas vezes confundia-se com concepções indígenas sobre o “novo Deus”¹⁸⁵. Os padrões religiosos cristãos-europeus e nativos-americanos relacionavam-se na medida em que a religião dos espanhóis era praticada tal como a maioria da população nativa, sendo primariamente ritual, propiciatória e corporativa, segundo James Lockhart pensando a Nova Espanha, na América do Norte.¹⁸⁶ Lembrando que, conforme esses autores, devemos ter cuidado ao ler e interpretar as fontes eclesiásticas justamente por conta do forte caráter etnocêntrico que elas carregam.

Como foi amplamente mencionado ao longo desta dissertação, os europeus, sobretudo os jesuítas, referiam-se constantemente às categorias de gênero e idade, observando os povos tupis-guaranis na costa do Brasil e no espaço platino entre os rios Paraná e Paraguai. Nessa empreitada da escrita, descrição e categorização das populações nativas em categorias étnicas, não apenas os indígenas se transformavam, de acordo com Almeida, “A experiência do contato vivenciada nas aldeias alterava também as concepções e os comportamentos dos que agiam com a intenção de modificar”. Segundo a autora, José de Anchieta foi um exemplo nesse sentido, pois “no afã de transformar”, talvez não percebeu “sua própria mudança”¹⁸⁷.

Conforme percebe-se nas fontes eclesiásticas referentes à América portuguesa no século XVI, e nos estudos dos especialistas, houve uma íntima relação entre as relações culturais dos jesuítas com os povos nativos. Observaram-lhes sobre as mulheres mestiças, que eram-nas fundamentais para o exercício da disciplina entre as esposas mais jovens, sob os hábitos da poliginia de seus maridos portugueses adotados das trocas com os indígenas. Nesse sentido, as

¹⁸⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 132.

¹⁸⁵ ESTENSSORO, Juan Carlos. “El simio de dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. In: *Bull. Inst. fr. études andines*, vol. 30, n.º 3, 2001, p. 470.

¹⁸⁶ LOCKHART, James. “La vida religiosa”. In: *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* [1992]. Traducción de Roberto Reyes Mazzoni. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 377.

¹⁸⁷ ALMEIDA [2003], 2013: 156.

mamelucas e mulheres mestiças auxiliavam outras mulheres nativas no aprendizado do catolicismo praticado entre os tupis, lembrou José de Anchieta. Na casa dos colonos, ainda eram responsáveis pelo gerenciamento do ambiente doméstico, como reparou Manuel da Nóbrega.

No que segue deste capítulo, utilizo quatro cartas escritas por Anchieta na capitania de São Vicente, entre os anos 1556 e 1565, correspondidas para Diogo Laines. Nelas, sublinho as categorias étnicas mencionadas para designar as mulheres nativas, seus significados e contextos relacionais.

Ao fim de dezembro de 1556, após estabelecer-se há cerca de três anos na capitania de São Vicente, José de Anchieta escreve a respeito da vila de São Paulo para um jesuíta provincial em Portugal, ressaltando idosos indígenas que foram batizados, um “*catecúmeno*” e sua “*mulher velha*”, além de mulheres jovens que eram disciplinadas pelas mestiças a confessar e comungar consoante ao catolicismo praticado.

Alguns velhos que não podem saber as orações de memoria, como em o demais não têm impedimento e entendão o que toca aos artigos da fee, se recebem ao bautismo. Así que hum, já de dias cathecumino, pedindo muy instantemente que ho bautizassem não somente elle trabalhou em aprender o necessario, mas tambem ensinou sua molher velha [...]. Em este mesmo tempo do nascimento do Senhor se confessarão e comungarão muitas molheres das mestiças com muyta devação [...].¹⁸⁸

Ao que tudo indica, a década de 1560 foi a de maior influência ativa de José de Anchieta na região de São Vicente, embora chegaste na capitania bem mais novo, com cerca de dezoito a dezenove anos, quando era sacristão em 1553. Não obstante, em 1561, com cerca de vinte e cinco anos, Anchieta escreve sobre as “*mugeres devotas de las mestizas*”.

En quanto ellos andavan en la guerra, nuestro officio era ayurdalos con orationes públicas y particulares, repartiendo la noche de manera que siempre avía oratión hasta la mañana, y al cabo de la oratión cada uno tomava su disciplina. Lo mesmo hazían muchas mugeres devotas de las mestizas teniendo a su disciplina, vigilia y oratión.¹⁸⁹

Para Anchieta, as mulheres mestiças auxiliavam na disciplina, na vigília e no ensinamento do catolicismo para outras mulheres nativas, geralmente esposas do seu marido. Já em 16 de abril de 1563, o clérigo cita novamente sobre “*mugeres casadas, de las mestizas*”, que foram sequestradas por indígenas provindos do norte do planalto de Piratininga, pois residam acima da região da vila de São Paulo, em julho de 1562.

¹⁸⁸ Carta do irmão José de Anchieta ao Provincial de Portugal. Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: MBII, 1957, documento 50, p. 315.

¹⁸⁹ Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laynes. São Vicente, 30 de julho de 1561. In: MBIII, 1958, documento 53, p. 379.

Dest'otra banda del norte tenemos los contrarios, enemigos también destes nuestros Indios, de que muchas vezes hee escrito. Estos parece que tienen justicia contra los Portugueses por las muchas sin justitias y sinrazones que dellos an siempre recibido, [...] porque vienen muy a menudo por diversas partes, por mar y por tierra a saltear, y simpre llevan esclavos de los christianos, y a los mesmos hombres matan. Y agora en el tiempo [julho de 1562] que estos Indios se levantaron, dieron en unas haziendas y tomaron y mataron más de quarenta ánimas christianas de esclavos y hijos de los Portugueses; y abueltas tres mugeres casadas, de las mestizas, una de las quales les huyó de noche desnuda, y las otras llevaron, de las quales tenemos nuevas que son vivas.¹⁹⁰

De acordo com Anchieta, três mulheres casadas “das mestiças” foram raptadas, uma foi abandonada pelos indígenas à noite e desnuda, enquanto as outras duas recebiam notícias de que estavam vivas, e permaneciam com os indígenas vindos do norte. O trecho desta carta é muito interessante, pois através dele, é possível elucidar às disputas entre homens europeus e indígenas sobre os corpos femininos, reiterando a hipótese defendida aqui que essas disputas eram estimuladas pelos europeus. Afinal, tantos os colonos, observando-se as cartas dos vereadores, quanto os jesuítas se mostraram bastante interessados na questão da posse do trabalho feminino, responsável pela produção de alimentos e de manufaturas como os panos de algodão, utilizados nos *resgates* com indígenas no espaço platino durante o século XVI.

No próximo trecho citado, narra-se como Anchieta e Nóbrega visitaram a casa de um cacique indígena, “*índio principal*”, que alegou ter sido enganado pelos portugueses, pois tentaram escravizá-lo. O cacique, não sem razão, estava muito desconfiado da presença dos europeus na região. Apesar disso, sua mulher, que também havia sido feita cativa pelos portugueses, igualmente conseguindo fugir, convenceu a batizar-se. O que teria feito-os, mesmo após passarem pelo cativo, escolher a pia batismal? Os estudos citados de Ronaldo Vainfas, Cristina Pompa e Maria Regina Celestino de Almeida, apontam que muitos nativos procuraram batizar-se porque assim, se aliavam aos europeus, galgando benefícios comerciais e políticos na construção da sociedade colonial. Segundo Anchieta,

Nosotros nos quedamos en tierra, el Padre Manoel da Nóbrega y yo, y posamos en casa de un indio principal, que avía mucho tiempo que avían salteado por engaño de los portugueses con otros muchos, y avía escapado huyendo del navío con unos hyerros en los pies y andando toda la noche. Y aunque tenía rezón por esto de tenernos grande odio, determinó de olvidarsse dello y convertelo todo en amor, mostrándose como uno de los principales autores desta paz, movido también por palabras de una india que tenía en su casa, la qual en el mismo tiempo fuera salteada y vendida por esclava contra toda razón y justicia.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laynes. São Vicente, 16 de abril de 1563.* In: *Ibid.*, documento 74, p. 563.

¹⁹¹ *Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laines. São Vicente, 8 de janeiro de 1565.* In: *MBIV*, 1960, documento 14, p. 128.

Em outro trecho, José de Anchieta narra sobre a primeira missa realizada por ele em São Vicente, em 9 de maio de 1564, ressaltando que na disputa por mulheres nativas, os indígenas rivais dos tupis também escravizavam às mulheres dos cristãos, tornando-as suas “*mancebas*” (mulheres indígenas e mestiças).

En el primero domingo [9 de maio] después que salimos, hizimos un altar en un bosque junto del lugar y diximos la primera missa en aquella tierra [...] espargiéndola agua bendita por estar mui contaminada de muertes y otros peccados que en ella serían admittidos. [...] esperaba resultar tanto bien y salvación de tantas ánimas, assí de los esclavos y mugeres de los christianos que captivan continuamente, y tienen por mancebas y después las matan y comen, como de los suos mismos [...].¹⁹²

Devemos considerar a dimensão agigantada das práticas de antropofagia descritas pelo narrador, fortemente informado por uma mentalidade medieval sobre povos “selvagens” e “não-cristãos”, assim como o contexto em que escreve, marcando revoltas de grupos indígenas tupis durante as décadas de 1560 e 1570, motivados pelos mesmos agravantes das doenças e da escravidão praticada pelos portugueses. Conforme escreve José de Anchieta nessa mesma carta, dá-se a entender que as “*velhas, que são as maiores carniceiras*”, provavelmente participavam da realização de conselhos indígenas entre as aldeias para a determinação dos conflitos, mas também dos rituais de antropofagia. Para o jesuíta,

[...] aunque avía poco tiempo tenían ellos determinado en consejo que el primeiro christiano que tomassen lo entregassen a las viejas, que son las maiores carniceras, y ellas lo matassen a su voluntad a estocadas y pancadas de pallos agudos, y después de assý muerto uno dellos le quebraría la cabeça, y tomaría nuevo nombre como es su custumbre, y esto porque le avían muerto los nuestros poco avía un su grande principal [...].¹⁹³

Diversas pesquisas sobre a costa Brasil, o Paraguai, e a América Central, onde os europeus alcançaram no século XVI, têm sugerido que indígenas e mestiços, assim como capitães e soldados ibéricos não somente comiam carne humana nos rituais de antropofagia, mas também estimulavam o canibalismo entre os indígenas, fora da prática ritual.¹⁹⁴ Não me

¹⁹² Ibid., p. 130.

¹⁹³ Ibid., p. 131.

¹⁹⁴ Neil Whitehead, escrevendo sobre as sociedades caribenhas, argumenta que o canibalismo foi estimulado pelos europeus, na medida em que os indígenas utilizavam da prática ritual de comer carne humana como forma de intimidar os invasores e adaptar-se culturalmente à violência colonial. Esta interpretação das práticas de intimação política e adaptação cultural é replicada para a invasão do Brasil na introdução do livro de Hans Staden traduzido para o inglês, em cujos autores discutem a adoção e o aumento nos casos de canibalismo através da crônica quinhentista. (WHITEHEAD, 1990; WHITEHEAD and HARBSMEIER, 2008). Segundo o padre Manuel da Nóbrega, os cristãos matavam “à maneira dos índios, tomando-lhes nome, e não só fazem-no homens baixos e mamelucos, mas mesmo o capitão, às vezes”. (*Cartas do Brasil, 1549-1560* [1930], pp. 195-197. Op. cit.: GODOY y GUEDES, 2020, parágrafo 44.) Durante a invasão no *Río de la Prata*, Dorothy Tuer apresenta que era comum aos navegantes espanhóis famintos e adaptados aos modos dos indígenas, praticarem o canibalismo não-ritual. (TUER, 2011: 94.) Para Stuart Schwartz, os mamelucos comiam carne humana quando habitavam com suas mães indígenas e suas comunidades. (SCHWARTZ [1992], 1996: 15.)

aprofundo nessa questão aqui, mas menciona-se que os rituais de antropofagia eram ligados à distribuição de vínculos de parentesco e, por assim dizer, contavam com a participação ativa das mulheres na preparação e na realização dos rituais. Vale destacar que, no geral, os estudos sobre a antropofagia no Brasil, como os de Florestan Fernandes e João Azevedo Fernandes, analisam a persistência das práticas culturais entre europeus, mestiços e indígenas pensando a esfera do gênero no período colonial.¹⁹⁵

Citando a fala da anciã guarani-kaiowá Josefa, que aparece em documentário de 2019, “- Era assim... às vezes eram duas ou três esposas e as esposas viviam assim, elas não esquentavam umas com as outras”¹⁹⁶, Geni Núñez, João Oliveira e Mara Lago, pesquisadores da UFSC, evocam a relação entre passado e presente para demonstrar que a lembrança histórica da anciã Josefa não é tão distante da proposta de um presente que ultrapasse a imposição da monogamia colonial, como a denominam, através das ações jesuíticas em seu projeto colonial. O autor e as autoras defendem a “artesanía indígena” como retomada da lógica coletiva proveniente da ancestralidade guarani, em busca da descentralização do ser e a reconexão com outros indivíduos. Igualmente, criticam a ideia de que a monogamia seja uma forma garantida de bem-estar, e destacam suas consequências negativas.

A partir da fala de nossas anciãs guarani, reafirmamos também que nossos modos de vida não são algo perdido em um passado longínquo, mas uma tradição viva e contemporânea. Assim como o etnocídio aciona um imaginário de indígenas seriam seres do passado, também a “poligamia dos índios” é frequentemente narrada como algo (ultra) passado, reacionário, machista e afins, como se, no contraste, a monogamia fosse um sistema que garantisse saúde emocional, distribuição igualitária de trabalho doméstico, no qual não houvesse milhares de abandonos paternos, e assim por diante.¹⁹⁷

A citação é importante para refletirmos que não apenas os indígenas do presente, mas também os indígenas do passado não se aculturaram com práticas trazidas pelos europeus. Enquanto sujeitos ativos e históricos, os indígenas tupis-guaranis reivindicaram, no passado e hoje, modelos de vida e pensamento que se diferenciam do que foi trazido da Europa. Nesta empreitada, as lógicas de gênero pertencentes às suas comunidades de origem influenciaram grande parte das ações políticas e culturais dos europeus no século XVI. As práticas indígenas influenciam também a mestiços e mestiças que herdaram culturalmente as práticas de suas mães e comunidades nativas nos séculos posteriores.

¹⁹⁵ RAMINELLI, 1996; FERNANDES, 2003; FERNANDES [1951], 2006.

¹⁹⁶ NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel; LAGO, Mara Coelho de Souza. “Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanía narrativa indígena”. In: *Teoria e Cultura* (UFJF), vol. 16, n.º 3, 2021, p. 84.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 85.

Por outro lado, consideramos que a permanência das mulheres nas casas dos colonos indica uma preocupação colonial em torna delas. Em análise dos inventários paulistas durante a passagem do século XVI para o XVII, Alcântara Machado escreve que as “miseras choupanas” de que se compõem inicialmente o povoado vão sucedendo as construções de taipa, “com exuberantes beiras e rótulas nas portas e janelas, à moda mourisca”, comparando-as ao contorno das casas árabes-muçulmanas presentes na Península Ibérica medieval.¹⁹⁸ As cobertas de palha dão lugar aos telhados fabricados localmente, enquanto próximo as matas, “verdejam e lourejam as restingas de mantimentos, os vinhedos e os trigais” cultivados pelos indígenas que residiam nos aldeamentos, sem contar os algodoeiros tão mencionados nos inventários.¹⁹⁹ Já muitas das “negras” (mulheres cativas) escandalizavam os jesuítas por morar junto aos colonos e padres em suas casas, conforme escreve Manuel da Nóbrega em 15 de junho de 1553.²⁰⁰ A partir disso, podemos nos questionar a função dos colonizadores na divisão de gênero entre os nativos. Enquanto grande parte dos homens indígenas se situavam nos aldeamentos, produzindo os alimentos que eram exportados para a Europa, como os vinhos e o trigo, mulheres mestiças e indígenas comumente trabalhavam nas casas, prestando o serviço doméstico.

Neste capítulo, portanto, discute-se a importância das mulheres tupis-guaranis em quesito do *trabalho doméstico*, e das mestiças no quesito do *gerenciamento doméstico* para a sociedade colonial em São Paulo. Destaquei, desse modo, o uso de categorias étnicas que designavam-nas os ibéricos nas fontes municipais e eclesiásticas. No caso dos jesuítas, utilizaram-se frequentemente de categorias de gênero e idade para se referir aos indígenas na costa do Brasil, além de disputarem com os colonos, os corpos e o trabalho das mulheres nativas. Assim, junto aos colonos, escravizaram continuamente aos povos nativos, reiterando os interesses dos impérios europeus no sul da América.

A seguir, contextualizo a situação de Assunção do Paraguai no final do século XVI, observando como a situação da servidão doméstica borrava as fronteiras entre legalidade e ilegalidade na legislação municipal, facilitando as redes escravistas que correlacionavam aos ibéricos nas fronteiras meridionais. Discuto, dessa maneira, os últimos aspectos que gostaria de refletir sobre a circulação no espaço platino nessa época.

¹⁹⁸ ALCÂNTARA MACHADO [1929], 1980: 54.

¹⁹⁹ Ibid., p. 49.

²⁰⁰ Em junho de 1553, Manuel da Nóbrega confessa ao padre Luís Gonçalves da Câmara através de uma carta que suprimiu um escândalo: “os padres e irmãos pecavam com as *negras* [...] ajuntando-se com estar com as *negras* à mesma casa.” (*Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Luís Gonçalves da Câmara. São Vicente, 15 de junho de 1553.* In: MBI, 1956, documento 69, p. 499. *Grifos meus.*)

2.4 - Ordenanzas do governador Juan Ramírez de Velasco (1597)

As *Ordenanzas*, como é bem sabido, eram documentos imbuídos à ordem municipal utilizados pelos governadores na América hispânica desde o século XVI. Utilizo aqui as *Ordenanzas* promulgadas pelo governador Juan Ramírez de Velasco em 1597, pois apresentou diversas brechas legais para a utilização do trabalho escravizado de homens e mulheres indígenas. Apresento, ademais, de que maneira os vereadores de Assunção reproduziram uma lógica muito parecida com a lógica dos vereadores paulistas, preconizando o “*serviço pessoal*” de sujeitos nativos e escravizados, associando-se no tráfico regional e transatlântico.

Informado pelos estudos do jurista Victor Tau Anzoátegui na década de 1970, o historiador Alejandro Agüero enfatiza aspectos da *autonomia local* perante a distribuição do poder político em Castela e na América hispânica, apresentando a premissa de um governo municipal atuante na legislação, com alto grau de autonomia, e arraigado na tradição jurídica castelhana medieval e moderna sobre um governo corporativo.²⁰¹ Nesse sentido, as instituições locais, como as câmaras municipais, eram responsáveis por legislar parte significativa do corpo jurídico peninsular e, posteriormente, o corpo jurídico colonial. Alejandro Agüero defende que o conceito de autonomia está na “natureza” do conceito de cidade, segundo os juristas castelhanos medievais e modernos, e mesmo na filosofia aristotélica.²⁰²

O autor destaca alguns aspectos para entendermos o papel atuante dos municípios nesse contexto: 1 - o poder municipal é fonte de jurisdição; 2 - o município possui capacidades políticas próprias; 3 - sob a lógica do corpo régio, as autoridades municipais designadas pelos príncipes funcionam como braços deste corpo; 4 - constitui-se uma república (o reino principal) de repúblicas (reinos); 5 - os reinos baixo o poder do rei usufruíam de uma autonomia própria deliberada pela jurisdição; 6 - destacam-se vínculos de lealdade e serviço mútuo na relação entre rei e vassalos.²⁰³

Como é bem estabelecido na historiografia, as câmaras tinham um papel central no sistema fiscal e econômico do Império Habsburgo desde o século XVI. Nesse sentido, Fredrik Pike destaca casos de influentes governadores locais frente aos juízes, procuradores e fiscais

²⁰¹ AGÜERO, Alejandro. “Ciudad y poder político en el Antiguo Regimen: la tradición castellana” [2005]. In: AGÜERO, Alejandro y ANZOÁTEGUI, Victor Tau (orgs.). *El derecho local en la monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Inst. de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 121-184, 2013.

²⁰² *Ibid.*, pp. 137-138.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 140-143.

enviados pela Coroa de Castela.²⁰⁴ Foi o caso de Domingo Martínez de Irala, discutido no primeiro capítulo, que saiu vitorioso contra Álvar Nuñez Cabeza de Vaca. O governador enviado de Castela, Cabeza de Vaca, procurou alterar as normas de distribuição para o trabalho indígena, contrariando as alianças já presentificadas entre castelhanos, como Irala, e os guaranis-carijós. José Mérida comenta sobre a iniciativa do governador em amenizar as condições de trabalho dos guaranis, enquanto os estudos como os de Elman Service, Dorothy Tuer e Shawn Austin apontam para a mudança na composição das relações de gênero, e para a disputa por mulheres. Tuer explica que Cabeza de Vaca repartiu mulheres que eram casadas com aliados de Irala, entregando-as para homens da sua expedição. Como vimos no primeiro capítulo, uma das hipóteses que explicam o motivo do *adelantado* ser preso e deportado, está nessa tentativa de estabelecer novas alianças, sobretudo em relação às mulheres indígenas, sendo-lhe substituído pelo antigo governador local, Irala.²⁰⁵

Lembramos, então, da obra de Elman Service, explicando como o “*serviço pessoal*” no Paraguai foi institucionalizado através das relações de poliginia, cimentando alianças militares entre os caciques guaranis e os espanhóis.²⁰⁶ Barbara Potthast analisa que junto aos ofícios militares ligados às lógicas de defesa guarani, em Assunção, assentou-se um outro indicativo de pertença à elite: o exercício de uma função política no *Cabildo*. Desse modo, os “*mancebos de la tierra*”, filhos de espanhóis com mulheres nativas, não contavam com os tradicionais impedimentos medievais, como a limpeza de sangue, para ocupar cargos de prolongada duração na câmara.²⁰⁷ De outro lado, a autora destaca a instabilidade política no governo de Assunção, onde nos cinquenta anos entre 1542 e 1592, os vereadores baseados numa forte autonomia municipal, destituíram quatro vezes a governadores que não eram de seu agrado. Velasco foi um deles. No lugar de Velasco, a partir de 1597, Hernando Arias de Saavedra, mais conhecido como Hernadarias, foi o primeiro governador “*criollo*” eleito pelos vereadores de Assunção, à medida em que promoveu uma política de conciliação entre os interesses de caciques guaranis e “*mancebos de la tierra*”. Ademais, manejou redes clientelares com os homens da câmara, prolongando a legalidade das relações de “*serviço pessoal*” para a segunda década do século XVII, até a promulgação das *Ordenanzas de Alfaro*, entre 1614 e 1616.²⁰⁸

²⁰⁴ PIKE, Fredrik B. “The municipality and the system of checks and balances in Spanish American colonial administration”. In: *The Americas*, vol. 15, n.º 2, pp. 151-152, 1958.

²⁰⁵ MÉRIDA, José Luis Mora. *História Social de Paraguay, 1600-1650*. Sevilha: CSIC-EEHA, 1973; TUER, Dorothy Jane. *Tigers and crosses: the transcultural dynamics of Spanish-Guaraní relations in the Río de la Plata 1516-1580*. PH. D. thesis submitted in the Department of History of University of Toronto, 2011, p. 226.

²⁰⁶ SERVICE, 1954: 32-33.

²⁰⁷ POTTHAST, 1999: 241.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 243.

Analisaremos alguns trechos do documento de ordem municipal promulgado por Velasco em 1597, observando a legislação vigente sobre o gênero e o trabalho dos indígenas. No primeiro item das *Ordenanzas*, o governador Juan Ramírez de Velasco manda que se faça em Assunção o que foi feito no Peru, que os indígenas sejam *assentados e reducidos* em regiões onde há abundância de terras. Nesse sentido, elucida-se que os indígenas *encomendados* deveriam construir as casas, as ruas e os bairros dos assentamentos coloniais. Em citação ao documento,

1 - [...] mando que todos los vezinos encomenderos destas provincias saquen a tierra firme e sana a los dichos sus encomendados y en ella les hagan sus casas y pueblo formado con calles enseñandoles a haçer buhios como en el Piru y se asienten y reduçan en partes donde tengan abundancia de tierras [...].²⁰⁹

Segundo Zamora Reimundi, pensando a região do rio Tucumán, localizada na banda ocidental da bacia do Prata, durante o século XVIII, escreve que os indígenas construíam “as casas, a câmara, os conventos, as valas e os caminhos, os quartos para alugar, as tendas e mercearias”, lugares que posteriormente se transformariam nas cidades coloniais.²¹⁰ A “contratação” desse trabalho cabia aos *encomenderos*. Não obstante, o governador ordena que nenhum *encomendero* sirva-se dos caciques ou de suas mulheres e filhos, pois são isentos do trabalho, como cita no item décimo quarto.²¹¹

Para a realização das missas, requisitava-se cera e vinho.²¹² Uma questão pertinente é sobre a procedência desses itens. Nesse caso, a cera e o vinho poderiam ser importados via oceano Atlântico, ou produzidos localmente, à medida em que as mulheres guaranis manufaturavam vinho do mel das abelhas no século XVI.²¹³

No segundo item, Velasco sugere que caso não haja *encomendero* ou *cura*, ensine a três ou quatro “*muchachos filhos dos caciques*” para que ensinem as orações aos demais “índios”²¹⁴. Já no décimo sétimo item, às “*chinas*” e aos “*muchachos*” que moravam nas casas dos colonos, requisitava-se que ensinassem a doutrina cristã às demais “*pieças*” (cativos e cativas indígenas). Destaco a importante função que estes agentes, mulheres e meninos, filhos dos caciques, ocuparam na mediação cultural no contexto colonial. Em citação ao texto do documento,

²⁰⁹ “Ordenanzas de Juan Ramírez de Velasco en 7 de enero de 1597”. In: *Actas Capitulares y Documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay – Siglo XVI*. Coleção de Roberto Quevedo, Margarita Durán y Alberto Duarte. Asunción: Municipalidad de Asunción, 2001, item 1, p. 211.

²¹⁰ ZAMORA REIMUNDI, Romina Noemí. *Casa poblada y buen gobierno: la ciudad de San Miguel de Tucumán en el largo siglo XVIII*. Tesis presentada en el Programa de doctorado Historia de la America Latina Mundos Indígenas en la Universidad Pablo d’Olavide, Sevilla, 2004, p. 39.

²¹¹ Ibid., item 14, p. 215.

²¹² Ibid., item 3, p. 212.

²¹³ TUER, 2011: 102.

²¹⁴ Ibid., item 2, p. 212.

17 - [...] hordeno y mando que todos los dichos encomenderos cada uno en su casa tenga dos muchachos o chinas ladinos que sepan la doctrina cristiana y esto la enseñen a las demas pieças de su serviçio haçiendo el encomendero que cada noche se junten todos los yndios y yndias que tuvieren en su casa e les digan la oraçion del Padre Nuestro, Ave Maria, Credo y la Salve Regina y los mandamientos de la ley de Dios e los articulos de la fe y confision general [...].²¹⁵

No décimo terceiro item, Velasco ordena que nenhum *encomendero* “saque” mulheres indígenas para o seu “*serviço pessoal*”, assim como faziam os colonos com os “*muchachos*” (meninos) e “*chinas*”, separando-os das suas comunidades nativas. Ressalta-se o prejuízo moral que o “*serviço pessoal*” causava para as mulheres casadas que eram separadas dos seus maridos. Contudo, isto se constituiu menos como uma preocupação sobre o bem-estar dessas mulheres, e mais por uma questão de honra feminina, “particularmente tendo filhos”. Igualmente, tangia à honra masculina, a proibição do *resgate* das “*chinas*” e “*muchachos*”, sendo-lhe um modo de honrar as alianças pré-estabelecidas com os caciques, sobre os seus direitos perante a família e a comunidade aldeada.²¹⁶ Como podemos perceber na citação das *Ordenanzas*,

13 - sin aver en algunos dellos muchachos ni chinas por averlos sacado para su serviçio personal hordeno [...] que ningun encomendero saque para serviçio personal ninguna yndia que sea casada por el notable daño que reçiibe particularmente teniendo hijos.²¹⁷

Em sua tese, Zamora Reimundi levanta algumas questões muito interessantes para se pensar sobre as “*chinas de serviço*” e a produção doméstica em Tucumán, no espaço platino, durante o século XVIII.

A autora escreve que os indígenas eram chamados para habitar os povoados de Tucumán como “gente de serviço”, quando as *mitas* e os indígenas “*mitayos*” não eram suficientes, os *encomenderos* alugavam o trabalho desses nativos que migravam para construir as vilas, mas também para suprir as necessidades das casas dos colonos.²¹⁸ Desse modo, Reimundi explica como a cidade acumulou grande centralidade política na ordem social platina a partir de 1689, tornando-se um centro comercial para indígenas e europeus.²¹⁹

Serventes, criados e escravizados, confluindo pessoas de diversas *qualidades*, residiam no espaço doméstico da casa, tratando-se ao mesmo tempo, de uma rede de sociabilidade e de uma unidade de produção.²²⁰ Segundo Reimundi,

²¹⁵ Ibid., item 17, p. 216.

²¹⁶ SERVICE, 1954; TUER, 2011; GARCIA, 2015; AUSTIN, 2020. Comentando sobre os aldeamentos tupis construídos em São Paulo (MONTEIRO, 1994: 21-22); e na Baía de Guanabara (ALMEIDA [2003], 2013: 148).

²¹⁷ Ibid., item 13, p. 215.

²¹⁸ ZAMORA REIMUNDI, 2014: 54-55.

²¹⁹ Ibid., pp. 57-64.

²²⁰ Ibid., p. 69.

Existía un saber compartido sobre cómo debían comportarse las casas distinguidas en relación con el resto de la población. Esos saberes, los de la casa, los del padre de familia, eran la base de buena parte del edificio de la mentalidad moderna, extendido también hasta las ciudades españolas fundadas en América.²²¹

Desse modo, a casa, e por consequência o ambiente doméstico, tornavam-se o espaço de excelência para a gestão das relações econômicas, políticas e culturais perante o pai da família aos seus demais subordinados, incluindo mulheres, crianças, criados, servos e escravizados. “La casa grande y poblada era el ámbito natural de la autoridad del padre.”²²² Comentando a respeito da servidão doméstica, Zamora Reimundi esclarece que sobre os servos recaíam mecanismos de subordinação econômica, como em relação a um patrão, mas também de uma mentalidade senhorial e doméstica, como em relação a um “*amo*”. Não obstante, a autora aponta que em Tucumán, tanto nas relações que envolviam a servidão livre quanto nos processos de servidão por escravidão, a quantidade de mulheres predominava sobre a quantidade de homens, tanto nas cidades quanto nas campanhas (onde criava-se gado).²²³ Para Reimundi,

Es muy probable que para las mujeres del común de la campaña, aún más que los hombres, haya sido una opción atractiva, al menos durante un período de sus vidas, el integrarse a las casas de vecinos como criadas y conchabadas: cocineras, planchadoras, niñeras, limpiadoras de la casa, que no siempre recibían un salario sino solamente comida y tal vez vestido.²²⁴

Lembramos da citação de Diana Marre, onde a autora sugere que o cativo das “*chinas*” era um processo transitório, temporário, “passado o qual, a cativa deixa de chamar-se - e ser - cativa, para chamar-se - e ser - china”²²⁵. Com o aprofundamento de Zamora Reimundi, podemos entender que este processo possivelmente perpassava a condição e produção doméstica, pelo qual a mulher “*china*” passava a se relacionar mais intimamente, talvez sexualmente, com o senhor *encomendero* durante o período em que trabalhava para ele, tornando-se sua esposa, embora devesse ser tratada mais como “*criada*”, pelo menos em Assunção, Tucumán e São Paulo.

Desde as *Ordenanzas de Alfaro*, promulgadas entre 1614 e 1616, como foi citado, o trabalho *encomendado* dos indígenas deveria ser livre e remunerado.²²⁶ Por outro lado, a autora argumenta que os jovens incorporados nas casas dos colonos como “*criados*” e “*criadas*”

²²¹ Ibid., p. 82.

²²² Ibid., p. 83.

²²³ Ibid., pp. 84-85.

²²⁴ Ibid., p. 95.

²²⁵ MARRE, 2003: 209.

²²⁶ ZAMORA REIMUNDI, 2004: 98.

normalmente eram considerados servos, enveredando-os em realidades de servidão doméstica. De resto, eram pagos em comida e alimento até o século XIX.²²⁷

El servicio de esos sujetos desclasados y de castas eran doméstico, su lugar social era la familia, su relación era económica. El conchabo de esa conveniencia de los indios, los mestizos sin suerte y las castas de ubicarse bajo la protección de un patrón [...], en una relación doméstica de gracia, que sólo podía entenderse en su contexto católico de caridad y protección hasta los pobres, simultáneamente a una relación de control y disciplina en selo de la familia com célula central de la sociedad.²²⁸

Assim, Reimundi explica que as *casas pobladas* baseadas no modelo de família espanhol, ficaram marcadas por diversos elementos indígenas, dentre os quais o *ethos* senhorial que regia a relação entre “amo” e “servo”, no espaço platino.²²⁹ A historiadora também defende que a servidão doméstica acometida por peões, servos, escravizados, criados e criadas, não era somente “de serviço”, mas se engajava na linha de produção doméstica, citando que as mulheres locais manufacturavam panos, doces, velas e sabões, graxa, sebo retirado do gado, plantavam, colhiam e cozinhavam alimentos no geral, mercadorias e práticas essenciais para a cultura material e vida cotidiana em Tucumán.²³⁰

Portanto, a partir dos estudos de Reimundi sobre a servidão doméstica em Tucumán, entendemos que diferenciava-se a servidão livre da servidão por escravidão. Os escravizados, geralmente *resgatados* dos conflitos com os indígenas, eram diferenciados dos servos, criados e criadas, que estavam intimamente ligados à produção local pensando o âmbito doméstico.²³¹ Desta maneira, a autora ressalta que as categorias “de serviço”, como as “*chinas*” e os jovens que migravam para trabalhar nas casas dos “*amos*” espanhóis, muitas vezes não eram escravizados, além de prestarem o trabalho produtivo que sustentava a economia local e a circulação de mercadorias no espaço platino.

As *Ordenanzas* citam também sobre os moedores a mão com os quais os europeus forçavam aos indígenas a moer trigo.²³² Na região da vila de São Paulo, moinhos hidráulicos foram instalados durante a segunda metade do século XVII, como demonstrou John Monteiro, permanecendo pouco presentes na paisagem local até pelo menos o século seguinte. Até então, os indígenas possivelmente utilizavam moedores manuais para a moagem, como lembrou o governador sobre Assunção, e depois transportavam o trigo que era escoado pelo oceano Atlântico, segundo Monteiro. Diferente de produtos como o algodão, utilizados nas trocas com

²²⁷ Ibid., p. 99.

²²⁸ Ibid., pp. 102-103.

²²⁹ Ibid., pp. 101-102.

²³⁰ Ibid., p. 104-105.

²³¹ Ibid., p. 96.

²³² Ibid., item 23, p. 217.

indígenas guaranis, e alimentos como a mandioca e o milho, adaptados pelos europeus da alimentação dos tupis, que eram consumidos pelo mercado interno, o trigo destinado à importação era geralmente carregado por indígenas aldeados, “*encomendados*”, ou por escravizados alugados de grandes proprietários.²³³

Analisando a mecânica contida nos instrumentos que os europeus disponibilizavam para a produção da cana-de-açúcar na Ilha da Madeira e, sobretudo, para a produção do trigo na região da Ilha do Açores, ambas em território português, durante os séculos XV e XVI, Joaquim Magalhães analisa os moedores a mão utilizados pelos africanos para moer as matérias-primas. Antes da instalação dos engenhos, a cana era moída nas alçapremas ou nos trapiches, que eram instrumentos manuais feitos de madeira, considerados muito pesados. Depois, os portugueses *resgatavam* a cana e o trigo, pelas mercadorias que adquiriam com o tráfico de escravizados guanches, nativos das Ilhas Canárias, e escravizados pretos da Guiné, rendendo-lhes mercadorias que interessavam aos povos africanos.²³⁴

No item vigésimo sexto, ratifica-se que independente da *qualidade*, nem mercador, soldado ou *yanacona* (servo) resgatem plumas de *martinetes* com os indígenas.²³⁵ Neste caso, “martinetes” poderiam significar duas coisas completamente diferentes. Em primeiro lugar, Fábio Marton destaca que os moinhos movidos à água foram criados na Antiguidade, embora os moinhos a vento sejam uma “revolução” tecnológica do período medieval europeu, desenvolvidos inicialmente na Inglaterra. O autor escreve que nos moinhos, aplicava-se uma enorme sofisticação mecânica, já que operava simultaneamente com serralherias, elevadores, guindastes, pedras de afiar espadas, máquinas de triturar pólvora, bombas de água e martinetes. Nesse sentido, martinetes eram grandes martelos de forja que costumavam ser usados em moinhos para modelar metal.²³⁶

Por outro lado, a coleção “*Os nomes portugueses de todas as aves do mundo*”, destaca que os martinetes (do espanhol, *martinetas*) são aves pertencentes à família dos tinamídeos, assim como os macucos e as codornas. No Brasil, essa ave também costuma ser conhecida como “socé-dorminhoco”, muito presente em regiões do espaço platino, no geral, mas também em outros espaços da América, África, e nos limites da Europa com a Ásia, o que eu diria de

²³³ MONTEIRO, 1994: 123-125.

²³⁴ MAGALHÃES, Joaquim Romero. “O açúcar nas ilhas portuguesas do Atlântico”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 25, n.º 41, jan.-jun. 2009, p. 155.

²³⁵ *Ibid.*, item 26, p. 218.

²³⁶ MARTON, Fábio. “Grandes invenções da Idade Média: ideias revolucionárias que abriram o caminho para o futuro”. In: *Super Interessante*, revista do Grupo Abril, fev.-maio de 2020. Disponível online em: <<https://super.abril.com.br/historia/grandes-invencoes-da-idade-media/#:~:text=N%C3%A3o%20eram%20usadas%20s%C3%B3%20para,abaixo%20do%20n%C3%ADvel%20do%20mar.>> Último acesso em: 04 de março de 2022.

uma verdadeira “ave global”. O nome desse pássaro em espanhol “*martineta*”, remete ao penacho de plumas do pássaro martinete, observado pelos espanhóis.²³⁷

Por assim dizer, não resta a dúvida que os martinetes referidos pelo governador Juan Ramírez de Velasco eram aves que os indígenas trocavam com os europeus, e não martelos de forja que os europeus também trocavam com os povos nativos. Qualquer uma das possibilidades seria bastante possível, dado o interesse que os europeus tinham por aves criadas, sobretudo, pelas mulheres indígenas, como foi discutido no capítulo anterior. Por outro lado, era grande o interesse de muitos povos nativos em adquirir mercadorias europeias, geralmente constituídas de vidro e metal, como bem lembrado por Alexander Marchant e Elisa Garcia pensando a costa do Brasil, Surekha Davies, pensando a representação do escambo na cartografia renascentista, e Susan Sleeper-Smith, refletindo sobre as mulheres nativas no vale do rio Ohio.²³⁸ No entanto, fica claro em referência às plumas dos martinetes, que eram manufaturas comercializadas pelos indígenas em Assunção.

²³⁷ PAIXÃO, Paulo. *Os nomes portugueses das aves de todo o mundo: projeto de nomenclatura*. Edição do autor, 2021, p. 94, nota de rodapé 12.

²³⁸ MARCHANT [1942], 1943; DAVIES (2016); SLEEPER-SMITH (2018); GARCIA (2021).

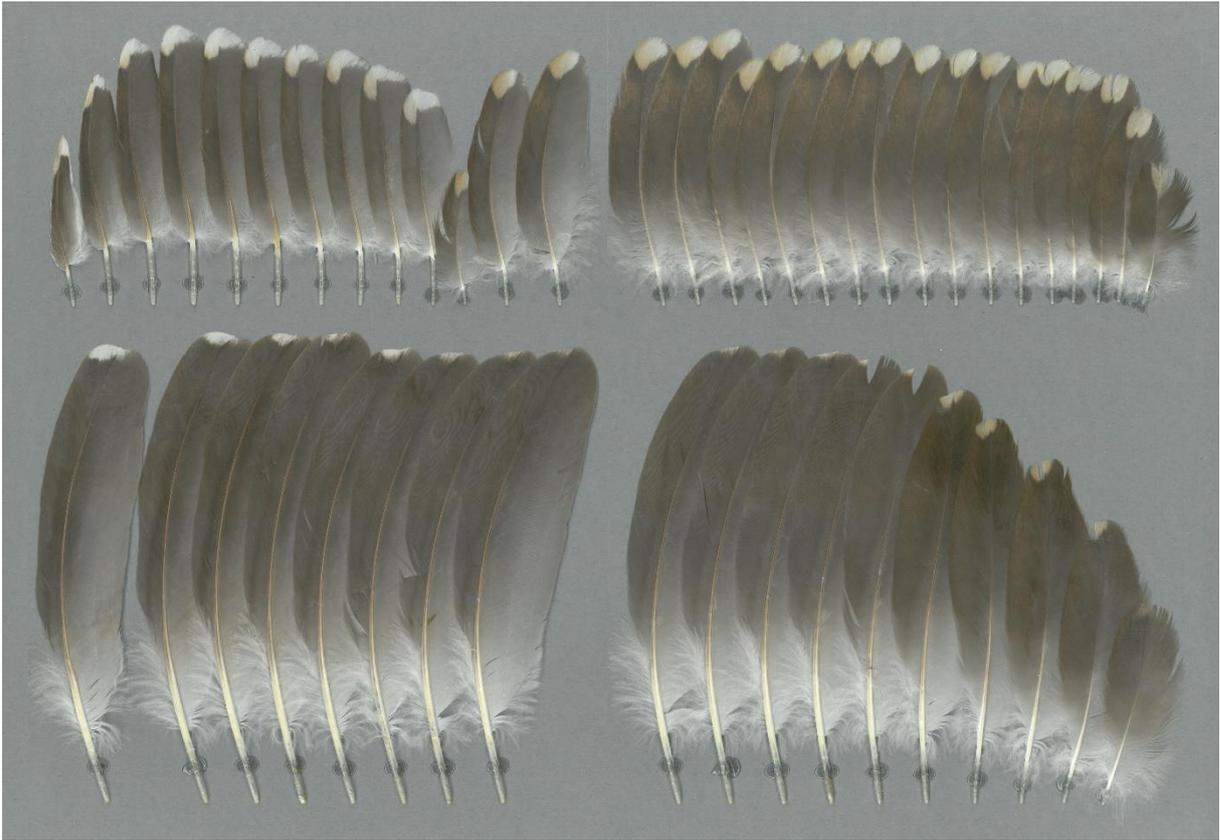




Figura 3 - Conjunto de plumas de um martinete juvenil da espécie *Nycticorax nycticorax* (martinete comum). Akademia-Teiche, Hortobagy, H. (1991). Fotografias disponíveis online na plataforma *Feather Base*.

Já o item vigésimo sétimo é interessante pois apresenta que mulheres espanholas, esposas dos *encomenderos*, obrigavam as “*chinas*” a “fiar e trabalhar todos os dias”, usando o trabalho dessas mulheres para o seu “*serviço pessoal*”, assim como faziam homens espanhóis. Comprova-se que tanto mulheres quanto homens europeus apropriaram-se do trabalho ilegal de mulheres indígenas escravizadas, denominadas “*chinas*”. Em citação ao documento,

27 – [...] las mugeres de los encomenderos a los pueblos de su encomienda redonda muncho daño a los dichos naturales y en particular a las yndias haciendolas hilar y trabajar todos los dias y quando se buelben a sus cassas procuran levar chinas para su servicio ordeno y mando que de aquí adelante ningun vezino encomendero consienta que su muger vaya a los pueblos de su encomienda sin mi liçençia en yscritis [...].²³⁹

Eram “muchos adulterios y otros pecados publicos” cometidos por homens indígenas solteiros, segundo o governador, quando na verdade respeitavam a lógica guarani da poliginia,

²³⁹ *ibid.*, item 27, p. 219.

e apontavam para a disputa entre nativos, mestiços e europeus sobre o intercâmbio de mulheres.²⁴⁰

Os “povoadores” estavam “amancebados” com mulheres indígenas “*donzelas*” e solteiras. Caso consumassem o “pecado” com mulher casada, pagariam cinquenta pesos “aplicados para seu dote”²⁴¹. Nesse sentido, Velasco ameaça averiguar se há mulheres indígenas desposadas por espanhóis ou mesmo filhos dos espanhóis nas aldeias indígenas.²⁴² Na opinião de Shawn Austin, as *Ordenanzas* de Velasco enfrentavam as relações pessoais entre indígenas e *encomenderos*, sobretudo no que tange à poligínia, embora foram constantemente transgredidas em prol das relações locais sobre o “*serviço pessoal*”²⁴³.

Analisando os inventários paulistas entre os séculos XVI e XIX, mesma documentação de pesquisa que estudou Alcântara Machado, Muriel Nazzari explica que o dote da noiva foi uma instituição europeia trazida junto com o cristianismo. Segundo a autora, o dote era considerado “o adiantamento da herança de uma filha”, tratando-se do sustento do casal. Dessa maneira, os pais das esposas contribuíam com a maior parte do gado, das terras, das ferramentas agrícolas e dos escravizados.²⁴⁴

Para o caso das *Ordenanzas*, a explicação de Nazzari é útil para nos ajudar a pensar no dote como uma forma de compensação, caso a esposa sofresse algum tipo de moléstia, mas principalmente como um aporte financeiro para mulheres recém-casadas e viúvas, referindo-se à América hispânica. Importante também citar que os caciques e mulheres indígenas adquiriram a prática do dote, trazida pelos europeus, sugerindo a possibilidade de ganhos econômicos para as mulheres nativas no mercado do casamento.

Caminhando ao fim do documento, proíbe-se o comércio da pólvora e do chumbo.²⁴⁵ Constata-se não haver ouro, prata ou moeda corrente utilizada no “trato e contrato” com mercadores que entravam na província para vender vinho, açúcar e outras mercadorias.²⁴⁶

Novamente o algodão aparece em cena, agora referindo-se à quantidade de “quatro onças” que era exigida da produção das “*índias fiadeiras*”, no prazo de quatro dias, o que equivale a cerca de 113,4g de algodão. Caso não cumprissem o trabalho, acumulava-se para o

²⁴⁰ Ibid., item 30, p. 219.

²⁴¹ Ibid., item 32, p. 219.

²⁴² Ibid., item 33, pp. 219-220.

²⁴³ AUSTIN, 2020: 71.

²⁴⁴ NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900* [1991]. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 15-18.

²⁴⁵ Ibid., item 38, p. 220.

²⁴⁶ Ibid., item 44, p. 222.

final da semana, o que o governador proibia em prol das festas católicas.²⁴⁷ Pensando comparativamente, uma camiseta feita de algodão pode custar cerca de 200g da matéria-prima. Levando-se em conta a produção de 113,4g em quatro dias, elucidado à considerável produção dos panos grossos de algodão, usados nos *resgates* com indígenas.

O governador requer ainda duzentas *mantas de algodão* para doarem entre indígenas casados, para vestir-lhes mulheres e filhos.²⁴⁸ Como lembrou Alcântara Machado, os panos de algodão serviram, ao mesmo tempo, como vestimenta e moeda de troca durante todo o período colonial na vila de São Paulo.²⁴⁹

É requerido que os caciques e capitães enviassem os trabalhadores da *mita* com pontualidade, assim como utilizassem o serviço dos indígenas “*mitayos*”. E no caso de uma segunda *mita*, segundo Velasco, “despache logo à casa para desta maneira viverem fiéis e servirem com mais gana aos seus *amos*”, comenta-se no oitavo item. Aos indígenas “sem trabalho”, recomendava-se escravizá-los, torná-los “*pieças*”, sendo doados a um “*amo*” responsável pelos cativos entre as cidades da província (o que é interessante para se pensar a circulação dos traficantes de escravizados).

8 - [...] las mujeres e hijos que quedan en los pueblos y ellos en las casas de los encomenderos con grande escandalo y menoscabo del santo matrimonio y perjuicio de las conçiencias de sus encomenderos mando a todos los caçiques y capitanes de los pueblos tengan gran cuenta de enviar sus mitas con pontualidad...” “[...] tengan mucho cuydado los dichos caçiques y capitanes so pena de que seran gravemente castigados e los dichos encomenderos se serviran de las mitas dandoles trabajo suficienete y aviendo venido segunda mita despachen luego la que en su casa tuvieren para que desta manera viendo que son sobrellevados del tra[?]pachados con fidelidad serviran de mejor gana a sus amos y [Roto] libertad del matrimonio se aumenten los pueblos y eviten tantos pecados [...]”.²⁵⁰

44 - [...] algunos yndios y yndias y estos tales se andan hechos vagamundos [...] los recoja y sirva dellos hasta enanto que su encomendero venga o enbie por ellos y constando ser suya la tal pieça mando se le entriege a el o a la persona que tuviere su poder y aviendo ocasião se dara aviso a su amo para el dicho efeto y lo propio se entienda de la pieças que se huyeren de una Çibdad a otra [...]”.²⁵¹

Foram através dessas redes econômicas e culturais sobre o tráfico de escravizados que os espanhóis promoveram a expansão do Paraguai pelas vias leste, oeste e sul, partindo de Assunção à atual Bolívia e o espaço platino compreendido entre os rios Paraná e Paraguai. Segundo Vilaradaga, principalmente em tempos de União Ibérica (1580-1640).²⁵²

²⁴⁷ Ibid., item 42, p. 221. Nas regiões de influência do império hispânico, cada medida de “onça” pesava 28,35g.

²⁴⁸ Ibid., item 12, pp. 214-215 (“[...] sembrar a cada yndios casado doçientas matas de algodón para que se vista el y su mujer y hijos pues a costa de tan poco trabajo les redunda tanto bien...”).

²⁴⁹ ALCÂNTARA MACHADO [1929], 1980: 87-88.

²⁵⁰ Ibid., item 8, pp. 213-214.

²⁵¹ Ibid., item 44, p. 222.

²⁵² VILARDAGA, 2014: 224.

Segundo Bonato, “as fronteiras ibéricas parecem fronteiras indígenas na América”²⁵³. Nesse sentido, as condições de posse do território para os europeus, sem garantia, eram a penetração dos caminhos e dos rios, e os contratos comerciais com os povos nativos. Os rios da bacia platina, eram-lhes fronteiras no sentido de linha que delimita, e vetor que penetra os espaços indígenas, onde circulavam europeus.²⁵⁴ Além disso, “o rio é fronteira que articula”, pensando as conexões entre São Paulo e Assunção no século posterior.²⁵⁵ Nesta dissertação, agrego no sentido de pensar a circulação no espaço platino a partir da esfera do gênero, destacando as mercadorias manufaturadas por mulheres que também conectavam esses espaços. As próprias mulheres tupis-guaranis e o seu trabalho também foram responsáveis por aliançar as relações entre impérios europeus e povos nativos nas fronteiras meridionais.

²⁵³ BONATO, 2019: 218.

²⁵⁴ Ibid., p. 220.

²⁵⁵ Ibid., p. 225.

CAPÍTULO 3 - O SILÊNCIO SOBRE A HISTÓRIA DE BARTIRA

Batizada como Isabel Dias, apesar de não ter casado com João Ramalho de acordo com os rituais católicos, ela foi a única das suas mulheres citada no seu testamento. Classificada como a “Índia Isabel, a quem ele chamou de criada”, seguiu-se a menção dos oito filhos que eles tiveram juntos. Destes, apenas as filhas, assim como as demais netas de Tibiriçá, casaram-se com recém-chegados de Portugal. A maioria deles ocupou cargos políticos importantes na administração colonial. A prática seguiu em vigor por gerações. Homens portugueses se inseriram na sociedade local através de casamentos com mulheres nativas.²⁵⁶

Segundo Elisa Garcia, a despeito de ser filha do cacique Tibiriçá e personagem importante do poder local perante o estabelecimento de Santo André da Borda do Campo, Bartira foi referida como “criada” no testamento do seu marido, o português João Ramalho. Nomeada como “índia” e “criada”, Bartira (batizada Isabel Dias) se conecta com todos os temas trabalhados nesta dissertação, pois era “índia principal” (filha de um cacique), além do que casou-se com um homem europeu, fundando a sociedade colonial paulista. Seu cônjuge denominou-a em testamento por uma categoria étnica, revelando a mentalidade e a linguagem dos portugueses acerca de suas esposas indígenas.

De acordo com a autora, o poder local de mulheres como Bartira e Catarina Paraguaçu explica o modo como seus respectivos maridos portugueses, João Ramalho e Diogo Álvares, tornaram-se os principais articuladores do tráfico de escravizados indígenas. Junto aos seus maridos, essas mulheres tornaram-se a base da implementação da sociedade colonial em São Paulo, na capitania de São Vicente, e Salvador, na Bahia, durante o século XVI.²⁵⁷

No entanto, ao contrário de Catarina Paraguaçu que possui amplas referências na historiografia, na antropologia histórica, em poemas, pinturas e monumentos, Bartira foi bem menos lembrada e sistematicamente esquecida perante a memória e a história nacional.²⁵⁸ Ressalto, neste capítulo, os “*usos do passado colonial*” que permearam a figura desta mulher indígena em meados do século XX, assim como o pouco do que se sabe sobre a sua história de vida no século XVI. Objetiva-se entender de que maneira Bartira foi esquecida em diferentes tempos do passado.

²⁵⁶ GARCIA, Elisa Frühauf. “As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais”. In: SANTOS, Georgina e GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do Mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 39.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁸ Para saber mais sobre as representações de Catarina Paraguaçu, consultar o meu artigo: BRASIL, Pedro Henrique. “Os ex-votos de Catarina Paraguaçu: a mulher tupinambá através da arte, do museu e do catolicismo”. In: *Mosaico* (CPDOC-FGV), vol. 13, n.º 20, 2021, pp. 362-382.

O silêncio sobre Bartira começou na época colonial, à medida em que das conhecidas cartas escritas pelos jesuítas a partir da década de 1550, reunidas na coleção organizada por Serafim Leite, “*Monumenta Brasiliae*”, quatrocentos anos depois, durante a década de 1950, apenas duas a citam, embora não mencionem seu nome. A carta enviada do padre Pero Correia ao padre Belchior Nunes Barreto, em 1551, relata que uma “*índia doutrinada*” pregou o evangelho com fervor para homens e mulheres, gerando confusão.

E huma india destas doutrinadas se alevantou huma noute a pregar por estas ruas de São Vicente, e com tanto fervor que poos a homens e molheres em muita confusão. E hé de maneira que algumas destas índias assi doutrinadas são espelho não tam somente a seus parentes e parentas, mas a muytas das molheres de Portugal que caa há.²⁵⁹

Em outra carta, de março de 1553, o padre Pero Correia relata para Simão Rodrigues como um oficial levou a João Ramalho preso. Por sua vez, Correia narra que a “*índia*” se dirigiu ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa, para reclamar ao seu marido de volta. Sugere, portanto, a influência da mulher indígena no contexto colonial.

Y a la india de este hombre quando le tomaron el sclavo pesóle mucho porque le quería bien, diciendo que ajudara a criar algunos de sus hijos, y fuesse a queixar al Governador Tomé de Sosa. Y andando la india en esto, no faltó quien le dixesse que se callase, que no hablase más en el sclavo, que lo dexase llevar al alquazil, porque dexóndoselo llevar podría quedar segura de nunca la apartar de su marido, lo que ella tanto receava. Digo de su marido porque así llaman ellas a sus amigos.²⁶⁰

A questão quem me trouxe foi minha orientadora, sublinhando que o nome de Bartira sequer é citado na escrita dos documentos, e que a referência à Isabel Dias trata-se de uma nota de rodapé escrita por Serafim Leite. Logo, o autor da coleção “*Monumenta Brasiliae*” é quem a identifica, a despeito das fontes históricas, fato que conduz à história de vida de Bartira a um lugar ainda mais nebuloso. Isto é um exemplo do quanto é imprescindível estudar personagens históricas, averiguando as interferências de diferentes tempos do passado.

No entanto, o caso da atribuição de Serafim Leite não isenta o esquecimento em relação a quem foi esta personagem histórica, tanto nos arquivos coloniais quanto nos livros de História. Embora nomeada no testamento de João Ramalho, personagem demasiadamente citado sobre a historiografia de São Paulo, existiu sim, uma premissa de não-representação à Bartira e outras mulheres indígenas nos documentos. Essas personagens importantes da história colonial foram primeiramente silenciadas pelos jesuítas que escreviam, denominando-as genericamente de “*índia(s)*”. Posteriormente, esqueceram-nas os intelectuais nacionalistas.

²⁵⁹ MBI (1956), documento 23, p. 222.

²⁶⁰ Ibid., documento 60, p. 436.

Desde finais do século XVIII, a construção das identidades nacionais latino-americanas era um fenômeno cultural insurgente. Nesse sentido, acredita-se que grupos pertencentes às elites coloniais na América Latina construíram as bases para uma mentalidade nacional. Utilizando-se de instrumentos como a história, a etnografia ou a política, a elite colonial reproduziu a inclusão social ou exclusão social a partir de representações culturais às quais ressaltavam ou apagavam personagens sobre a mentalidade da nação.

Escrevendo sobre as mulheres indígenas denominadas “*chinas*”, Diana Marre aponta duas principais razões para a sua invisibilidade. Em primeiro lugar, as “*chinas*” eram sempre descritas através do prisma de administradores coloniais e elites nativas letradas, que dominavam as formas de análise textual, visual e literária. Por outro lado, as elites coloniais organizaram os arquivos e documentos de modo a subjugar outros grupos que não-europeus, visão prevaiente entre viajantes, fotógrafos e antropólogos nos séculos seguintes.²⁶¹

No livro “*The return of the native Indians and myth-making in Spanish America*”, Rebecca Earle apresenta como as elites latino-americanas já no século XIX articularam nacionalismos que não envolviam toda a população. Discorda de Hobsbawm e Ranger (1983), pois os autores diferenciam o patriotismo do “verdadeiro nacionalismo” pós-década de 1880. Para Earle, o patriotismo antes da década de 1880 foi um tipo de nacionalismo promovido pelas elites euro-americanas, que introduziram a leitura do passado baseada nos paradigmas raciais. Essa “imaginação das elites” sobre um passado essencialmente ibérico, declarava que os indígenas do presente perderam sua conexão com os indígenas do passado, celebrando a mestiçagem e a prevalência da herança ibérica.²⁶²

Tal premissa tangeu aos primeiros sócios dos institutos históricos-geográficos estaduais no Brasil, que destacaram-se ao reproduzir teorias raciais sobre a proeminência de seus antepassados europeus. Portanto, entende-se que os nacionalismos que se irromperam na América Latina a partir de fins do século XVIII, foram um instrumento utilizado pelas elites coloniais e letradas para incluir ou excluir histórias, nomes, personagens que consideravam representativas (ou não) do pensamento nacional. Até a década de 1930, pelo menos, grande parte da mentalidade dos intelectuais latino-americanos no que tangia às representações culturais seguia os paradigmas raciais gestados em tempos coloniais e imperiais. Associando a esses diferentes passados, percebemos um ideal de longa duração responsável por ofuscar personagens históricos, femininos e não-brancos.

²⁶¹ MARRE, 2003: 126-128.

²⁶² EARLE, Rebecca. *The return of the native Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007, pp. 10-20.

Escolhi cinco representações culturais para refletir sobre a cultura material relativa aos “*usos do passado colonial*”. Em primeiro lugar, a pintura “*Fundação de São Vicente*” (1900), produzida por Benedito Calixto e encomendada para ilustrar o Quarto Centenário do “Descobrimento do Brasil”. Em segundo lugar, acerca do tacape que pertenceu a Tibiriçá, reflito sobre como a peça integrou o acervo do Museu Histórico Nacional fundado em 1922. Em terceiro lugar, destaco as denominações das ruas João Ramalho e Bartira, no bairro Perdizes, na zona oeste de São Paulo, em 29 de janeiro de 1910. Por último, analiso o monumento “*Fundadores de São Paulo*” (1963), produzido por Luiz Morrone. Assim como sigo debatendo sobre os símbolos locais que dialogam com o pensamento nacional dos paulistas, no início e meados do século XX, pergunto quem confeccionou e quem encomendou ao brasão do município de São Bernardo do Campo? Essa pergunta é crucial para entendermos as redes de poder compartilhadas entre intelectuais e políticos sobre a memória nacional.

Essa cultura material relativa ao “passado colonial”, encomendada e produzida pelos intelectuais herdeiros da elite colonialista, é útil para orientar-nos a pensar sobre a maneira como Bartira foi apagada das narrativas históricas. Quando ressaltaram-na, tangeu em prol de representar a mestiçagem, com um dos filhos que teve com o português João Ramalho posto no colo, como está presente no monumento confeccionado por Luiz Morrone.

A ressonância do apagamento das identidades históricas de homens e mulheres indígenas a partir da extinção dos aldeamentos coloniais durante o século XIX, se fez muito presente no início do século XX. Segundo Regina Celestino, “Foi a imagem idealizada do índio que permitiu, no plano ideológico, transformá-lo em símbolo nacional. Essa imagem pouco teria a ver com os reais habitantes do sertão e das aldeias do Império.”²⁶³ Por outro lado, a autora defende que os discursos, obras políticas, literárias, históricas, científicas e artísticas que serão discutidas adiante, ressoavam a presença indígena no “passado colonial” e no presente do Império, embora não atribuídos ao protagonismo de suas lutas presentificadas. Conclui-se, através da argumentação de Almeida, que os povos indígenas estiveram presentes no Império, assim como no início da República, mas nem sempre suas lutas presentes foram presentificadas pelos contemporâneos. Por sua vez, no imaginário, as identidades indígenas foram bastante idealizadas por intelectuais, principalmente pelos escritores românticos e nacionalistas provenientes dos dois séculos passados.

²⁶³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo”. In: *História Hoje*, vol. 1, n.º 2, dez. 2012, p. 28.

Uma prerrogativa, então, rege as análises deste capítulo, no que tange à história do século XVI, narrada e idealizada visualmente através do tempo. Conforme escreve Georges Didi-Huberman, o estudo das imagens, da sua produção e reprodução, extrapola a longa duração formulada por Fernand Braudel em seu conhecido trabalho publicado em 1958. Ao contrário do que fez o historiador da Escola dos Annales ao situar a imobilidade da história de longa duração, segundo Didi-Huberman, o verdadeiro problema está em pensar a formação compósita entre tempos breves e tempos longos.²⁶⁴

Desse modo, torna-se possível entender a forma como em uma única imagem encontram-se diversas temporalidades, do passado e do presente, a partir dos componentes históricos e influências culturais que compõem o seu sentido. Uma imagem analisada através de seus *anacronismos*, segundo o autor, pode servir como exemplo da multiplicidade dos tempos sociais que carrega, pois “ela provavelmente nos sobreviverá, somos diante dela o elemento de passagem, e ela é, diante de nós, o elemento do futuro, o elemento da duração [*durée*].”²⁶⁵

Pensando nisso, Andrea Daher escreve que durante o século XIX e início do século XX, no Brasil, a “história pátria” produzida pelos institutos históricos e geográficos, e pelas instituições de memória, como os museus, “preencheu o sentido do discurso colonialista [...] de conteúdos nacionalistas”²⁶⁶. Nesse sentido, segundo a autora, o lugar ocupado pelo “passado colonial” na construção da história nacional foi determinante para a elaboração de um imaginário literário e artístico. Para Daher “[...] entre discursos ficcionais e científicos, [...] determinados resíduos de relatos da época colonial vieram a ser parte integrante do projeto estético e, não menos, político-institucional da literatura nacional”²⁶⁷. Por assim dizer, utilizo da premissa de Didi-Huberman e Daher em pensar as “*modalidades anacrônicas*”, as representações culturais e os usos contemporâneos do “passado colonial” que influenciaram as narrativas de pensadores românticos e modernistas.

²⁶⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. “Abertura: a História da Arte como disciplina anacrônica”. In: *Diante do tempo, História da Arte e anacronismo das imagens* [2000]. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 15-68, 2017.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

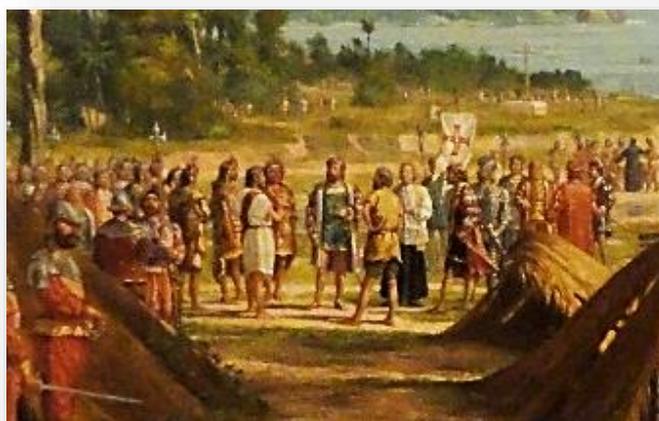
²⁶⁶ DAHER, Andrea. “Um passado para muitos presentes”. In: DAHER (org.). *Passado presente: usos contemporâneos do “passado colonial” brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Gramma, 2017, p. VIII.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. XI.

3.1.a - Fundação de São Vicente



Figura 4 - Óleo sobre tela de Benedito Calixto, “Fundação de São Vicente” (1900). Acervo do Museu Paulista da USP (São Paulo, Brasil). 385 x 192 cm.



Detalhe aproximado da pintura.

Benedito Calixto (1853-1927), sócio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, inaugurou a pintura “*Fundação de São Vicente*” em 1900, retratando indígenas tupis em primeiro plano; e Martim Afonso de Souza, fundador da vila, no cerne da cena. Ao lado de Martim Afonso de Souza, situa-se o cacique Tibiriçá, batizado cristão com o nome do fundador da vila. Já ao lado de Tibiriçá, está o seu genro, João Ramalho, casado com algumas filhas do cacique. Nota-se a presença de pelo menos dois irmãos de Tibiriçá em volta de João Ramalho, um deles é Piquerobi, enquanto o outro pode ser Caiubi. Em primeiro plano, muitos homens indígenas e alguns soldados portugueses. No entanto, ignora-se a presença de Bartira e outras mulheres nativas perante a conformação do pacto fundador.²⁶⁸

A pintura “*Fundação de São Vicente*” foi encomendada por volta do ano 1898, inaugurada durante as comemorações do “*IV Centenário do Descobrimento do Brasil*” no dia 20 de abril de 1900. Em São Paulo, durante a comemoração, a pintura ficou exposta no Museu Paulista até o dia 31 de maio de 1900, depois, a partir de 1905 até os dias de hoje.

Se, no entanto, as comemorações levadas a cabo no restante do país induziam à celebração dos quatro séculos da chegada da expedição de Cabral, o Descobrimento adquiriu roupagem completamente diferente em São Vicente.

[...] causa primária era, portanto, celebrar a história colonial de São Paulo e, sobretudo, a própria história local.²⁶⁹

Deste modo, Eduardo Polidori explica como os paulistas não estavam preocupados em competir com a comemoração organizada pelo governo federal no Rio de Janeiro. Ao contrário, as elites locais de São Vicente e Santos disputavam para ganhar proeminência no cenário regional de São Paulo. Assim, tal elite reforçou a participação local na história colonial paulista. Não obstante, a tela foi encomenda da associação vicentina *Sociedade Comemoradora*. Segundo o autor, é bastante provável que Benedito Calixto tivesse grande interesse na exposição do Museu Paulista, já que recebeu apenas 3:600 contos de réis sobre a tela em que cobrou dez contos de réis. Ao cargo que o artista entrou com um processo jurídico para receber o restante do dinheiro, adquirindo mais cinco mil contos de réis em 1906. Para Polidori,

[...] seria razoável ponderar que as condições de prestação desses serviços tivessem sido aceitas como parte de uma tripla estratégia, que possibilitava executar uma pintura histórica em grande formato, inaugurá-la em uma comemoração pública de grande visibilidade e, por conseguinte, enviá-la ao único museu público do estado de São Paulo à época.²⁷⁰

²⁶⁸ Para saber mais sobre a tela, ver: POLIDORI, Eduardo. “Fundação de São Vicente, de Benedito Calixto: da encomenda à exibição no Museu Paulista (1898-1939)”. In: *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, vol. 27, pp. 1-32, 2019.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 5-7.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

Segundo Marcelo da Rocha Wanderley, a comemoração do Quarto Centenário do “Descobrimento do Brasil”, durante o ano 1900, tinha a intenção de popularizar o passado, o presente e o futuro do país, relacionando diferentes tempos históricos.²⁷¹

Intelectuais como o historiador José Capistrano de Abreu, o escritor Machado de Assis, o poeta Olavo Bilac e o jurista Rui Barbosa, associaram-se para a preparação do grande evento, focalizando na construção da história nacional. Em conjunção a esse quadro de intelectuais, destacou-se a figura de Benjamin Franklin Ramiz Galvão, o principal idealizador do evento na capital federal do Rio de Janeiro.²⁷² Conforme escreve Marcelo Wanderley:

Tal compromisso demarcou-se em função de uma linha de trabalho que ia do mapeamento e conservação de vestígios materiais, da constituição de um acervo documental que servisse de base à escrita da História do Brasil, até a responsabilidade da promoção de solenidades cívicas, que bem arregimentadas, poderiam sedimentar em camadas mais amplas da população, a noção de um passado comunitário. Mais do que isso, pressupunha a existência de um conhecimento sobre este passado coletivo.²⁷³

Portanto, segundo o autor, tratava-se não apenas de comemorar ao “Descobrimento do Brasil”, mas de fundamentar conhecimentos históricos e geográficos sobre o progresso do país. No entanto, a comemoração do evento enfrentou diversos problemas financeiros e o desinteresse, sobretudo dos órgãos municipais, em financiá-la. “Iniciou-se a partir daí uma intensa campanha de aquisição de sócios e de propagandas do evento, baseada em apelos de patriotismo aos brasileiros.”²⁷⁴ Por assim dizer, a imprensa foi fundamental para a divulgação de qualquer sinal de apoio, como a doação feita pelo presidente da República, Campos Sales.²⁷⁵ Restringida financeiramente, ainda assim, a comemoração ocorreu em algumas capitais brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, adquirindo certa roupagem local em cada região.

Refletindo sobre o imaginário das elites locais em conjunção com a preparação para o grande evento, ocorrido em escala nacional, percebemos que em São Paulo, embora o pintor Benedito Calixto representasse homens portugueses e indígenas, esqueceu-se das mulheres. Logo, a narrativa histórica da pintura “*Fundação de São Vicente*” trata a história colonial através de uma ótica masculina e restritiva quanto à participação das mulheres indígenas na construção daquela sociedade, considerando-as ausentes da memória paulista.

²⁷¹ WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Jubileu nacional: a comemoração do quadricentenário do Descobrimento do Brasil e a refundação da identidade nacional (1900)*. Dissertação apresentada ao PPGHIS do Departamento de História do IFCS da UFRJ, Rio de Janeiro, 1997, p. 87.

²⁷² *Ibid.*, pp. 62-63.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 63-64.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 82.

3.1.b - O tacape de Tibiriçá



Figura 5 - Tacape de Tibiriçá. feito de madeira trançada.
Acervo do Museu Histórico Nacional (Rio de Janeiro, Brasil).
Comprimento 102,0 cm x 7,5 cm de profundidade.
Fotografia do autor (2022).

De acordo com Mayara de Oliveira, o tacape de Tibiriçá faz parte do acervo do Museu Histórico Nacional desde a sua fundação, em 1922, sendo-lhe a única peça de referência indígena até a coleção doada pelo indigenista Luís Felipe Figueiredo, vulgo Cipré, em 1985.²⁷⁶ Na época em que fiz iniciação científica, em 2018, tive a oportunidade de estudar a documentação do tacape presente no arquivo da instituição, assim como dialogar com especialistas sobre a peça.²⁷⁷

São cerca de doze documentos em acervo que comprovam os seus “*usos do passado*”.

- 1 – Na ficha de entrada, discorre-se que o tacape de Tibiriçá é composto “De madeira duríssima de cor negra, talhado cônica em forma de moca ou maça. Trançado de palha no centro.”
- 2 - Assim segue a ficha descritiva.
- 3 - Pertenceu à sala “Brasil Colônia I”, hoje denominada *Oreretama* (“nossa morada”, na língua tupi), localizado na sexta vitrine, segundo a ficha de alterações.
- 4 - Tem a ficha cadastral, afirmando tê-lo 102,0 cm de comprimento x 7,5 cm de profundidade.
- 5 - Na ficha “*Terra Brasilis Valeria Piccolli*”, confirmam-se as medidas.
- 6 - Segundo a armaria da peça, a peça foi doada pelo Dr. José V. da Costa Valente.
- 7/8/9 - Outros três documentos são fotografias da peça, uma encomendada pelo fotógrafo Rômulo Fialdini, sem data especificada.
- 10/11 - E outros dois são artigos dos autores Rafael Zamorano (2010) e Mayara de Oliveira (2012), publicados nos *Anais do Museu Histórico Nacional*.
- 12 - Por último, tem o registro referente à exposição da peça no projeto “*Vitrine do mês*”, em janeiro de 1991, realizado durante o mês de comemoração do aniversário da cidade de São Paulo.

Por sua vez, a questão da autoria do tacape é mais complexa. A borduna que pertenceu a Tibiriçá, pai de Bartira, foi a primeira peça de referência indígena doada ao Museu Histórico Nacional, tendo-lhe pertencido ao general Couto de Magalhães, membro do IHGB. O general, que recebeu o tacape do imperador D. Pedro II, presenteou-o para José Vieira da Costa Valente, que doou a peça para o museu, conforme escreve Rafael Zamorano.²⁷⁸

Segundo o autor, a autoridade da peça remete mais às autoridades que a possuíram do que a Tibiriçá, já que existe um “intervalo” de trezentos anos entre a fundação de São Paulo até o dia em que ingressou nas coleções de D. Pedro II.²⁷⁹

²⁷⁶ OLIVEIRA, Mayara Manhães de. “Representação sobre os índios no Museu Histórico Nacional: apontamentos sobre aquisições e exposições”. In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 44, 2012, p. 183.

²⁷⁷ Projeto realizado com a FAPERJ e a Universidade Federal Fluminense (UFF). Título: *Escravidão, índias e mestiçagem: as categorias da conquista*. Estudo orientado pela Prof.^a Dr.^a Elisa Frühauf Garcia.

²⁷⁸ ZAMORANO, Rafael. “A autoridade do especialista e do nome próprio na fundação do passado colonial do Museu Histórico Nacional”. In: DAHER, Andrea (org.). *Passado presente: usos contemporâneos do “passado colonial” brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Gramma, 2017, p. 147.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 150-151.

Para Zamorano, destaca-se uma figura-chave para a manutenção da narrativa presente no Museu Histórico Nacional sobre o “passado colonial” pensando as primeiras décadas da instituição. Desse modo, Gustavo Barroso (1888-1959), diretor e fundador do museu entre 1922 e 1957, estava comprometido com a criação de uma narrativa nacional.

É da autoria de Gustavo Barroso, a ficha histórica do tacape baseada no seu texto para a revista “*O Cruzeiro*”, da seção “Segredos e revelações da história do Brasil” (1958). Na ficha histórica, Barroso lembra que Tibiriçá foi aliado de João Ramalho, fundador da cidade de São Paulo e o “mais ilustre chefe indígena do amanhecer do Brasil”, remetendo ao seu artigo citado na ficha bibliográfica. Contudo, no que cita aos homens portugueses e indígenas, esqueceu-se sistematicamente de Bartira e as outras filhas de Tibiriçá.

Entre os chefes indígenas que no amanhecer do Brasil, ao se iniciar nossa colonização, fizeram causa com os portugueses, o mais ilustre, sem dúvida, aquêle à sombra de cuja fiel amizade devemos o estabelecimento de Piratininga, berço da metrópole paulistana de nossos dias. Foi êle o famoso Tibiriçá, sogro de João Ramalho e aliado de Martim Afonso de Souza, cujos nomes tomara ao ser batizado pelos jesuítas. O nome indígena Tibiriçá significa o Príncipe da Terra. É quase um título honorífico. Esse chefe dos Guaianases de Piratininga deixara-se converter à fé cristã pelos padres José de Anchieta e Leonardo Nunes. Graças a Tibiriçá puderam os Padres da Companhia de Jesus permanecer no planalto Piratiningano e fundar alí o seu primeiro povoado missionário, Santo André da Borda do Campo, onde pela sua defesa Tibiriçá combateu em 1562 até contra seu próprio irmão, o tuchaua Arari. Martim Afonso Tibiriçá faleceu em S. Paulo a 25 de dezembro de 1562. Escrevendo para o Reino a 10 de abril do ano seguinte, 1563, dizia Anchieta com saudade “Morreu o nosso principal grande amigo e protetor”. Esta peça relíquia preciosíssima dos primeiros tempos da Paulicéia, pertenceu à D. Pedro II, que o deu de presente, quando visitou S. Paulo, ao Gal. Couto de Magalhães, e das mãos do Gal. passou para as do Dr. João Vieira da Costa Valente.²⁸⁰

Não obstante, Gustavo Barroso adota a narrativa colonial presente na homenagem do padre José de Anchieta à Tibiriçá, “o nosso principal grande amigo e protetor”, que lutou contra seu próprio irmão para ajudar a fundar Santo André da Borda do Campo, derivando São Paulo. No entanto, as mulheres indígenas são relegadas a um lugar vazio da memória, não citadas à narrativa do diretor do museu.

Destaco que, segundo João Pacheco de Oliveira, as representações das mulheres indígenas, desde o romantismo, no geral as relacionam com a ideia da “morte do indígena”. Lembramos das obras do escritor José de Alencar, em destaque ao livro “*Iracema*” (1865), cujo predica o fim das culturas indígenas a partir da figuração da morte de Iracema. Outro romântico famoso era o pintor Victor Meirelles (1832-1903), que produziu a pintura “*Moema*”, à qual

²⁸⁰ BAROSSO, Gustavo. “Segredo e revelações da história do Brasil”. In: *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 1958.

também figura a morte da mulher indígena.²⁸¹ Por outro lado, percebe-se que o projeto político relacionado ao romantismo, pensando em longa duração, desvalorizou o papel das mulheres nativas na história nacional e no modernismo do século XX.

²⁸¹ OLIVEIRA-FILHO, João Pacheco de. “As mortes do indígena no Império do Brasil: O Indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos”. In: *O nascimento do Brasil e outros Ensaios: ‘pacificação’, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 75-116, 2016.

3.1.c - Ruas Bartira e João Ramalho

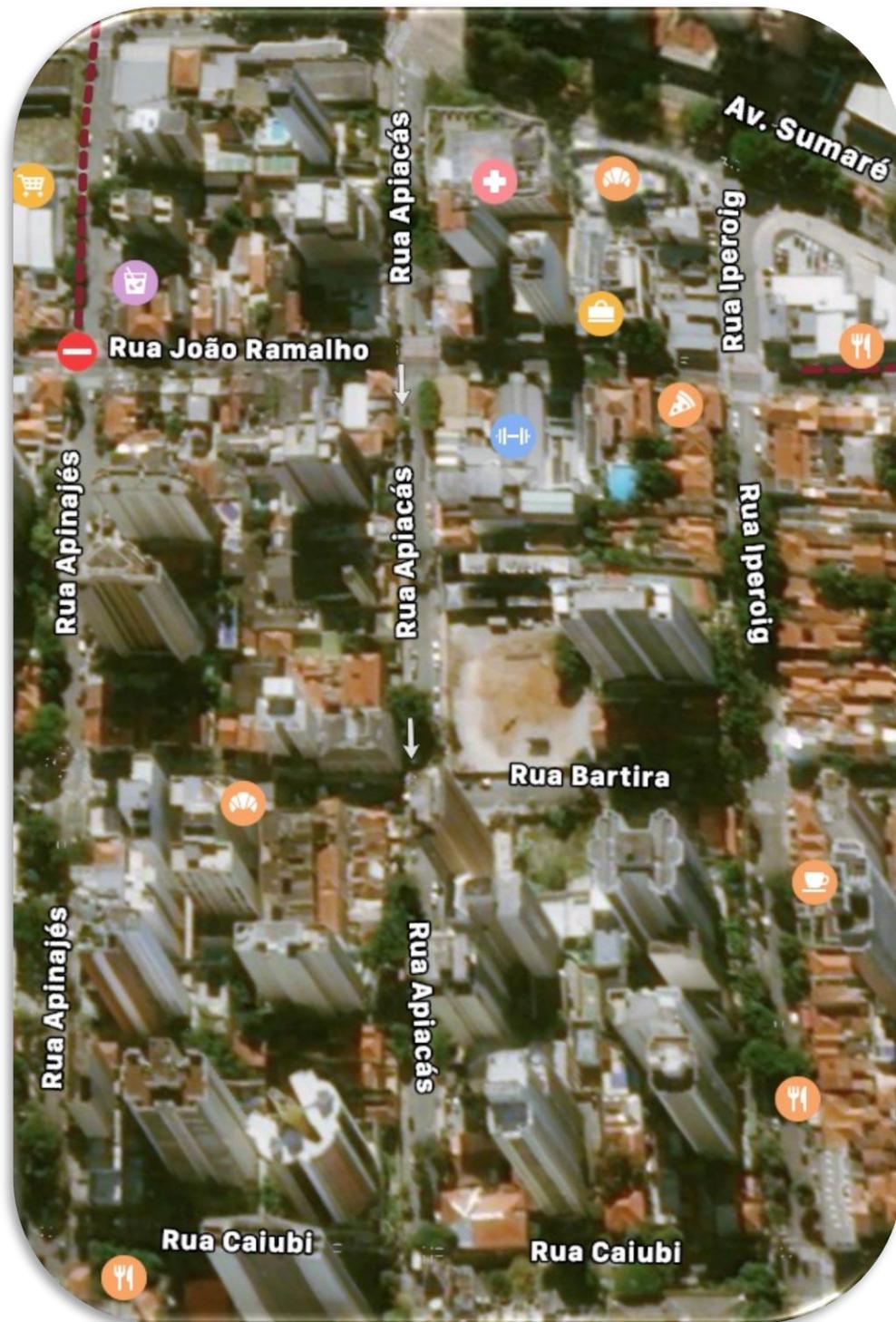


Figura 6 - Localização do *Google Maps* sobre a rua Bartira situada no bairro Perdizes (São Paulo, Brasil).

As ruas João Ramalho e Bartyra, localizadas no bairro Perdizes, na zona oeste da cidade de São Paulo, foram assim denominadas pelo Ato n.º 346, de 29 de janeiro de 1910. A rua João Ramalho começa na rua Traipú e termina na Avenida Sumaré, importante rodovia municipal que corta o bairro Perdizes. Já a rua Bartira começa na rua Atibaia e termina na rua Apiacás. Ambas foram ratificadas no Ato n.º 972, de 24 de agosto de 1916, que oficializou as denominações das ruas contidas na planta da cidade de São Paulo. A rua João Ramalho sofreu um prolongamento decretado pelo Ato n.º 1130, de 1º de julho de 1936; e a rua Bartyra mudou de nome para “rua Bartira” no decreto n.º 15635, de 17 de janeiro de 1979.²⁸²

Me interessa principalmente saber quem nomeou as ruas João Ramalho e Bartyra em 29 de janeiro de 1910. Pois bem, a Lei Municipal n.º 1193, promulgada em 9 de março de 1909, dispõe sobre a abertura de novas ruas e logradouros públicos, assinada pelo prefeito Antônio da Silva Prado (1840-1929), que curiosamente, foi tio-avô do conhecido historiador Caio Prado Júnior (1907-1990).

Art. 1.º - Para que uma nova rua, aberta por iniciativa particular, seja aceita pela Câmara, deverá o interessado satisfazer às condições exigidas pela legislação vigente, e mais deverá concorrer com metade das despesas com o primeiro calçamento entre guias e assim com a metade das despesas com a aquisição e assentamento das guias em toda a extensão da rua a ser aberta.

Art. 2.º - Ao acto da aceitação da nova rua pela Prefeitura deverá proceder o pagamento, por parte do interessado, exigido no art. 1.º, ou prestará este perante a Prefeitura as garantias que esta julgar necessárias para o efectivo pagamento, servindo de base o orçamento organizado pela Directoria de Obras Municipaes.²⁸³

Nos artigos citados, da Lei de 1909, sancionada pelo prefeito Antônio da Silva Prado, percebe-se a associação entre os papéis da câmara e da prefeitura sobre a abertura de vias públicas. Por exemplo, a abertura das ruas no município de São Paulo deveria passar pelo arrendamento de parte do negócio pela câmara de vereadores, com dinheiro público, e parte arrendada dos particulares, a partir do seu próprio investimento. Após isso, a abertura da rua, caso fosse aprovada pelos vereadores sob pagamento prévio do particular, era sancionada pelo prefeito, chefe do Executivo, que não necessariamente tinha atribuições sobre o nome da rua. De acordo com o que está escrito no “*Dicionário de Ruas*” da cidade de São Paulo sobre o Ato n.º 769, de 14 de junho de 1915:

²⁸² Informações retiradas do *Dicionários de Ruas* da cidade de São Paulo.

Rua João Ramalho: <<https://dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/logradouro/rua-joao-ramalho>>.

Rua Bartira: <<https://dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/logradouro/rua-joao-ramalho>>.

Último acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

²⁸³ Documentação da Câmara Municipal de São Paulo, digitalizada, disponível online em: <<http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/leis/L1193.pdf>>. Último acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

Bastante minucioso, ele regulamentou a Lei nº 1.666 de 26/03/1913 e encontra-se dividido em sete capítulos. A questão das denominações de logradouros públicos foi tratada no Capítulo V. Com o título de *emplacamento e numeração*, encontramos neste capítulo o Art. 72, especificando que cabia ao Prefeito a incumbência de dar nomes às ruas, mas, também, não retirava da Câmara e dos vereadores a possibilidade de apresentarem projetos sobre esse mesmo tema.²⁸⁴

Apenas durante a promulgação do “*Código de Obras Arthur Saboya*”, presente na Lei Municipal n.º 3427, de 19 de novembro de 1929, sancionada pelo prefeito J. Pires do Rio, delimita-se a questão da nomeação das ruas incumbida à prefeitura. Ainda assim, para o prefeito nomear às ruas, deveria obter aprovação da câmara.

IV) Aceitação de vias publicas.

Art. 543.º - Depois que tiverem sido executadas as obras determinadas de acordo com os planos com o despacho de aprovação, e verificados pela Directoria de Obras e Viação, o proponente fará novo requerimento ao Prefeito, pedindo a abertura e entrega das ruas ao trânsito publico.

Art. 544.º - Nenhuma via de comunicação de qualquer natureza poderá ser considerada como oficialmente aberta ao trânsito publico, sem que seja previamente aceita pela Camara, que a declarará incorporada ao dominio publico, na forma do disposto no Codigo Civil.

Art. 545.º - Para o efeito do art. anterior, a Prefeitura remetterá á Camara o projecto de arruamento, devidamente informado, de acordo com a presente lei, propondo-lhe a respectiva denominação.²⁸⁵

Até os dias de hoje, a denominação das ruas é um projeto que pode encabeçar-se tanto pela câmara dos vereadores, quanto encaminhar-se pela prefeitura.²⁸⁶ Durante a criação das ruas João Ramalho e Bartira, o prefeito já citado era Antônio da Silva Prado. Segundo o “*Dicionário de Ruas*”, sobretudo no início do século XX, os prefeitos se serviam dos Atos, que eram adendos à legislação municipal, para denominar novas ruas. Leva-se em conta a trajetória de Antônio Prado, que antes de ser prefeito entre 1899 e 1911, foi presidente da câmara de 1877 a 1898 durante o Império do Brasil, assim como o seu avô, Barão de Cotegipe, que iniciou a tradição coronelista da família na política. Não obstante, a designação dos nomes das ruas era atribuição do presidente da câmara entre os anos 1896 e 1898, quando em 1897, a rua Travessa do Palácio nomeou-se rua Anchieta.²⁸⁷ Nesse sentido, Antônio Prado atribuiu o nome da rua Anchieta, enquanto era vereador e presidente da câmara em 1897, depois, nomeou as ruas João Ramalho e Bartyra através do Ato n.º 346 de 1910.

²⁸⁴ Disponível online na seção “Século XX/1915”, em: <<https://dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/>>. Último acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

²⁸⁵ *Código de Obras Arthur Saboya*, Lei n.º 3427, de 19 de novembro de 1929. Disponível online em: <<http://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-3427-de-19-de-novembro-de-1929/anexo/5e2891391411926000a5995d/L3427.pdf>>. Último acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

²⁸⁶ Disponível online na seção “Século XX/1913”, em: *Dicionário de Ruas...*

²⁸⁷ Disponível online na seção “Século XIX/1897”, em: *Ibid.*

3.1.d - Fundadores de São Paulo



Figura 7 - Monumento de bronze e granito rosa do artista Luiz Morrone, “*Fundadores de São Paulo*” (1963). Rua Manuel da Nóbrega, São Paulo, Brasil. Altura 4,2 e 1,05 x largura 1,7 e 5,3 m.

Em 25 de janeiro de 1963, no mesmo dia da fundação da vila de São Paulo em 1554, ergueu-se o monumento “*Fundadores de São Paulo*”, representando uma escultura de bronze de Bartira. O monumento, confeccionado pelo artista italiano Luiz Morrone (1906-1998), ergueram-no na praça Clóvis Belivácqua, em 1963. Depois, transferiram-no para a rua Manoel da Nóbrega no início da década de 1970.

Nove pessoas são representadas no monumento: oito homens e apenas uma mulher. Bartira, com uma criança no colo, ao lado de João Ramalho, representando a mestiçagem; Tibiriçá perto do governador Martim Afonso de Sousa; do outro lado, o padre José de Anchieta. Representam-se também Manuel da Nóbrega e Manuel de Paiva, que rezou a primeira missa na capitania em 1532, além do menino Curumim, que não são vistos na fotografia.

No inventário de obras de arte das ruas paulistanas, encontrei mais de vinte obras em autoria de Luiz Morrone, dentre as quais o monumento “*Pedro Álvares Cabral*”, inaugurado na avenida de mesmo nome, em 1988; e a estátua de Cristóvão Colombo, inaugurada na Praça

Panamericana, em 1992.²⁸⁸ Uma das minhas hipóteses é que o monumento erguido em 1963, construído de 1952 até 1962, foi encomenda do Consulado Português em São Paulo, em comemoração ao aniversário da “terra bandeirante”²⁸⁹.

Por assim dizer, cabe refletir que durante as décadas de 1950 e 1960, o Consulado Português em São Paulo tenha se interessado na aquisição do monumento. Qual seria a intenção da instituição ao fazê-lo, além de comemorar ao aniversário do município? Sabe-se, no entanto, que o artista Luiz Morrone foi o escolhido para continuar essa tradição de representar personagens históricos e coloniais em São Paulo. Tradição esta, representada nos nomes das ruas e em monumentos erguidos nas praças centrais, concebendo à figura de Bartira ao lado de João Ramalho, à medida em que informa sobre a história e a mestiçagem dos paulistas.

²⁸⁸ *Inventário de Obras de Arte em Logradouros Públicos da Cidade de São Paulo*. Disponível online em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/Inventario_de_Esculturas_1261586685.pdf>. Último acesso em: 13 de fevereiro de 2022.

²⁸⁹ Segundo reportagem do Consulado Português em São Paulo: “Falando sobre sua obra, disse Luiz Morrone, que o símbolo central do monumento é a cruz, símbolo da Fé dos paulistas. E exaltou a iniciativa da colectividade portuguesa de assim homenagear a terra bandeirante.” Disponível online em: <<https://consuladoporugalsp.org.br/fundadoresdes/>>. Último acesso em: 13 de fevereiro de 2022.

3.2 - O modelo bandeirante, que ofuscou as mulheres, mas vendia no mercado editorial do início até meados do século passado



Figura 8 - Brasão do município de São Bernardo do Campo (1926-1952). Estado de São Paulo, Brasil.

Além do ímpeto de escritores e artistas em representar ao “passado colonial” nos séculos XIX e XX, ressaltando às figuras dos fundadores das vilas que aos poucos, tornaram-se os povoadores das cidades coloniais, junto aos indígenas, outra figura se sobressaiu em São Paulo. Tratava-se do bandeirante, geralmente um homem sertanista com porte de armas de fogo, e retratado por conta da sua bravura, assim como está apresentado no brasão. Logo, reflito sobre a maneira como esse modelo representativo ajudou a ofuscar a história das mulheres indígenas, ademais, Bartira.

Em vigor até o decreto municipal de 23 de outubro de 1952, o brasão de São Bernardo do Campo, idealizado pelo historiador Afonso d’Escagnolle Taunay, foi encomendado pelo prefeito Saladino Cardoso Franco, fixado na Lei Municipal n.º 251, de 20 de dezembro de 1926. No interior do brasão, atente para o leão ao lado direito, segundo Taunay, identificado como o “leão dos Ramalhos”. De um lado do brasão, há um homem indígena armado de arco, do outro, um bandeirante paulista armado com escopeta.

A encomenda do brasão por Saladino Franco atesta a interrelação entre intelectuais e políticos na década de 1920, sobre a construção de uma história local que, ao mesmo tempo, fizesse sentido e circulasse para a história nacional. Conforme escreve Lilia Schwarcz, “Tratava-se, portanto, de ir buscar no passado fatos e vultos da história do estado que fossem representativos para constituir uma historiografia marcadamente paulista, mas que desse conta do país como um todo”²⁹⁰.

O coronel Saladino Cardoso Franco (1873-1951) provinha de uma família proprietária da Fazenda Oratório, em uma área que abrangia desde o atual município de Santo André, Mauá, até a zona leste da cidade de São Paulo. Saladino Franco foi vereador, e depois, prefeito de São Bernardo do Campo entre 1914 e 1930. Mesmo após a saída do cargo na prefeitura, Saladino Franco continuou com grande influência política no setor ferroviário.²⁹¹

Nota-se a pretensão do prefeito, ao fixar o brasão, em “resumir” à história colonial da vila de Santo André da Borda Campo aos símbolos que projetou junto a Afonso Taunay. Portanto, Taunay optou pelas figuras do bandeirante e do indígena, para representar aos agentes fundadores da municipalidade, partindo do ponto de vista da história de São Paulo sob a ótica do “passado colonial”. Em citação ao texto da Lei Municipal n.º 251, assinada pelo prefeito Saladino Franco, em 1926:

Artigo 1º. - Fica adotado como Brasão da nossa Cidade e Município, o desenho junto em que se resume o passado histórico do Município de São Bernardo desde a tradicional Vila de Santo André da Borda do Campo, da era de 1553 até os dias de hoje, com sua significação heráldica, projeto esse de autoria do abalizado historiógrafo Dr. Afonso de Escagnolle Taunay.

Parágrafo único - Esse escudo obedece a seguinte descrição:

Escudo redondo português, cortado e encimado pela coroa mural distintiva das municipalidades. O primeiro quartel de ouro traz uma cruz de santo André de sinople (verde), tendo no encontro, a cruz patriarcal de São Bernardo; partido de prata, com o leão dos Ramalhos de goles (vermelho). O segundo quartel é de goles com um lança de muralhas flanqueado de dois baluartes, com bombardas tudo de prata e encimado por um braço empunhando uma adaga de prata. Como tenente do escudo à dextra um bandeirante de carnação, armado de escopeta; à senestra, um índio de carnação, armado de arco.²⁹²

Como é bem sabido, Afonso d’Escagnolle Taunay (1876-1958) foi um importante sócio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, autor da coleção “*História geral das bandeiras paulistas*”, publicada em onze volumes. O conjunto das obras impressas pelo autor

²⁹⁰ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 166.

²⁹¹ Disponível online em: <<https://www2.santoandre.sp.gov.br/index.php/cidade-de-santo-andre/prefeitos>>. Último acesso em: 13 de fevereiro de 2022.

²⁹² Disponível online no site da Biblioteca do IBGE, “São Bernardo do Campo”, p. 22: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/113/col_mono_n515_saobernardodocampo.pdf. Último acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

foi publicada entre 1924 e 1950, embora os escritos datem de 1917 a 1946, época em que Taunay foi diretor do Museu Paulista. Seu trabalho ficou conhecido por elencar os bandeirantes e as bandeiras como responsáveis pelo “descobrimento do Brasil”²⁹³.

Seu pai, Alfredo Taunay foi visconde, historiador e um dos principais oradores do IHGB. Por sua vez, o legado de Afonso Taunay comprometeu-o com a criação de uma história nacional, privilegiando o “modelo bandeirante”. Afonso Taunay foi aluno de Capistrano de Abreu no IHGB, no entanto, defendeu o modelo bandeirante em detrimento da orientação do mestre, que privilegiou o Nordeste colonial, criando o seu legado no IHGSP, em defesa da identidade histórica dos paulistas. Assim, Afonso Taunay, de origem nobre e latifundiária, iniciou uma discussão sobre história colonial que teve grande abrangência no mercado editorial. Em São Paulo, notamos um grande interesse do mercado editorial a respeito do consumo desse “modelo bandeirante” durante as décadas de 1910 e 1930. Sem dúvidas, os laços desses escritores com políticos favoreciam as redes de consumo dos livros. A obra de Basílio de Magalhães, “*Expansão geographica do Brasil colonial*” (1915), por exemplo, ganhou uma segunda edição em 1935. Já o conhecido livro “*Raça dos gigantes*” (1926), de Alfredo Ellis Júnior, originou “*Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*”, em 1936. Ambas as reedições publicadas na década de 1930 apontam para o consumo do mercado editorial paulista sobre o “modelo bandeirante” .

O livro de Alcântara Machado, “*Vida e morte do bandeirante*” (1929), citado no capítulo anterior, também compôs a empreitada do consumo de uma história local e nacional por parte dos paulistas, seguindo o modelo interpretativo atribuído à proeminência dos sertanistas portugueses. Na dedicatória do livro, Antônio de Alcântara Machado dedica-o à sua esposa, filhos, noras e netos “paulistas”, assim como aos seus “antepassados desde Antônio de Oliveira, chegado a S. Vicente em 1532”. Este exemplo reitera tudo que discutimos até então, neste capítulo, sobre a herança colonialista presente no imaginário e na escrita dos intelectuais durante o início da era republicana. É crucial notar que o autor associa ao seu passado vicentino à figura do mercador que chegou na América portuguesa durante o século XVI, com a sua história presente, declarando pertencer a uma família tradicionalmente paulista.

Dos autores citados, Alfredo Taunay, posteriormente seu filho Afonso Taunay, e Alcântara Machado ocuparam cadeiras na Academia Brasileira de Letras, fundada por Machado de Assis e José Veríssimo no ano 1896. Lembro da “sociedade de cortes” mencionada por Lilia

²⁹³ TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. *História geral das bandeiras paulistas: escrita à vista de avultada documentação inédita dos arquivos brasileiros, espanhóis e portugueses*. São Paulo: Tipografia Ideal Heitor L. Canton, 1924.

Schwarcz para caracterizar as relações pessoais que filiaram durante boa parte do século XIX e início do século XX, os intelectuais dos institutos ao círculo ilustrado imperial.²⁹⁴

A linha de raciocínio desenvolvida por autores como Afonso Taunay, Basílio de Magalhães, Alfredo Ellis Júnior e Alcântara Machado ressaltou o “modelo bandeirante” prevalecente no contexto em que produziram suas obras. Entre as décadas de 1910 e 1930, em locução ao pensamento local e nacional promovido pelo instituto paulista, esses autores sublinharam a figura masculina do bandeirante português ou mameluco, em detrimento de homens e mulheres indígenas. Nessa interpretação, os bandeirantes representavam a “raça paulista”, acreditando-a ser capaz de “desafiar o mundo”²⁹⁵. Não obstante, a narrativa concentrada nessas figuras masculinas derivou pouco espaço para a interpretação dos papéis das mulheres indígenas na construção do “passado colonial”. No geral, como vimos anteriormente no capítulo, Bartira e outras mulheres nativas em São Paulo foram relegadas a um lugar vazio da memória, ou representadas apenas para ilustrar a mestiçagem. No que segue ao debate, sugiro a reconciliação da imagem da personagem com o território em cujo ela pertenceu.

3.3- Bartira é território

Inicia-se a conclusão deste capítulo em citação da manchete: “84% das ruas de SP que homenageiam pessoas se referem a homens”²⁹⁶. Bartira não foi representada na pintura de Benedito Calixto, “*Fundação de São Vicente*”, em 1900, como também na história do tacape de Tibiriçá, referenciando-se à fundação da vila de São Paulo. Lembrada por Luiz Morrone, ao esculpi-la em um monumento, colocou-a extremamente atrelada à imagem do seu marido, João Ramalho, com um filho no colo. Perante a denominação da rua Bartira, em Perdizes, é um dos poucos exemplos de atribuição pública em homenagem à figura de Bartira, que relacionei à atuação de Antônio da Silva Prado, prefeito da cidade de 1899 até 1911. Inferindo ao “modelo bandeirante” pensado pelos historiadores do instituto paulista, este enfocou tanto a história local sob a figura dos sertanistas portugueses, que ofuscou as mulheres indígenas. Na realidade, conforme defendi ao longo da dissertação, elas estavam constantemente ao lado dos sertanistas

²⁹⁴ SCHWARCZ, 1993: 133.

²⁹⁵ “Dentro de seu domínio tem o fazendeiro a carne, o pão, o vinho, os cereais que o alimentam; o couro, a lã, o algodão que o vestem; o azeite de amendoim e a cera que à noite lhe dão claridade; a madeira e a telha que o protegem contra as intempéries; os arcos que lhe servem de broquel. Nada lhe falta. Pode desafiar o mundo.” (ALCÂNTARA MACHADO. *Vida e morte do bandeirante* [1929]. Ilustrações de J. Wasth Rodrigues. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980, p. 65.)

²⁹⁶ Disponível online em artigo escrito por Heloisa Aun (2020), na plataforma *Catraca Livre*:

<<https://catracalivre.com.br/cidadania/82-das-ruas-de-sp-que-homenageiam-pessoas-se-referem-a-homens/>>.

Último acesso em: 15 de fevereiro de 2022.

e bandeirantes desde o século XVI, compondo intrinsecamente a sociedade e o “passado colonial”.

Quando um artista finalmente lembrou de representar à Bartira, no caso do monumento confeccionado por Luiz Morrone, representou-a como “pátria-mãe”. Segundo Rebecca Earle, estudando as representações nacionalistas da América Latina, enquanto a cidadania era pensada como algo masculino, a nação representou-se geralmente como uma mulher, afirmando atributos como liberdade, progresso ou constitucionalidade.²⁹⁷ Na opinião de José Murilo de Carvalho, destacam-se as correntes positivistas que predominaram na república do Brasil, como na confecção da faixa “Amor, Ordem e Progresso” para a bandeira do país, remetendo-se a 1968, aos regimes militares.²⁹⁸ Nesse sentido, o positivismo descrevia o papel da mulher sobre a preservação da espécie, como mãe, ela teria a responsabilidade de formar o cidadão.²⁹⁹ Refletindo sobre o monumento, ainda podemos destacar a figura de Bartira atrelada à ideia da pátria-mãe responsável pela formação do povo brasileiro.

Portanto, minha proposta nesta conclusão é propor alternativas ao esquecimento e acerca do silêncio sobre a personagem Bartira na história nacional, relacionando a figura desta mulher indígena com o território de onde provém. Para Fernandes e Fabrini, que recompõem a cena da identificação de Bartira com a cidade de São Paulo,

[...] ouvimos a vontade do Rio, que espera a próxima chuva na esperança de causar uma grande enchente, para destruir a cidade que cerceou suas margens. Dessa forma, convergimos para uma cena em que os eventos da colonização estão lá, na narrativa, como feridas abertas, ressentimentos. Revelando não apenas o ponto de vista do território sobre os eventos, mas construindo também imagens sobre sua relação presente com o acontecido. Relemos dessa maneira, num exercício de imaginação e resistência decolonial, a identificação da mulher indígena com o território.³⁰⁰

Como já mencionado, escrevendo sobre o espaço platino, Diana Marre narra a lenda de Lucía Miranda, mulher espanhola que foi raptada por um cacique guarani da etnia timbu. Com isso, a autora discute um enfrentamento étnico pela posse da mulher que, segundo Rui Díaz de Guzmán e outros que o adaptaram, representou basicamente a disputa por territórios. Assim, registra-se o intercâmbio de mulheres como uma forma de pacto para consolidar a união entre os diferentes grupos étnicos que se enfrentam. Não obstante, Lucía Miranda morreu queimada

²⁹⁷ EARLE, 2007: 13.

²⁹⁸ A legenda na faixa da bandeira do Brasil se reduziu a “Ordem e Progresso” à vigência da Constituição de 1988.

²⁹⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil [1990]*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 130.

³⁰⁰ FERNANDES, Gabriel Pangonis e FABRINI, Verônica. “Bartira, a mãe do primeiro brasileiro: atuação e composição a partir das ciências do imaginário”. In: *Revista dos Trabalhos de Iniciação Científica da UNICAMP*, Campinas, n.º 27, out. 2019.

segundo a lenda, assim como Buenos Aires cai sobre as mãos dos indígenas antes de conformar a mestiçagem entre mulher indígena e homem europeu, de acordo com a lenda.³⁰¹

Ao seu turno, Marre escreve que “as elites platinas [nos séculos XVIII e XIX], como a maior parte das elites coloniais e pós-coloniais, organizaram uma nação sobre a base de delimitação dos ‘nós’ e dos ‘outros’, destes, as *chinas*.”³⁰² Segundo a autora, de modo geral, “a atitude das ciências sociais sobre as *chinas* oscilou entre o silêncio e a marginalização, ‘negadas pela história e pelo estado’.”³⁰³ Nesse sentido, Diana Marre reconcilia “o processo de construção das identidades subalternas da nação [argentina] através das representações culturais da identidade de gênero e territorial, ao mesmo tempo que pressupunha sua ausência das representações oficiais”³⁰⁴.

Estudos recentes buscam se aprofundar nas representações e na indumentária de mulheres indígenas na América Latina. Vale mencionar o célebre estudo sobre iconografia de Alba Choque Porras, escrevendo sobre o retrato de Beatriz Clara Coya no Vice-Reino do Peru. O retrato da princesa andina foi reproduzido em retratos localizados na Câmara de Lima e utilizado como símbolo de distinção social e nobreza no Peru no século XIX.

Beatriz Clara Coya era filha de dois nobres incas, nascida entre 1557 e 1558 no reino de Vilcabamba, primeiramente casada com o castelhano Cristóbal Maldonado. Esse casamento foi anulado pelas ordens eclesiásticas para se casar com o renomado governador Martin de Loyolla. As conhecidas pinturas do casamento do governador Loyolla com Beatriz Clara Cloya, que foram três encomendadas pelos jesuítas entre o séculos XVI e XVII, apresentam os incas como integrantes do poder na sociedade colonial no Vice-Reino do Peru.

Por sua vez, os trajes de casamento de Coya estão no mais alto padrão da moda na sociedade espanhola para o século XVII. Já as joias representam um verdadeiro padrão de mestiçagem, esmeraldas tradicionalmente colecionadas pelos incas e pérolas espanholas.³⁰⁵ Pensando a reprodução da imagem de Beatriz Clara Coya pelas elites peruanas no século XIX, Choque Porras recorda que Coya tinha um rol social arquetípico, o qual procuravam segui-lo mulheres principais, assim como a tradição de representá-la na arte, como um exemplo de modelo feminino.³⁰⁶

³⁰¹ MARRE, 2003: 199-200.

³⁰² Ibid., p. 197.

³⁰³ Cita Terradas Saborit (1991). Op. cit.: Ibid.

³⁰⁴ Ibid., p. 273.

³⁰⁵ CHOQUE PORRAS, Alba. “El retrato de Beatriz Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú”. In: *Revista de Historia del Arte Peruano*, Lima, año 1, n.º 1, 2014, p. 55.

³⁰⁶ Ibid., p. 58.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, nos séculos XVII e XVIII, registra-se o mesmo ímpeto de autoridades eclesiásticas no Brasil, como o jesuíta Simão de Vasconcelos, e provavelmente de civis, em enobrecerem lideranças indígenas masculinas e femininas. Inclusive, algumas vezes reivindicando por parte delas a sua ancestralidade. “Paraguaçu, filha de um grande chefe da Bahia [...] surgia como representante de nobreza indígena que assumia valores portugueses, sobretudo religiosos.”³⁰⁷ Assim, a história de Catarina Paraguaçu foi narrada por Simão de Vasconcelos, depois transformada em poema pelo frei Santa Rita Durão no século XVIII, responsáveis por “beatificar” a figura da mulher que aliançava o domínio português na Bahia. Como vimos, no caso de Bartira foi diferente, relegada ao esquecimento durante a época colonial pelos jesuítas, e posteriormente, por artistas e historiadores.

Já refletindo sobre as revisões historiográficas nos institutos produtores de dados de reconhecimento no Brasil, também notamos uma maior atribuição de agência a outras mulheres nativas, como Susana Dias. Por exemplo, na ficha histórica do município de Santana do Parnaíba, produzida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pela prefeitura do município em 2015, destaca-se a figura do sertanista português, Manuel Fernandes Ramos. Mas também a figura de Susana Dias (filha de Bartira) e seus descendentes, que ergueram a capela de Sant’Ana na região do povoado em 1580. Percebemos assim uma mudança paulatina no olhar sobre a agência das mulheres nativas nos documentos oficiais produzidos em escalas nacional e municipal.³⁰⁸

Pesquisando a trajetória da indígena Damiana da Cunha, neta do cacique Angraí-oxá, um dos principais das aldeias caiapós da capitania de Goiás, entre os séculos XVIII e XIX, Suelen Julio destaca sua função mediadora entre a socialidade colonial e os sertões goianos. Em Goiás, a autora notou que “A frequência de referências a mulheres atuando como intérpretes parece se relacionar com o fato de que elas, juntamente com as crianças, constituíam a maioria dos cativos de guerras”³⁰⁹, o que não era o caso de Damiana da Cunha, apadrinhada pelo governador D. Luís da Cunha Menezes. A autora apresenta como Damiana da Cunha circulava

³⁰⁷ ALMEIDA [2003], 2013: 180-181.

³⁰⁸ Biblioteca do IBGE, documento da prefeitura de Santana do Parnaíba (SP), 2015. Disponível online em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=33026&view=detalhes>>. Último acesso em: 02 de novembro de 2021.

³⁰⁹ JULIO, Suelen Siqueira. “Mulheres indígenas e política no Brasil oitocentista: o caso de Damiana da Cunha”. In: SANTOS, Georgina e GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do Mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 102. Para saber mais sobre a trajetória da indígena Damiana da Cunha, ver o livro derivado da dissertação defendida pela autora no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense: JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a sombra da cruz e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. Niterói: EDUFF, 2015.

nos territórios indígenas e coloniais, demonstrando a importância do papel das mulheres nativas para a Coroa portuguesa até o século XIX. Para Siqueira Julio,

Em contraste com o estereótipo da mulher indígena - amiúde representada como uma figura que, no século XVI, teria saciado os desejos do colonizador e, a partir daí, estaria fadada ao desaparecimento - novas abordagens têm apontado a centralidade das índias enquanto povoadoras e mão de obra durante o período colonial.³¹⁰

Por fim, entende-se que ao contrário de mulheres como Catarina Paraguaçu e Beatriz Clara Coya, lembradas à época moderna e à contemporânea, Bartira não teve a mesma presença no palco nacional, assim como Damiana da Cunha. Embora fosse filha de um cacique e remetesse à figuração do “passado colonial”, ela foi sistematicamente esquecida em prol do movimento indianista romântico e devido a uma narrativa androcêntrica presente no discurso de Gustavo Barroso, dos historiadores dos institutos históricos-geográficos, e artistas da época. Quando lembrada, ilustrou a pátria-mãe e a mestiçagem.

Ao contrapelo de outras mulheres das elites tupis e andinas, Bartira foi condicionada ao status de “*criada*” no testamento de João Ramalho, seu marido, um dos primeiros portugueses a se estabelecer na capitania de São Vicente no século XVI, segundo Elisa Garcia. Além disso, como lembrou Diana Marre sobre as “*chinas*”, destaca-se a importância no estudo das categorias étnicas para identificar as mulheres nativas e os territórios de onde elas provêm. Desse modo, ressignifica-se o protagonismo feminino na formação do planalto paulista, a partir de uma perspectiva histórica que considera a territorialidade de mulheres indígenas, como Bartira e Susana Dias. Retomando a história dessas mulheres locais, torna-se possível problematizar a sua ausência das representações culturais.

³¹⁰ Ibid., p. 114.

APONTAMENTOS FINAIS

As mulheres eram a principal conexão cotidiana com os europeus, dividindo com os homens a gestão dos assentamentos e diversos aspectos da transmissão de conhecimentos, sendo as responsáveis pelo manejo dos estoques alimentares vegetais, a base da sua dieta. Eram responsáveis pela produção de diversos objetos, incluindo os relativos à alimentação, e por diversas outras atividades práticas e simbólicas necessárias para cumprir o calendário anual da segurança alimentar. Elas foram cruciais no sistema colonial, mediando relações nos núcleos familiares e com os europeus, papel fundamental ignorado na narrativa tradicional.³¹¹

Esta dissertação ressalta o compartilhamento da cultura material e das práticas culturais de indígenas tupis-guaranis perante os europeus que se estabeleceram no espaço platino compreendido entre os rios Paraná e Paraguai, fazendo fronteira com os rios Tietê e Iguaçu, situados na capitania de São Vicente no século XVI. Desse modo, as trocas comerciais entre europeus e indígenas seguiam critérios da lógica de gênero dos nativos, destacando o papel das mulheres tupis-guaranis na efetivação de alianças entre diferentes grupos de origem, assim como os portugueses e espanhóis dependeram dessa disposição dos caciques e de suas filhas para se estabelecer, circular nos territórios, e principalmente para se alimentar e comercializar no espaço platino e na costa do Atlântico.³¹²

Como mencionado por Shawn Austin, Hernando de Ribera foi um tripulante da expedição de Sebastián Gaboto que casou-se com uma mulher carijó na década de 1520, citado no primeiro capítulo. O homem residindo em Santa Catarina, retornou à expedição do governador do Paraguai, Cabeza de Vaca, em viagem ao Chaco em 1543, para informar sobre as práticas culturais presentes entre os nativos, e porque falava um pouco de guarani.³¹³ Conforme escreve Elisa Garcia, o padre Manuel da Nóbrega, chefe dos jesuítas na América portuguesa, foi para a capitania de São Vicente em 1553, e adentrou aos sertões de São Vicente guiado por André Ramalho, filho mameluco de João Ramalho com Bartira.³¹⁴ Estes exemplos comprovam a dependência dos impérios ibéricos frente aos sujeitos envolvidos com práticas culturais presentes entre os nativos, fossem mestiços ou europeus.

Mulheres tupis como Bartira, Teberê e Mécia Fernandes, mestiças como Ana Ramalho, Beatriz e Susana Dias, foram agentes da reciprocidade econômica e aliança entre europeus e indígenas em São Paulo, assim como as sete mulheres declaradas como “*criadas*” no testamento

³¹¹ NOELLI e SALLUM, 2019: 713.

³¹² SERVICE, 1954; TUER, 2011; GODOY, 2016; GODOY e GUEDES, 2017, 2020; AUSTIN, 2020; GARCIA, 2015, 2019, 2020.

³¹³ AUSTIN, 2020: 26.

³¹⁴ GARCIA, 2020: 39.

de Domingo de Irala em Assunção, datado de 1556: María, Juana, Águeda, Leonor, Escolástica, Marina e Beatriz; ainda, suas filhas: Ginebra, Marina, Isabel, Úrsula, Ana de Irala, e María. Relações econômicas e culturais eram fundamentadas a partir das relações de gênero, de maneira que interesses pertinentes aos ibéricos, como o acesso ao cativo resultante dos conflitos, a circulação pelo espaço platino e o comércio com populações nativas perpassavam a aquisição de casamentos com as mulheres tupis-guaranis.

A própria retórica dos feitos dos europeus nas fontes aponta para a posse dos corpos femininos. Em 1545, Alonso Riquelme de Guzmán, pai de Rui Díaz de Guzmán, famoso cronista mestiço que escreveu “*La Argentina*” em 1600, se gabava “si somos buenos pobladores lo que no conquistadores.”³¹⁵ Alonso de Guzmán gabava-se pelos castelhanos reproduzirem junto às mulheres carijós, uma vasta quantidade de filhos “*mancebos de la tierra*”, que ocuparam sistematicamente a cidade de Assunção.³¹⁶ Por sua vez, sua argumentação coloca em xeque a ideia de um triunfo dos europeus, já que se mantinham dependentes do parentesco tupi-guarani e, sobretudo, das mulheres tupis-guaranis para ocupar e povoar os assentamentos coloniais. No entanto, essas mulheres não sejam consideradas por seus méritos.

Ao contrário das filhas dos caciques, as mulheres guaranis, no geral, prestaram trabalho nas *encomiendas* a partir de 1555, no Paraguai, enquanto brechas na legislação promulgadas pelas Câmaras de Assunção e São Paulo ampliavam os caminhos para a circulação dos europeus e o tráfico de escravizados entre os dois assentamentos coloniais fundados na década de 1550. A correlação das práticas culturais entre espanhóis e portugueses sobre a *servidão indígena* evidencia-se na linguagem e nas categorias étnicas usadas para significar às pessoas escravizadas citadas no primeiro e segundo capítulos, como Andrés, Pedro e María, sem sobrenome, ou mulheres atribuídas a uma categoria colonial, consoante aos exemplos das “*chinas*”, “*negras*” e “*peças*”, ressaltando ao trabalho feminino, como na produção do trigo, do algodão e das cerâmicas utilizadas para armazenar aos alimentos.

Já Tristan de Vallartas foi vendida por Irala em troca de panos de tinta *granie*, manufaturados em Veneza ou Bruxelas, conforme escreve Pedro Hernández em janeiro de 1545, apontando para o mercado global que vigorou no espaço platino através dos contatos entre europeus e povos tupis-guaranis.³¹⁷

³¹⁵ LAFUENTE MACHAÍN, 1943: 81, citado por ROTKER, 1997: 117. Op. cit.: MARRE, 2003: 216.

³¹⁶ POTTHAST, 1999.

³¹⁷ *Relación del descubrimiento del Río de la Plata...* Op. cit.: CANDELA, 2014, nota de rodapé 10.

Este papel das mulheres indígenas foi fundamental para a formação da sociedade colonial no sul da América, embora só mais recentemente seja devidamente abordado pela historiografia, apontando os diferentes contextos históricos, e privilegiando a leitura dos fenômenos culturais a partir de uma perspectiva etno-histórica.³¹⁸

No primeiro capítulo, estudando o intercâmbio de mulheres indígenas praticado entre europeus e caciques tupis-guaranis, destaquei os produtos manufaturados de origem animal e vegetal, pelas mulheres indígenas, como o algodão, os mantos e os barretes de penas de aves, além de comercializarem animais silvestres que amansavam, como macacos e papagaios.³¹⁹ Observa-se, desse modo, a agência das mulheres durante as relações globais de trocas.³²⁰ Sublinhei também dois modos pelos quais os europeus adquiriam mulheres, através dos raptos, ressaltando a violência presente nessas práticas, ou dos casamentos. Essas relações de gênero informaram às principais expedições de mercadores europeus à bacia do Prata no século XVI, como a expedição de Sebastián Gaboto (1526-1530), de Pedro de Mendoza (1535) e do governador Cabeza de Vaca (1541-1542) até o Paraguai.

No segundo capítulo, ressaltei o mercado global fomentado a partir do século XVI, a partir das trocas entre europeus e tupis-guaranis nos caminhos entre São Paulo e Assunção. Aponta-se para a linguagem colonial presente nas fontes municipais, denominando mulheres indígenas “*chinas*” (como se falava no Peru colonial), e “*negras*” (uma herança portuguesa da experiência medieval na África ocidental). Já “*peças*” era a denominação comum que indicava o cativo indígena em Assunção e na vila de São Paulo.

No caso das manufaturas, chama a atenção que enquanto os panos e mantos de algodão circulavam no mercado interno, e correspondiam aos interesses dos tupis-guaranis nas trocas, os mantos, barretes de penas de aves e as próprias penas das aves locais, como os papagaios na floresta tropical, e os martinets por todo o espaço platino, relacionavam-se à curiosidade e ao interesse dos europeus sobre “animais exóticos”, como o frade André Thevet, pois colecionavam e, por vezes, revendiam os itens e as aves na Europa, junto a cativos e cativas.³²¹

Pensando nas relações entre jesuítas e mamelucas, demonstrei como ambos os grupos que tiveram suas identidades formadas na América, se relacionaram intimamente quanto ao catolicismo e suas práticas. Sublinho também o gerenciamento doméstico praticado por

³¹⁸ ALMEIDA, 2012.

³¹⁹ Sobre os panos de algodão, ver: ALCÂNTARA MACHADO [1929], 1980; VILARDAGA, 2014; 2017; sobre o comércio de animais silvestres e mercadorias de origem animal, consultar: MARCHANT [1942], 1943; DAVIES, 2016; GARCIA, 2021.

³²⁰ Pensando a agência das mulheres nativas durante as relações de trocas no século XVI: SLEEPER-SMITH, 2018; DAVIES, 2016; GARCIA, 2021.

³²¹ DEUSEN, 2015; GARCIA, 2021.

mulheres mestiças e mamelucas na capitania de São Vicente, sendo-lhes um hábito adotado da poliginia, provavelmente por serem as esposas mais velhas. Neste caso, elucida-se às categorias de gênero e idade, tão marcantes nas observações de jesuítas, como José de Anchieta, sobre as mulheres nativas. Conforme discute Juliana Barr, refletindo sobre o conceito da *diplomacia do gênero* pensado para as fronteiras do Texas, as categorias de gênero e idade eram fundamentais nas relações dos impérios europeus com as mulheres nativas.³²²

Por sua vez, na documentação municipal das *Ordenanzas*, o governador Juan Ramírez de Velasco se mostrou bastante preocupado com a questão das “*chinas*” e da regulamentação do trabalho indígena. No entanto, o governador manteve uma via aberta sobre as relações de “*serviço pessoal*”, e a denominação de indígenas livres a “*amos*” espanhóis, correlacionando a mentalidade senhorial com a prática local.³²³ Neste sentido, o serviço das referidas “*pieças*”, compunha-se do trabalho de indígenas escravizados.³²⁴

No último capítulo, sublinhei os *anacronismos* significando os diferentes tempos que se inter cruzam numa mesma imagem, sob os *usos do passado colonial*.³²⁵ Penso a correlação do passado distante com o passado ainda mais distante, utilizando a premissa da longa duração. Escolhi, portanto, quatro alegorias da memória nacional, a pintura “*Fundação de São Vicente*” (1900), produzida por Benedito Calixto; a história do tacape de Tibiriçá narrada pelo fundador do Museu Histórico Nacional em 1922, Gustavo Barroso; as ruas designadas por Antônio da Silva Prado em 29 de janeiro de 1910; e o monumento “*Fundadores de São Paulo*”, esculpido pelo artista Luiz Morrone por encomenda do Consulado Português, erguido em 1963.

Essas alegorias e denominações apontam para o interesse no consumo da história colonial pelos paulistas entre o início e meados do século XX, assim como a vinculação de intelectuais e políticos para construir uma história oficial.

Paralelamente, o “modelo bandeirante” pensado pelos intelectuais da elite paulista no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, como Afonso Taunay, Basílio de Magalhães, Alcântara Machado e Alfredo Ellis Júnior, também apontam para o consumo do mercado editorial sobre a história colonial, mais precisamente uma história local.³²⁶ Concentrado na figura do sertanista masculino, heroico e destemido, “desbravador dos sertões”, o “modelo bandeirante” ofuscava mulheres indígenas como Bartira, Teberê e Mécia Fernandes,

³²² BARR, 2007; SLEEPER-SMITH, 2018.

³²³ ZAMORA REIMUNDI, 2004.

³²⁴ ALCÂNTARA MACHADO [1929], 1980; MELIÀ [1975], 1996; MONTEIRO, 1994; GARCIA, 2019.

³²⁵ DIDI-HUBERMAN [2000], 2017; DAHER, 2017.

³²⁶ SCHWARCZ, 1993; POLIDORI, 2019.

responsáveis pela concentração do poder local nas mãos dos seus maridos portugueses e traficantes de escravizados.³²⁷

Conclusivamente, as práticas culturais dos espanhóis em Assunção se pareciam demais com os hábitos dos portugueses na capitania de São Vicente. Diversos fatores culturais justificam essas correlações entre os dois espaços, como a circulação pelos rios, o tráfico de escravizados, o aproveitamento e a circulação de mercadorias manufaturadas pelas mulheres indígenas, a linguagem e a construção de categorias étnicas para denominar aos nativos e, sobretudo, às esposas nomeadas como “*criadas*” nos testamentos.³²⁸ Nesse processo de trocas, os europeus também construíram as suas identidades nas Américas, tornando-se senhores, “*amos*” e “governadores de índios”³²⁹.

No entanto, não havia garantia, e as circunstâncias etno-históricas e culturais definiram as alternativas para a formação dessas sociedades, onde ainda assim, destacou-se a servidão e a escravidão dos habitantes nativos. Mas também as relações comerciais, dado o interesse que os indígenas desenvolveram por mercadorias europeias, principalmente aquelas compostas de vidro e metal. De outro lado, os europeus se mostravam afeitos em adquirir aves nativas, mulheres locais e mercadorias provenientes das matas tropicais, como a árvore do pau-brasil. Afinal, o mundo naqueles encontros, contatos e trocas se globalizava... Assim como globalizavam-se os interesses dos europeus e dos povos indígenas.

Conforme escreve Barbara Potthast, concluindo sobre a formação de uma elite colonial composta por espanhóis e mestiços em Assunção, após o século XVII:

[...] la “mejor” sociedad de Asunción estaba altamente condicionada por normas españolas y no se diferenciaba sustancialmente de aquella de las otras sociedades coloniales. Los únicos matices eran la mayor aceptación de la herencia indígena y su idioma [...].³³⁰

Desse modo, a autora explica como a sociedade colonial assuncena também estava inserida no contexto da globalização promovida pelos impérios europeus, assim como refletiu sobre São Paulo, onde fazia-se a entrada pelo oceano Atlântico ao espaço platino, região geopoliticamente importante, justamente por constituir-se como zona de fronteira. Conjugando a ideia de se pensar em uma produção doméstica, volta-se para o lar e o trabalho das mulheres, como fez Zamora Reimundi escrevendo sobre Tucumán.³³¹ Assim, em destaque à produção

³²⁷ GARCIA, 2020.

³²⁸ VILARDAGA, 2014; GODOY, 2016; BONATO, 2019; GARCIA, 2021.

³²⁹ MANNARELLI [1993], 2004; POTTHAST, 1999; ZAMORA REIMUNDI, 2004; SCHWALLER, 2016.

³³⁰ POTTHAST, 1999: 249.

³³¹ ZAMORA REIMUNDI, 2004.

doméstica das mulheres tupis-guaranis, interligo os circuitos comerciais de Assunção e São Paulo durante o século XVI, no que tange às manufaturas produzidas por elas, costurando relações de interesses entre os impérios europeus e as mulheres indígenas.

FONTES PRIMÁRIAS

1. *Archivo General de Indias* (Sevilla). Op. cit.: CANDELA, Guillaume. “Las mujeres indígenas en la conquista del Paraguay entre 1541 y 1575”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], set. 2014.

- *Carta de Martin González a 3 de maio de 1575*. (Charcas 143.)
- *Carta y relación y testimonios que vinieron con ella el Río de la Plata y otras memorias [...] por la costa de la mar del norte y por partes de la tierra de las indias y otras peticiones sobre la perpetuación de los Indios Perú. Río de la Plata 1554-1556*. Antonio de la Trinidad, 2 de julio de 1556. (Patronato, 29, Ramo 8.)
- *Relación del descubrimiento del Río de la Plata*. Pedro Hernández, 28 de enero de 1545. (Patronato, 29, Ramo 5.)
- *Relación que dexo Domyngo Martinez de Irala en Buenos Ayres al tiempo que la desposlo 1541*. (Justicia 1131, Pieza 13.)

2. *Actas da Câmara Municipal da Cidade de São Paulo (1562-1596)*, vol. 1. Obra do paleógrafo Manuel Alves de Souza (1914). Disponível na Biblioteca do IHGB, localizada no bairro da Glória, na cidade do Rio de Janeiro.

- *Camara q̃ fizerão os vreadores a 22 de setembro 1591*. Assinado por: Belchior da Costa (escrivão), Afonso Dias, Diogo Fernandes, Antônio de Proença, Gaspar Fernandes.
- *Documento de 14 de abril de 1566*. Assinado por Afonso Sardinha, Henrique da Cunha, Lopo Dias, Lourenço Vaz e João Fernandes (escrivão).
- *Procuração do Procurador do Conselho, Balthazar Gonçalves, a 7 de novembro de 1579*.
- *Termo de como asentarão e fallarão nas posturas todas q̃ ate o prezente estão feitas e as reformarão todas de todas de novo*. 14 de abril de 1590. Assinado por: Belchior da Costa (escrivão), Fernão Dias, Afonso Sardinha, Sebastião Leme, Jorge Moreira, Manoel Ribeiro, Paulo Rodrigues, Diogo Fernandes, Gonçalo Madeira, Pedro Alves, Antônio de Proença.

3. *Actas Capitulares y Documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay – Siglo XVI*. Coleção de Roberto Quevedo, Margarita Durán y Alberto Duarte. Asunción: Municipalidad de Asunción, 2001.

- *Ordenanzas do governador Juan Ramírez de Velasco en 7 de enero de 1597*.

4. HELLOT, Jean. *L' Art de la teinture des laines et des étoffes de laine, en grand et petit teint. Avec une instruction sur les déboüillis*, Paris, 1750. Disponível online na Biblioteca Nacional da França: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86260g/f269.item>>. Último acesso em: 08 de fevereiro de 2022.

5. LEITE, Serafím S. I. “Monumenta Brasiliae I (1538-1553)”. In: Roma, *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 1, 1956.

- Documento 9 - *Informação das terras do Brasil. Carta do padre Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, agosto de 1549*.
- Documento 23 - *Carta do irmão Pero Correia ao padre Belchior Nunes Barreto. São Vicente, 8 de junho de 1551*.
- Documento 26 - *Carta do Padre Leonardo Nunes aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, 20 de junho de 1551*.
- Documento 28 - *Carta do Irmão Diogo Jácome aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, julho de 1551*.
- Documento 24 - *Carta do Irmão Pero Correia ao Padre João Nunes Barreto. São Vicente, 20 de junho de 1551*.
- Documento 50 - *Carta do irmão José de Anchieta ao Provincial de Portugal. Piratininga, fim de dezembro de 1556*.

- Documento 60 - *Carta do Padre Pero Correia ao Padre Simão Rodrigues. São Vicente, 10 de março de 1553.*
 - Documento 65 - *Carta do Irmão António Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, 31 de maio de 1553.*
 - Documento 67 - *Carta de Tomé de Sousa, Governador do Brasil, a D. João III, Rei de Portugal. Salvador, 1º de junho de 1553.*
 - Documento 69 - *Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Luís Gonçalves da Câmara. São Vicente, 15 de junho de 1553.*
6. _____. “Monumenta Brasiliae II (1553-1558). In: Roma, *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 2, 1957.
- Documento 50 - *Carta do irmão José de Anchieta ao Provincial de Portugal. Piratininga, fim de dezembro de 1556.*
7. _____. “Monumenta Brasiliae III (1558-1563). In: Roma, *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 3, 1958.
- Documento 53 - *Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laynes. São Vicente, 30 de julho de 1561.*
 - Documento 74 - *Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laynes. São Vicente, 16 de abril de 1563.*
8. _____. “Monumenta Brasiliae IV (1563-1568). In: Roma, *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 4, 1960.
- Documento 14 - *Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diogo Laines. São Vicente, 8 de janeiro de 1565.*
9. LAFUENTE MACHAÍN, Ricardo de. “Testimonio - 23 marzo 1556”. In: *El gobernador Domingo Martínez de Irala*. Buenos Aires: La Facultad, 1939.
10. MINISTÉRIO DA CULTURA. “A carta de Pero Vaz de Caminha” [22 de abril de 1500] foi transcrita pela Biblioteca Nacional, através do Departamento Nacional do Livro. O manuscrito original está localizado na Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Documento original disponível online em: <<https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4185836>>. Transcrição da Biblioteca Nacional. <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Último acesso em: 08 de fevereiro de 2022.
11. ONU. Biblioteca Digital Mundial. *Islario general de todas las islas del mundo* (1541), por Alonso de Santa Cruz. O manuscrito original está localizado na Biblioteca Nacional de Espanha, em Madrid. Disponível online em: <<https://www.wdl.org/pt/item/10090/>>. Último acesso em: 31 de agosto de 2021.
12. SCHMIDL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata (1534-1554)* [1567]. Buenos Aires: Cabaut y Cía., 1903, capítulo XXI, pp. 175-176. Disponível online na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/viaje-al-rio-de-la-plata-1534-1554/html/>>. Último acesso em: 15 de maio de 2021.
13. THEVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de America*. [1557]. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Baía/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944.

REFERÊNCIAS DIGITAIS

1. Biblioteca do IBGE: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
2. Catraca Livre: <<https://catracalivre.com.br/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.

3. *Consulado Português em São Paulo*: <<https://consuladoporlugalsp.org.br/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
4. *Dicionário de Ruas*: <<https://dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
5. *Documentação da Câmara Municipal de São Paulo*: <<https://www.saopaulo.sp.leg.br/biblioteca/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
6. *Feather Base*: <https://www.featherbase.info/uk/home>>. Último acesso em: 30 de junho de 2022.
7. *Legislação do Estado de São Paulo*: <<http://www.legislacao.sp.gov.br/legislacao/index.htm>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
8. *Plataforma Feather Base*: <<https://www.featherbase.info/uk/home>>. Último acesso em: 05 de março de 2022.
9. *Site da Prefeitura de Santo André (SP)*: <<https://www2.santoandre.sp.gov.br/>>. Último acesso em: 16 de fevereiro de 2022.
10. *Site da Revista Super Interessante*, do Grupo Abril: <<https://super.abril.com.br/historia/grandes-invencoes-da-idade-media/#:~:text=N%C3%A3o%20eram%20usadas%20s%C3%B3%20para,abaixo%20do%20n%C3%ADvel%20do%20mar.>>>. Último acesso em: 04 de março de 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÜERO, Alejandro. “Ciudad y poder político en el Antiguo Regimen: la tradición castellana” [2005]. In: AGÜERO, Alejandro y ANZOÁTEGUI, Victor Tau (orgs.). *El derecho local en la monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Inst. de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 121-184, 2013.
- ABREU, Caio Fernando. “Sargento Garcia”. In: *Morango mofados* [1982]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 109-131, 2015.
- ALCÂNTARA MACHADO. *Vida e morte do bandeirante* [1929]. Ilustrações de J. Wash Rodrigues. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “História e Antropologia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, pp. 151-168, 2012.
- _____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* [2003], 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- _____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- _____. “Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo”. In: *Revista História Hoje*, vol. 1, n.º 2, pp. 21-39, dez. 2012.
- APPADURAI, Arjun. “Disjuncture and difference in the global cultural economy”. In: *Theory, Culture & Society - Sage*, London, Newbury Park and New Delhi, vol. 7, pp. 295-310, 1990.
- AUSTIN, Shawn Michael. *Colonial kinship: Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2020.

- BARR, Juliana. *Peace came in the form of a woman: Indians and Spaniards in the Texas borderlands*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- BAROSSO, Gustavo. “Segredo e revelações da história do Brasil”. In: *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 1958.
- BARTH, Frederik. “Introducción”. In: *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales* [1969]. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49, 1976.
- 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* [online], Paris, EHESS, 2001.
- BONATO, Tiago. “De uma margem à outra: rios, mapas e fronteiras na bacia platina (séculos XVI-XVII)”. In: *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.º 26, pp. 198-229, jan.-jun. 2019.
- BOXER, Charles Ralph. *Fidalgos no Extremo Oriente (1550-1770)*. Macau: Fundação Oriente/Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990.
- BLAJ, Illana. *A trama das tensões: o processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)*. São Paulo: Humanitas-FAPESP, 2002.
- BRASIL, Pedro Henrique. “Os ex-votos de Catarina Paraguaçu: a mulher tupinambá através da arte, do museu e do catolicismo”. In: *Mosaico* (CPDOC-FGV), vol. 13, n.º 20, pp. 362-382, 2021.
- BUSHNELL, Amy Turner. “Indigenous America and the limits of the Atlantic World, 1493-1825”. In: GREENE, Jack P. and MORGAN, Philip D. (ed.) *Atlantic history: a critical appraisal*. New York: Oxford University Press, pp. 191-221, 2009.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil [1990]*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620* [2000]. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.
- CASTELO BRANCO, Bruno Oliveira. *Limites fluidos: a ação política dos índios itatins nos confins do Paraguai colonial (1632-1659)*. Dissertação apresentada ao PPGH do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- CHOQUE PORRAS, Alba. “El retrato de Beatriz Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú”. In: *Revista de Historia del Arte Peruano*, Lima, año 1, n.º 1 pp. 44-59, 2014.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani* [1975]. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- COMBÈS, Isabelle. *Diccionario Étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno em el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología/Editorial Itinerarios, 2010.
- COMBÈS, Isabelle e VILLAR, Diego. “Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem”. In: *Mana*, vol. 13, n.º 1, Rio de Janeiro, pp. 41-62, 2007.
- DAHER, Andrea. “Um passado para muitos presentes”. In: Ibid. (org.). *Passado presente: usos contemporâneos do “passado colonial” brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Gramma, pp. VII-XXIII, 2017.

DAVIES, Surekha. *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*. New York: Cambridge University Press, 2016.

DEUSEN, Nancy E. van. *Global indios: the indigenous struggle for justice in Sixteenth-Century Spain*. London: Duke University Press, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. “Abertura: a História da Arte como disciplina anacrônica”. In: *Diante do tempo, História da Arte e anacronismo das imagens* [2000]. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 15-68, 2017.

EARLE, Rebecca. *The return of the native Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007.

ELLIS JÚNIOR, Alfredo. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano* [1936], 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 69-84, 1976.

ESTENSSORO, Juan Carlos. “El simio de dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”. In: *Bull. Inst. fr. études andines*, vol. 30, n.º 3, pp. 455-474, 2001.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá* [1951], 3ª ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Gabriel Pangonis e FABRINI, Verônica. “Bartira, a mãe do primeiro brasileiro: atuação e composição a partir das ciências do imaginário”. In: *Revista dos Trabalhos de Iniciação Científica da UNICAMP*, Campinas, n.º 27, out. 2019.

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

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.

_____. “As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais”. In: SANTOS, Georgina e GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do Mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, pp. 27-44, 2020.

_____. “Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata. Asunción y São Vicente en mediados del siglo XVI”. In: *Americanía* (Sevilla), pp. 39-73, jul.-dic. 2015.

_____. “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], Paris, EHES, fev. 2019.

_____. “Os índios brasileiros na formação do mundo moderno. Alianças, comércio e trocas culturais”. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles (org.). *Magalhães-Elcano 1519-1522: a primeira viagem ao redor do mundo*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, pp. 112-137, 2021.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. “Saberes em movimento. A arte de navegar e os simples das Índias nas viagens de descobrimentos”. In: *Ibid.* (org.). *Magalhães-Elcano 1519-1522: a primeira viagem ao redor do mundo*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, pp. 18-53, 2021.

GHOSH, Durba. *Sex and the family in colonial India*. New York: Cambridge University Press, 2006.

GODOY, Silvana Alves de. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)*. Tese apresentada ao PPGHIS do Departamento de História do IFCS da UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

GODOY, Silvana y GUEDES, Roberto. “Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)”. In: *Historia y Justicia*, vol. 14, pp. 1-28, mar.-jun. 2020.

_____. “Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas”. In: *Revista do Arquivo Nacional*, vol. 30, n.º 1, pp. 18-33, 2017.

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI* [2014]. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HALL, Stuart. *Representation: cultural representations and signifying practice*. London: Sage and The Open University, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. “Índios e Mamalucos”. In: *Caminhos e fronteiras* [1957], 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 17-35, 1994.

HUE, Sheila Moura. “Ingleses no Brasil: relatos de viagem 1526-1608”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 126, pp. 7-68, 2006.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a sombra da cruz e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. Niterói: EDUFF, 2015.

_____. “Mulheres indígenas e política no Brasil oitocentista: o caso de Damiana da Cunha”. In: SANTOS, Georgina e GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do Mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, pp. 99-115, 2020.

LAFUENTE MACHAÍN, Ricardo de. *El gobernador Domingo Martínez de Irala*. Buenos Aires: La Facultad, 1939.

LOCKHART, James. “La vida religiosa”. In: *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* [1992]. Traducción de Roberto Reyes Mazzone. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 291-377, 1999.

MANNARELLI, María Emma. *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVI* [1993]. Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.

MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão geographica do Brasil colonial* [1915], 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 70-171, 1935.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. “O açúcar nas ilhas portuguesas do Atlântico”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 25, n.º 41, pp. 151-175, jan.-jun. 2009.

MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580* [1942]. Tradução de Carlos Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Baía/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1943.

MARRE, Diana. *Mujeres argentinas: las chinas: representación, territorio, género y nación*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Multiculturalismos, género y diversidad cultural, 2003.

MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Dádiva” [1950]. In: *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- MEDINA, José Toribio. *El veneciano Sebastián Gaboto al servicio de España*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1908.
- MELIÀ, Bartomeu. *Una nación, dos culturas* [1988], 4ª ed. Asunción: CEPAG, 1997.
- MÉRIDA, José Luis Mora. *História Social de Paraguay, 1600-1650*. Sevilha: CSIC-EEHA, 1973.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOURA, Gentil de Assis. “O caminho do Paraguay a Santo André da Borda do Campo”. In: *RIHGSP*, vol. 13, pp. 167-180, 1908.
- NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900* [1991]. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOELLI, Francisco Silva e SALLUM, Marianne. “A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil”. In: *Mana*, vol. 25, n.º 3, pp. 701-742, 2019.
- NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel; LAGO, Mara Coelho de Souza. “Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanía narrativa indígena”. In: *Teoria e Cultura* (UFJF), vol. 16, n.º 3, pp. 76-88, 2021.
- OLIVEIRA-FILHO, João Pacheco de. “As mortes do indígena no Império do Brasil: O Indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos”. In: *O nascimento do Brasil e outros Ensaio: ‘pacificação’, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 75-116, 2016.
- OLIVEIRA, Mayara Manhães de. “Representação sobre os índios no Museu Histórico Nacional: apontamentos sobre aquisições e exposições”. In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 44, pp. 179-198, 2012.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 115-132, 1992.
- PIEPER, Renate; JEFFERIES, Claudia de Lozanne; and DENZEL, Markus (eds.). *Mining, money and markets in the Early Modern Atlantic: digital approaches and new perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 3-15.
- PIKE, Fredrik B. “The municipality and the system of checks and balances in Spanish American colonial administration”. In: *The Americas*, vol. 15, n.º 2, pp. 139-158, 1958.
- POLIDORI, Eduardo. “Fundação de São Vicente, de Benedito Calixto: da encomenda à exibição no Museu Paulista (1898-1939)”. In: *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, vol. 27, pp. 1-32, 2019.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.
- POTTHAST, Barbara. “Los mancebos de la tierra: la élite mestiza de Asunción durante la época colonial”. In: SCHRÖTER, Bernd y BÜSCHGES, Christian (eds.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 235-250, 1999.

- RAMINELLI, Ronald José. “Mulheres canibais”. In: *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., pp. 84-108, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. “Criatório de gente”. In: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, pp. 81-105, 1995.
- SERVICE, Elman Roger. *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1954.
- SCHWALLER, Robert C. *Géneros de gente in early colonial Mexico: defining racial difference*. Norman: Oklahoma University Press, 2016.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZ, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”. In: GRUZINSKI, Serge et WACHTEL, Nathan. *Le Nouveau Monde Mondes Nouveaux: l’expérience américaine* [1992]. Paris: EHESS/CNRS, pp. 7-27, 1996.
- _____. “Uma geração exaurida: agricultura comercial e mão-de-obra indígena.” In: *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 40-56, 1988.
- SEABRA, Leonor Diaz de e MANSO, Maria de Deus Beites. “Escravidão, concubinação e casamento em Macau: séculos XVI-XVIII”. In: *Afro-Ásia*, n.º 49, pp. 105-133, 2014.
- SLEEPER-SMITH, Susan. *Indigenous prosperity and American conquest: Indian Women of the Ohio River Valley (1690-1792)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- SOIHET, Rachel. “História das mulheres”. In: VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro (orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia* [1997]. Rio de Janeiro: Elsevier, pp. 263-283, 2011.
- SPALDING, Karen. “¿Quiénes son los indios?”. In: *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 147-193, 1974.
- TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. *História geral das bandeiras paulistas: escrita à vista de avultada documentação inédita dos arquivos brasileiros, espanhóis e portugueses*. São Paulo: Tipografia Ideal Heitor L. Canton, 1924.
- TUER, Dorothy Jane. *Tigers and crosses: the transcultural dynamics of Spanish-Guaraní relations in the Río de la Plata 1516-1580*. PH. D. thesis submitted in the Department of History of University of Toronto, 2011.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VILARDAGA, José Carlos. “Frontier, backlands, and indigenous presence in colonial São Paulo”. In: *Oxford Research Encyclopedias*, pp. 1-27, 2021.
- _____. “Na bagagem dos *peruleros*: mercadoria de *contrabando* e o caminho proibido de São Paulo ao Paraguai na primeira metade do século XVII”. In: *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 25, n.º 1, São Paulo, pp. 127-147, jan.-abr. 2017.

_____. *São Paulo no império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640)*. São Paulo: FAPESP/Intermeios, 2014.

WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Jubileu nacional: a comemoração do quadricentenário do Descobrimento do Brasil e a refundação da identidade nacional (1900)*. Dissertação apresentada ao PPGHIS do Departamento de História do IFCS da UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.

WHITEHEAD, Neil L. “The snake warriors – sons of the tiger’s teeth: a descriptive analysis of Carib warfare, ca. 1500-1820”. In: HAAS, Jonathan (ed.) *The Anthropology of War*. New York: Cambridge University Press, 146-170, 1990.

WHITEHEAD, Neil L. and HARBSMEIER, Michael. *Hans Staden’s True History: an account of cannibal captivity in Brazil*. Durham & London: Duke University Press, 2008.

XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; e STUMPF, Roberta. “Pensar as Monarquias Ibéricas de forma comparada”. In: XAVIER, PALOMO e STUMPF (orgs.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 17-47, 2018.

ZAMORA REIMUNDI, Romina Noemí. *Casa poblada y buen gobierno: la ciudad de San Miguel de Tucumán en el largo siglo XVIII*. Tesis apresentada en el Programa de doctorado Historia de la America Latina Mundos Indígenas en la Universidad Pablo d’Olavide, Sevilla, 2004.

ZAMORANO, Rafael. “A autoridade do especialista e do nome próprio na fundação do passado colonial do Museu Histórico Nacional”. In: DAHER, Andrea (org.). *Passado presente: usos contemporâneos do “passado colonial” brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Gramma, pp. 129-158, 2017.