

Mulheres indígenas, conquista espiritual e patriarcalismo colonial

Mujeres indígenas, conquista espiritual y patriarcalismo colonial

Vânia Maria Losada Moreira¹

Resumo:

Este artigo analisa o papel das mulheres indígenas, em especial as Tupinambá, e da instituição do casamento na desestruturação das sociedades nativas e na formação da sociedade colonial. A investigação problematiza, por um lado, a organização social indígena, onde prevaleciam relações de gênero relativamente simétricas e um patriarcalismo considerado de "baixa intensidade". Por outro lado, examina a atuação da Igreja, sobretudo dos jesuítas, em reconfigurar os matrimônios nativos para instituir novas relações de gênero. Essa intervenção missionária visava submeter as mulheres indígenas aos padrões de comportamento do patriarcado ocidental. A fundamentação do estudo baseia-se em uma revisão historiográfica sobre o lugar social da mulher indígena no período colonial e no exame de fontes primárias impressas de autoria jesuítica.

Palavras-Chaves: Indígenas; mulheres; casamento; gênero; poder político

Resumen:

Este artículo analiza el papel de las mujeres indígenas, en especial las Tupinambá, y de la institución del matrimonio en la desestructuración de las sociedades nativas y en la formación de la sociedad colonial. La investigación problematiza, por un lado, la organización social indígena, donde prevalecían relaciones de género relativamente simétricas y un patriarcado considerado de "baja intensidad". Por otro lado, examina la actuación de la Iglesia, sobre todo de los jesuitas, para reconfigurar los matrimonios nativos con el fin de instaurar nuevas relaciones de género. Esta intervención misionera buscaba someter a las mujeres indígenas a los patrones de comportamiento del patriarcado occidental. El estudio se fundamenta en una revisión historiográfica sobre el lugar social de la mujer indígena en el período colonial y en el examen de fuentes primarias impresas de autoría jesuita.

Palabras Clave: Mujeres; indígenas; matrimonio; género; poder político

Indigenous women, spiritual conquest, and colonial patriarchy

¹ Professora Titular da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Professora Visitante da Universidade de Brasília; e Bolsista Produtividade do CNPq. E-mail: vania.vlosada@gmail.com

Abstract

This article analyzes the role of indigenous women, especially the Tupinambá, and the institution of marriage in the disintegration of native societies and the formation of colonial society. The investigation problematizes, on the one hand, the indigenous social organization, which was characterized by relatively symmetrical gender relations and a form of patriarchy considered to be of "low intensity." On the other hand, it examines the role of the Church, particularly the Jesuits, in reconfiguring native marriages to establish new gender relations. This missionary intervention aimed to subjugate indigenous women to the behavioral standards of Western patriarchy. The study is based on a historiographical review of the social place of indigenous women in the colonial period and on the analysis of printed primary sources from Jesuit authors.

Keywords: Indigenous people; women; marriage; gender; political power

Em artigo conhecido e bastante debatido, Joan Scott (1995: p. 72) argumentou que a categoria gênero representava um instrumento importante para problematizar e compreender os processos de manutenção e transformação da ordem social e surpreendia-se ao verificar que, até praticamente a década de 1970, a questão continuava periférica e mesmo irrelevante dentro da historiografia. A percepção dominante era de que política, poder, diplomacia e guerra não tinham conexões significativas com as questões de gênero, *i.e.*, com aquelas áreas de investigação que se ocupam das relações entre os sexos, como a história das mulheres, das crianças e da família (Scott, 1995, p. 76).

No Brasil, a situação não era muito diferente. Rachel Soihet e Joana Pedro (2007) demonstraram que o desenvolvimento da história das mulheres ocorria de forma simultânea ao interesse internacional pelo assunto, enquanto a categoria "gênero" teve um ingresso mais tardio na produção historiográfica brasileira. Era, como sublinharam as autoras, uma novidade em 1989. A mesma apreciação foi reiterada por Margareth Rago (1998), que informou ter tomado conhecimento dos *gender studies* em um congresso em Nova York, em 1990: “Construção social e cultural das diferenças sexuais, assim se definiu o ‘gênero’, categoria que trazia muito desconforto para todas nós pelo desconhecimento que a cercava” (1998, p. 89).

Em relação à história dos povos indígenas em contextos coloniais, María Teresa Díez Martín (2004) frisou o “atraso” na abordagem das fontes históricas a partir das questões de gênero e das mulheres. Contudo, ao analisar a produção do campo que abraçou essas novas abordagens e perspectivas, principalmente as investigações situadas espacialmente na Nova Espanha e Peru, o quadro apresentado pela autora é o de uma historiografia que acompanhou o interesse internacional pelo assunto. A historiografia sobre a história indígena conseguiu, por isso mesmo, complexificar a interpretação dos processos históricos, abordando temas

como dominação, resistência, integração e transgressões de normas e comportamentos por meio das perspectivas das mulheres.

Ponto comum nos estudos analisados por Díez Martin é o interesse em investigar os efeitos da conquista sobre as ordens de gênero das diferentes e variadas sociedades indígenas e, inversamente, os impactos das organizações de gênero nativas na construção das sociedades coloniais. No primeiro caso, trata-se de compreender as transformações operadas pela colonização nos mundos indígenas. No segundo, como as sociedades nativas condicionaram a conformação dos mundos coloniais. Nesse debate, as abordagens historiográficas não são, todavia, unívocas: algumas defendem a existência de um patriarcado pré-hispânico, enquanto outras percebem as sociedades nativas em termos de ordenações sociais de gênero mais igualitárias (Martin, 2004, p. 224), resultando em situações de maior ou menor subordinação das mulheres durante o processo de colonização. Essa discussão continua aberta e também mobiliza a reflexão sobre a história e as sociedades indígenas situadas no Brasil (Segato, 2012; Fernandes, 2016; Tupinambá; Pankararú, 2015).

Na historiografia sobre o Brasil colonial, tem crescido o interesse pelas mulheres indígenas, e autores como Florestan Fernandes (1966; 2006), João Azevedo Fernandes (2016), Ronaldo Vainfas (1992; 1995; 2008) e Ronald Raminelli (2008) são referências importantes e precursoras para o debate da questão. Recentemente, estudos de Graciela Chamorro (2008a; 2008b) sobre povos localizados no Paraguai e no Brasil têm-se destacado por seu profundo conhecimento do campo normativo e cosmológico indígena, permitindo uma compreensão mais complexa da história das mulheres guaranis e seu protagonismo em contextos indígenas e coloniais. Outros estudos têm problematizado as funções e lugares ocupados pelas mulheres indígenas nos contextos socioculturais da colônia (Monserrat, Barros e Mota, 2006, Garcia, 2015; Moreira, 2018), com uma certa preferência pela história das representações coloniais sobre as mulheres nativas (Raminelli, 2008; Borba, 2018; Farias, Almeida e Medeiros, 2019; Garcia, 2019).

Alinhando-se à perspectiva sobre a importância de abordar a história a partir de intersecções significativas, como entre gênero e raça (Segato, 2012; Davis, 2016), o objetivo deste artigo é analisar a importância das mulheres indígenas e da instituição do casamento nos processos de desorganização das sociedades nativas e de conformação das sociedades coloniais. Para alcançar esse objetivo, na primeira parte do artigo, serão discutidos o lugar e o poder das mulheres e do casamento na sociedade tupinambá, destacando a prevalência de relações de gênero relativamente simétricas no interior da sociedade indígena, característica de um patriarcalismo indígena de “baixa intensidade”, ou seja, bem menos intenso quando

comparado ao modelo europeu implantado com o processo de conquista e colonização (Segato, 2012). Na segunda e terceira partes, será explorado o papel da Igreja, especialmente da ordem jesuítica, na reconfiguração dos matrimônios indígenas e no estabelecimento de novas relações de gênero, que tenderam a demonizar as mulheres e a submetê-las às expectativas de comportamento características da ordem patriarcal do Ocidente colonizador, em que a participação política das mulheres era sistematicamente desautorizada e dificultada.

Ao longo deste trabalho, serão também destacadas as perspectivas indígenas sobre os temas abordados, de modo a situar homens e mulheres indígenas como sujeitos e protagonistas históricos. Ser sujeito e protagonista não significa, contudo, ocupar necessariamente o lugar de “vencedor” ou figurar no polo dominante da história. Ao contrário, esses povos foram progressivamente conquistados e submetidos à ordem colonial, sem, entretanto, deixarem de se compreender como sujeitos e protagonistas de suas trajetórias, mesmo nos momentos mais difíceis e sombrios de suas experiências individuais e coletivas. Acrescente-se que a cosmovisão compartilhada por diversos povos indígenas das Américas propõe uma compreensão distinta da agência nos processos históricos e sociais. Como explica Eduardo Viveiros de Castro, ao analisar o perspectivismo ameríndio: “É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (2002, p. 372).

Essa faculdade também se estende aos mundos natural e sobrenatural – animais, espíritos e outros seres – situando-os igualmente como agentes e sujeitos na cosmovisão ameríndia (Castro, 2002). As narrativas de Glicéria Tupinambá (ou Glicéria de Jesus da Silva) sobre o processo de confecção do Manto Tupinambá — trabalho que desenvolveu no contexto de um projeto mais amplo de revitalização cultural e luta territorial de seu povo — ilustram com particular clareza essa compreensão indígena de agência, ainda viva entre diferentes povos, inclusive os Tupinambá contemporâneos. Segundo a autora, o manto “falava” com ela e possuía seu próprio ponto de vista sobre fatos e acontecimentos. Nas palavras de Glicéria: “... há a agência do manto e a orientação dos Encantados que prevalecem a todas as decisões humanas, daí a necessidade de desenvolver e respeitar essa sabedoria de escuta” (Silva, 2024, p. 309).

Os povos indígenas também foram, ao longo do processo histórico, transformando suas estruturas sociais, econômicas e culturais sem deixarem de ser indígena. Porque, como esclarece Segato, um povo indígena é um sujeito coletivo, e “esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de disenso interno e conflituosidade” (Segato, 2021, p.112).

Mulheres, gerontocracia e patriarcalismo de baixa intensidade

Os Tupinambá são, entre os diversos povos indígenas do período colonial, o mais bem estudado e conhecido. Sobre eles, tem sido registrado que não possuíam “regras positivas de casamento” (Cunha, 2009, p. 82), mas isso não quer dizer que não tinham um sistema de casamento “verdadeiro”, como alguns colonos e missionários acreditavam (Moreira, 2018). Bem ao contrário, as bases mais sólidas das diferentes comunidades tupis da costa fundavam-se sobre o tripé guerra, antropofagia e casamento (Fernandes, 1963; Fernandes, 2016). A importância do casamento na sociedade tupinambá foi claramente discutida e delineada por João Azevedo Fernandes (2016, p. 35):

Ali onde não existem distinções de casta ou classe e onde o trabalho é organizado em função de linhas de sexo e idade, com predominância clara do trabalho feminino, é o casamento que regulará privilégios e hierarquias, desigualdades inerentes a qualquer organização social humana.

O parentesco se estabelecia por meio da linhagem paterna, e era tabu o casamento consanguíneo. A regra matrimonial mais praticada era a de tipo avuncular, que dava ao tio materno a preferência de casamento com as jovens sobrinhas, pois elas não eram consideradas parentes consanguíneas. Esta regra matrimonial era secundada pelo casamento entre primos cruzados. A fixação da residência dependia do status dos cônjuges e da posição do noivo em relação à família da mulher, mas o mais frequente era a moça ir morar na casa dos pais do marido (Fernandes, 1963, p. 251).

Entre os Tupinambá, casamento e poder caminhavam juntos. Criava, nas palavras de Florestan Fernandes (1963, p. 217), uma “gerontocracia”, em que o poder dos mais velhos, homens e mulheres, prevalecia sobre os jovens e onde os homens assumiam o papel de liderança em suas respectivas famílias e aldeias. Os morobixabas, por exemplo, eram respeitados e aceitos como chefe em assuntos temporais pela sua valentia na guerra, pelos prisioneiros capturados em campo de batalha e pelo maior número de mulheres que possuíam (Fernandes, 1963, p. 323). Mais ainda, a própria noção de chefia se confundia com a posição de sogro na sociedade tupinambá. Nessa posição, o homem funcionava como “doador de mulheres” e se tornava socialmente importante se conseguisse manter em suas malocas seus filhos homens, por meio do casamento virilocal, e se conseguisse captar genros, graças à uxorilocalidade preferencial (Fernandes, 2016. P. 35-6).

Ter muitas esposas e filhas possibilitava o acesso a muitos genros e, desse modo, os grandes chefes e pajés prosperavam na guerra com os homens e na economia com o trabalho

das mulheres. Os compromissos do noivo com a família da noiva foram rapidamente percebidos pelos missionários: “A suas filhas nenhuma causa dão em casamento, antes os genros ficam obrigados a servir a seus sogros. [...] São castas as mulheres a seus maridos” (Nóbrega, 1988, p. 100). Nas fontes coloniais e também nos estudos históricos e antropológicos, a importância das mulheres e de seu protagonismo social e político tem ficado obscurecido em razão do olhar “androcêntrico”, presente tanto na documentação produzida por cronistas, missionários e autoridades coloniais constituídas, quanto nas interpretações de pesquisadores do tempo presente, que pouca atenção e crédito tem dado às mulheres na conformação da sociedade tupinambá (Vitar, 2004; Fernandes, 2016). Para João Fernandes, o modo como a poliginia e os rituais antropofágicos têm sido analisados são bons indicadores das distorções produzidas pelo olhar androcêntrico nas ciências humanas e sociais:

O problema da poliginia é exemplar disso: instituição central para os Tupinambá – e no contexto interétnico colonial – e abominada pelos jesuítas; encarada por nossa sensibilidade ocidental como algo que desvaloriza a figura feminina e que serve inclusive como índice de domínio masculino, a poliginia pode ser revista à luz de trabalhos mais recentes que mostram o interesse demonstrado pelas esposas mais velhas no aumento do número de esposas de seus maridos, mulheres mais jovens sobre as quais exercerão autoridade e controle (2016, p. 47).

Em outras palavras, há uma história da poliginia a ser escrita e pensada a partir do ponto de vista das mulheres e, dessa perspectiva, esse modelo de organização familiar tupinambá também reforçava o poder das mulheres mais velhas, que passavam a liderar o coletivo de esposas e filhas do grupo familiar e sua força de trabalho na agricultura, manufatura e trabalho doméstico. Mas, de acordo com João Fernandes (2016), é nas festas e rituais antropofágicos que o poder das mulheres pode ser mais bem apreciado e entendido, embora ainda bastante obscurecido na bibliografia crítica.

Os principais investigadores sobre a sociedade tupinambá são uníssonos em apontar a importância dos rituais antropofágicos para a organização social desse povo. Francisco Adolfo de Varnhagen, por exemplo, entendia que a única “crença forte e radicada” entre os Tupinambá era a “vingança”, “sua verdadeira fé” (1854, p. 121). Complexificando a questão, Florestan Fernandes (2006, p. 27) sublinhou que a guerra tupinambá deve ser interpretada de forma ampla, considerando desde os ritos preparatórios, passando pelas expedições e choques armados, até o retorno dos guerreiros à aldeia, quando os prisioneiros eram tratados e utilizados para fins rituais em grandes festas. Para ele, a guerra, ao cumprir sua função manifesta (a vingança), realizava também uma função latente, isto é, a instauração da

identidade coletiva do grupo. Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 92), por sua vez, assinala que a memória e a identidade coletiva construídas por meio da guerra e da antropofagia não estavam associadas ao culto dos antepassados, tal como sugeriu Florestan Fernandes. Para ela, nos rituais antropofágicos, era a própria “memória da vingança” e a alteridade em relação ao inimigo devorado que eram transmitidos de uma geração a outra, criando uma conexão temporal entre presente-passado-futuro.

Há um eixo comum entre as interpretações acima destacadas: o reconhecimento da centralidade do homem, do guerreiro, nessa instituição da sociedade nativa representada pelo trinômio guerra, vingança e antropofagia. A interpretação de João Fernandes (2016) faz uma inflexão importante nas interpretações clássicas, demonstrando que, ao chegarem à aldeia, os prisioneiros passavam para a alcada das mulheres. Além disso, eram elas as principais responsáveis pela preparação da festa antropofágica, que era complexa e importante para a coletividade e que demandava muito trabalho e planejamento. O ponto culminante da vingança era a preparação do prisioneiro para consumo coletivo e isso, como observou o autor, pode ser lido como um momento culinário, sob o domínio feminino. João Fernandes sugere que a sociedade tupinambá, embora androcêntrica, apresentava um patriarcado próprio, de “baixa intensidade”, para usarmos um conceito desenvolvido por Rita Segato (2012), com uma distribuição de poderes e honras sociais comparativamente mais equitativa entre os coletivos de homens e de mulheres, especialmente quando comparada à sociedade colonizadora.

Conquista espiritual, misoginia e combate ao poder das “velhas”

As intervenções coloniais na estrutura familiar dos povos nativos foram operacionalizadas especialmente a partir do trabalho missionário da Igreja e impactaram profundamente as organizações sociais e políticas nativas, sendo cruciais para a formação e o desenvolvimento do mundo colonial. A primeira grande intervenção veio com os jesuítas e sua política de extinguir o modelo indígena de matrimônio e organização sociocultural, com o fito de implantar o casamento tridentino no Novo Mundo e avançar na evangelização.

O Concílio de Trento (1545-1563) é considerado como um dos mais importantes da Igreja Católica, pois marcou o início da Contrarreforma. Nele, os princípios da monogamia e da indissolubilidade matrimonial foram reforçados, e os jesuítas foram alçados à condição de missionários que deveriam levar a Contrarreforma pelo mundo (Vainfas, 1989; Vainfas 1992). Foi nessas condições que os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil, em 1549, junto

com o primeiro governador geral Tomé de Souza, com a missão precípua de evangelizar os “gentios” dentro das normas do catolicismo.

A imposição do modelo matrimonial tridentino era questão central para os missionários (Castelnau-L'Estoile, 2009; Castelnau-L'Estoile, 2016; Moreira, 2018). Disso dependia o sucesso da evangelização, que era medida pela quantidade de indígenas convertidos e batizados, e não se podiam batizar homens e mulheres adultos bígamos ou polígamos. Assim, desde o desembarque, os jesuítas dedicaram boa parte de seus esforços no combate à poligamia, realizando casamentos ao modo cristão na expectativa de que seriam duráveis, inquebrantáveis e únicos. Muito cedo, todavia, perceberam que a tarefa era difícil.

Os grandes chefes com quem os missionários tinham que negociar possuíam muitas mulheres, inclusive os chefes portugueses. Exemplo disso foi Diogo Álvares, também conhecido como Caramuru, que viveu entre os Tupinambá, teve muitas mulheres e tornou-se o cabeça de extensa linhagem na Bahia (Metcalf, 2005, p. 106-7). Por mais que os missionários enxergassem a poliginia como “luxúria”, “concupiscência”, “desregramento moral” etc., ter muitas esposas e filhas era, como anteriormente mencionado, uma das condições necessárias para alcançar poder político e econômico e, naquele momento, isso era válido para indígenas e não indígenas. Sem compreender plenamente a importância econômica, política e militar da poliginia, não passou despercebido pelos missionários, no entanto, o quanto os indígenas valorizavam a capacidade de enlaçar-se com muitas esposas. Escrevendo sobre os Tupinambá ao seu mestre em Coimbra, em 1549, padre Manoel da Nóbrega afirmou: “... nestas duas cousas, isto é, terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade” (Nóbrega, 1988, p. 90).

A Coroa, por sua vez, depositava muitas expectativas no poder da evangelização como instrumento de conquista no Novo Mundo, considerando os indígenas cristãos como seus aliados e, progressivamente, como seus súditos e vassalos. No contexto inicial da conquista espiritual e temporal do Novo Mundo, o batismo e o casamento tridentino de grandes chefes, que tinham muitas mulheres, mas escolhiam uma para casar ao modo cristão, podem ser lidos muito mais como pactos políticos de amizade, de guerra e de colaboração do que propriamente como sinais de conversão. O caso do batismo e casamento do grande chefe temiminó Maracaiá-Guaçu, o Gato Grande (ou Gato Bravo), é um bom exemplo dessa possibilidade interpretativa.

Durante a celebração, Maracaiá-Guaçu e sua mulher foram batizados e casados. O donatário da capitania do Espírito Santo, Vasco Fernandes Coutinho, como sinal de apreço e respeito, deu ao chefe o seu próprio nome, à esposa do chefe o nome de sua mãe e aos filhos do casal os nomes de seus filhos. Desde então, Maracaiá-Guaçu, o Gato Grande, ficou também conhecido como Vasco Fernandes, o Gato (Moreira, 2018). A simetria de nomes entre as famílias dos chefes português e indígenas é a expressão mais visível, no corpo documental, de um acordo político que se firmava na expectativa indígena de simetria de poderes políticos na aliança estabelecida. Não é por acaso, portanto, que muitos chefes indígenas do período colonial aparecem na documentação com nomes idênticos aos dos portugueses mais importantes (principais) da terra.

O nome cristão dado à esposa do Gato foi Branca, e as fontes não são claras como ela foi escolhida, dentre as demais, para transformar-se na “verdadeira” esposa ou mulher do principal. Sabe-se, contudo, a partir dos registros deixados por Anchieta, que os missionários inacianos, depois de muitas tentativas e esforços para encontrar a regra ou os costumes que estabeleciam a “esposa verdadeira” (*uxor vera*), dentre os muitos casamentos e/ou uniões “naturais” dos indígenas, terminaram por desistir da tarefa (Anchieta, 1846; Moreira, 2018). Livres do imaginado dever de encontrar a *uxor vera* e de consolidá-la e legitimá-la segundo os rituais tridentinos, passaram a casar os homens com as noivas que melhor lhes convinham. No caso de Branca, sabe-se também que ela era uma mulher muito influente e poderosa em sua comunidade e disso dá testemunho uma carta do irmão Antonio de Sá, escrita em 1559: “Dona Branca, mulher do Principal, é muito a minha devota, e eu trabalho para estar bem com ella, porque tendo-a de minha parte, tenho toda a aldeia e não se faz nada sinão o que ela quer” (Navarro, 1988, p. 246).

A passagem citada acima é importante, porque diz muito da sociedade tupinambá e sobre os novos conflitos de gênero e de poder instaurados pelo colonialismo, especialmente o missionário. Os Tupinambá se organizavam em redes “multicomunitárias” de aldeias, constituídas nos processos de aliança e de guerra, que se modificavam no calor dos acontecimentos (Fausto, 1992). As aldeias possuíam entre quatro e oito malocas, distribuídas em torno de um pátio central, reunindo entre 500 e 3 mil indivíduos, que se opunham a outras aldeias e redes consideradas inimigas (Fausto, 1992, p. 384). Em média, a cada quatro ou cinco anos, eles se mudavam de suas aldeias para outra geograficamente próxima, a fim de renovarem suas casas e obterem solo descansado para a agricultura (Metraux, 1946, p. 105). Cada maloca tinha um chefe, e todos os indígenas estavam subordinados ao chefe da aldeia.

Algumas aldeias possuíam mais de um chefe, e alguns chefes se tornavam muito poderosos, exercendo influência sobre várias aldeias.

O lugar onde o poder e o exercício das funções sociais precipuamente masculinas se realizavam era externo à aldeia: nas guerras, na captura de prisioneiros, na diplomacia, na caça e na pesca. As mulheres, por sua vez, dominavam o espaço doméstico da aldeia: plantavam e colhiam, cuidavam da alimentação familiar, realizavam atividades artesanais em olaria e cestaria, cuidavam da prole, preparavam cauim, organizavam e preparavam as festas e desempenhavam outras variadas atividades domésticas (Fernandes, 2016). Se tomarmos como referência uma parte importante dos diferentes povos indígenas da América, as diferenças de gênero entre homens e mulheres existiam, determinavam as funções e hierarquias sociais e criavam um patriarcalismo de baixa intensidade, porque permitia frequentemente o trânsito entre os gêneros e a circulação de poder (Segato, 2012, p. 117).

Vários povos possuíam, por exemplo, linguagem para contemplar as práticas transgenéricas existentes em suas sociedades, aceitando casamentos entre pessoas que, do ponto de vista colonial, eram entendidas como sendo do mesmo sexo (Segato, 2012). Outro exemplo importante é a palavra “agoaçá” (ou agoaçá), que, sem conotação de pecado e/ou má conduta, significava, em tupi, o homem ou a mulher que se tinha por amigo/amiga e amante ocasional (Anchieta, 1988, p. 457). Entre os Tupinambá, Anchieta ainda reconhecia que se “a mulher acerta ser varonil ou virago, também ela deixa o marido, e toma outro, como me contaram que fez a principal mulher de Cunhâbêba, que era o principal mais estimado dos Tamoio [...]; e outras fazem o mesmo sem sentimento dos maridos” (1988, p. 457). As relações de gênero no campo do poder político, que, nas sociedades indígenas se estruturam em coletivos de homens e mulheres e geralmente se manifestam em áreas diferentes da vida coletiva, também permitiam várias transitividades (Segato, 2012). Entre os Tupinambá e outros povos, não era incomum, por isso mesmo, encontrar-se mulheres cacicas e xamãs, com grande respeitabilidade em suas comunidades.

A decisão da Coroa de colonizar o Brasil e de controlar e evangelizar os índios em reduções (aldeamentos/missões coloniais) significou o que João Pacheco (1998) qualificou de primeiro processo de territorialização. Nesses espaços, crescentemente controlados pela ação e pelos interesses colonialistas, mulheres e jesuítas ficaram frente a frente na disputa pelo controle do dia a dia das aldeias. As disputas de poder entre eles são particularmente evidentes na sistemática difamação jesuítica contra as mulheres em geral, resumida em imagens de lascívia e desregramento moral. Mas eram as “velhas”, isto é, as mulheres maduras e líderes de suas comunidades que se tornaram um dos alvos centrais da crítica

inaciana. As velhas foram frequentemente chamadas de asquerosas, diabólicas e maldosas na прédica missionária e em outros relatos coloniais porque, efetivamente, tinham poder e incomodavam. Um bom exemplo é o teatro do padre José de Anchieta, escrito e encenado nas aldeias com o fim pedagógico de disciplinar e evangelizar os indígenas.

O auto *Na aldeia de Guaraparim*, escrito inteiramente em língua brasílica (Tupi antigo), foi, ao que tudo indica, primeiramente apresentado em 1585, na aldeia de mesmo nome situada no Espírito Santo, tal como sugeriu Eduardo Almeida Navarro, o tradutor e organizador da obra teatral de Anchieta (Anchieta, 2006, p. xvi). A peça faz críticas claras e contundentes aos “maus costumes” dos indígenas: poligamia, cauinagem, fumo, antropofagia, danças, sexo fora do casamento, etc. Entre os personagens principais, estão os demônios com nomes indígenas, que, ao conversarem entre si, lastimam o combate que os padres faziam contra suas leis “malignas”. Há, no primeiro ato, um elucidativo diálogo sobre as velhas entre o Diabo 1 e o Diabo 2, que começa como se segue (Anchieta, 2006, p. 150-1):

Diabo 1: -- Eia, tu, Tatapitera:
Quem trataremos hoje?
Diabo 2: --Apanharemos algumas velhas;
elas são todas pecadoras, elas são raivas [...]
Não cessam suas palavras duras,
Sempre injuriando as pessoas.
Elas têm palavras muito más,
mentiras essas levantam,
ficando a prejudicar as pessoas.

Não abrandam sua raiva,
não perdoam, não são afáveis;
sempre repreendem as pessoas,
ficam evocando a morte.
Suas palavras ruins não acabam.

Invocam as mulheres o pajé Caruara
Não acabam os desejos sensuais,
a lascívia, as maledicências,
a roubalheira e as mentira.
São muitas, com efeito, as que me amam nesta minha terra

Em vão, o padre
quer converte-las a Deus.
Que nada! Embora eles o tentem,
a mim, no entanto, é que obedecem muito
levando-me em seus corações.

As velhas, juntamente com os “feiticeiros” (xamãs, pajés), são os maiores inimigos dos jesuítas, segundo a acurada crítica histórica que se tem feito acerca de seus sermões, cartas e outras narrativas. A historiografia explica a indisposição contra os xamãs sublinhando

que eles concorriam com os missionários em campos fundamentais, como o sagrado e a cura, e, por isso mesmo, eram constantemente vilipendiados pelos missionários. Quanto às velhas, alude-se frequentemente ao patriarcalismo e à misoginia missionária. É preciso lançar um olhar mais acurado sobre a questão das velhas, em termos de história social e política. Para os padres, depravadas, sensualizadas, pecaminosas, libertinas, etc. eram traços comuns a quase todas as mulheres nativas, jovens ou velhas. Porém, as velhas eram realmente aquelas que aparecem como obstáculo à ação missionária, e não apenas como um desafio pecaminoso a ser transformado. Durante uma epidemia que estava exterminando muitos indígenas ainda no primeiro século da conquista do Espírito Santo, uma carta jesuítica de autor desconhecido advertia: “Na aldeia com as velhas não há cousa que as move de nossa parte para quererem receber o bautismo, porque têm por mui certo que lhe deitam a morte com o bautismo.” (Navarro, 1988, p. 235). A sistemática detração contra as velhas, parece-me, fica melhor esclarecida se considerarmos, para além da misoginia patriarcal e jesuítica, o lugar político que elas ocupavam no mundo das aldeias e o obstáculo que isso poderia representar para o poder dos jesuítas dentro das mesmas aldeias.

Em outras palavras, a gerontocracia tupinambá era também feminina. As mulheres maduras detinham poder político e espiritual e, em razão disso, tornaram-se um dos alvos mais combatidos pelos padres. Tinham voz, autoridade e influência sobre suas comunidades, muitas vezes questionando e pregando contra a conversão proposta pelos missionários, e, naturalmente, desafiando a ordem patriarcal de organização social e de família prevalecente no Ocidente. Beatriz Vitar (2006, p. 44) explora muito bem a dicotomia entre o modelo patriarcal jesuítico, que buscava bloquear o poder e o protagonismo das mulheres nos aldeamentos (reduções), e a vida comunitária nativa, onde as mulheres mais velhas tinham grande influência sobre as jovens no exercício de sua sexualidade, casamento (escolha do noivo) e procriação (nascimento, aborto, infanticídio). Do ponto de vista dos padres, elas não tinham a “virtude do silêncio”, predicavam contra o batismo e influíam na vida familiar e política da comunidade, resistindo em suas práticas cotidianas e costumeiras ao modelo patriarcal de controle masculino sobre as mulheres defendido pelos jesuítas (Vitar, 2004, p. 52). As velhas, enfim, causavam grande receio entre os padres (Vitar, 2004, p. 48).

Os processos de generificação nos padrões ocidentais também recaíram sobre os homens indígenas, resultando em novas relações sociais igualmente muito opressoras. O colonialismo foi particularmente corrosivo e deletério em relação aos ideais de masculinidade indígena, que, nas sociedades pré-intrusão, fazia-se enfrentando a morte nas guerras, nas caçadas e em outras provações (Segato, 2012, p. 117). No mundo Tupinambá, por exemplo,

os homens só tinham acesso às mulheres em idade reprodutiva e ao casamento que gerasse prole, se provassem ser guerreiros valentes e valorosos, matando inimigos no campo de batalha ou no terreiro das aldeias, nas festas antropofágicas, o que geralmente acontecia por volta dos 25 anos (Cunha, 2009). O desenvolvimento do colonialismo transformou práticas e valores do universo masculino indígena, insidiosamente emasculando-os nas relações interétnicas ocorridas no ambiente extracomunitário, no trato com administradores e colonizadores brancos. Desse modo, progressivamente os homens perderam os espaços de poder e de atuação que tinham fora da aldeia e, empurrados para uma vida cada vez mais reduzida nas aldeias, tenderam a disputar os espaços de poder que antes pertenciam às mulheres, criando tensões e conflitos de gênero antes incomuns em suas sociedades (Segato, 2012, p. 118).

Casamento, colonização e sujeição político-social

A compreensão nativa de que muitos malefícios estavam intimamente relacionados com os padres e suas práticas e novas exigências aparece nas linhas e entrelinhas da narrativa dos inacianos e de outros agentes coloniais. Foi mencionada, anteriormente, a associação que as mulheres fizeram entre batismo e morte. Na passagem que citaremos em seguida, extraída de uma narrativa de Manoel da Nóbrega (1998, p. 104), de 1550, a correlação é entre batismo e escravidão:

... alguns povos de mais longe têm em muito ódio os Christãos e um escravo que em outro tempo fora christão tem sublevado a maior parte deles, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou fazê-los escravos, e que nós os queremos enganar, e a todos queremos vêr mortos, e que batizar é fazer-se uma pessoa escravo dos Christãos e outras coisas similhante.

Batizar, casar, escravizar, submeter, avassalar não estavam, de fato, dissociados. Na narrativa de Claude d'Abbeville (1874), por exemplo, a associação entre casamento e escravidão aparece de forma muito direta. O estudo de Castelnau-L'Estoile (2013, p. 72) demonstrou como os próprios indígenas estabeleceram essa correlação, ao analisar as vozes e discursos indígenas que aparecem na narrativa de Claude d'Abbeville, que viveu seis meses entre os indígenas do Maranhão, em 1612. O chefe potiguar Momboré Ouassou (ou Momboré Uaçau) compreendeu claramente que a imposição do casamento cristão pelos missionários foi a antessala da capitulação política e da escravização de seu povo:

Vi o estabelecimento dos Peros [*i.e.*, dos portugueses] em Pernambuco [...]. No principio os Peros só queriam negociar, e não morar ahi: dormiam então à vontade

com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco e do Poty[u] reputavam grande honra. Quando viestes aqui pela primeira vez [i.e., quando os franceses chegaram de primeira vez] foi simplesmente para negociar comnosco, como os Peros não achastes dificuldades de tomardes nossas filhas, e nós nos jugávamos felizes quando ellas tinhham um filho vosso. [...] Depois da chegada dos Padres, plantaste a Cruz, como os Peros [...] e como elles ainda dizeis não poderdes possuir nossas filhas senão em casamento, e depois de baptizadas. A princípio como os Peros não quiserestes escravos, agora pedís e quereis como eles (D'Abbeville , 1874, p. 171-2).

Os primeiros casamentos tridentinos impostos à sociedade nativa talvez não tenham tido o poder de modificar as estruturas sociais indígenas. Mas, a longo prazo, as novas práticas matrimoniais exigidas pelos missionários modificavam a organização social e política dos indígenas, revelando seu potencial de empobrecimento econômico das chefias, bem como de um importante esvaziamento de seu poder político, que era então baseado na capacidade de ter muitas esposas e de atrair homens e guerreiros, casando-os com suas filhas e sobrinhas. Dentro das missões religiosas, além disso, a pressão e o controle era ainda maior. Por exemplo, para combaterem o que acreditavam ser a concupiscência, os missionários trataram de antecipar o casamento dos jovens, na expectativa de que tais casamentos seriam indissolúveis. Com isso, jovens se casavam sem antes se tornarem valorosos guerreiros, tíos e pais perdiam o controle sobre filhas e sobrinhas e jovens mulheres eram isoladas/individualizadas em famílias monogâmicas, perdendo proteção, poder e projeção que podiam ter quando estavam inseridas no coletivo das mulheres vigente no antigo modelo familiar e de casamento.

Impor o modelo cristão de escolha do noivo e casamento às jovens mulheres também não foi fácil. Na sociedade Tupinambá, os casamentos só se consolidavam com os nascimentos dos filhos (Fernandes, 2016) e era da alcada da mulher aceitar ou não o noivo. Por isso mesmo, não era incomum que as jovens mulheres, auxiliadas por suas mães, experimentassem algumas uniões, antes de consolidá-las com a chegada da prole (Fernandes, 2016). A narrativa de padre José Monteiro de Noronha é um bom indicativo das dificuldades de impor o casamento tridentino entre os jovens. Ao comentar suas visitas pastorais às aldeias dos rios Xingu, Tapajós e Amazonas, durante a década de 1750, Noronha chocou-se com a prática missionária de desfazer casamentos tridentinos dentro das igrejas (Rendeiro Neto, 2017). O procedimento era simples: o padre convocava os indígenas à igreja, publicamente segurava as mãos unidas do casal e “[...] tomado a estola desatava as mãos dos casados, persuadindo aos índios que assim ficava dissolvido o vínculo do matrimônio que eles contraíram com o nexo da mesma estola” (Noronha, apud Rendeiro Neto, 2017, p. 45).

Foram inúmeras as tolerâncias missionárias em relação aos “maus costumes” dos indígenas. O caso da estola é, ao fim e ao cabo, mais uma prova do pragmatismo jesuítico e da *realpolitik* missionária no trato com os povos indígenas, porque, sem a contínua negociação com eles, o fracasso evangélico seria certeiro. É também uma, dentre muitas outras provas, da resistência indígena em aceitar acriticamente as transformações profundas no seu modo de ser e viver exigidas pelos missionários e pelo mundo colonial.

Há nas uniões e casamentos dos Tupinambá uma dimensão de hospitalidade claramente diplomática, especialmente visível em relação aos forâneos. Isso explica, além disso, porque foram tão pródigos em acolher os ocidentais por meio das uniões com as mulheres indígenas. O próprio Anchieta, a despeito de seu olhar nem sempre afável em relação ao mundo nativo, reconhecia a hospitalidade subjacente a esse costume indígena: “... como tem por grande honra quando vão Cristãos a sua casa dar-lhes suas filhas e irmãs para que fiquem por seus genros e cunhados, quiseram nos fazer tal honra, oferecendo-os suas filhas, insistindo muitas vezes” (Anchieta, 1988, p. 212). De fato, os Tupinambá utilizavam os matrimônios para estabelecer contatos mais estreitos e duradouros com os homens europeus, agregando-os à sociedade nativa. Darcy Ribeiro (1995, p. 81) nominou esse processo de “cunhadismo”, informando que os europeus, ao assumirem uma mulher indígena, estabeleciam laços que os parentavam aos membros do grupo.

A historiografia reconhece a importância dos casamentos mistos entre portugueses e mulheres indígenas como uma estratégia muito utilizada pelos europeus para sobreviver e estabelecer-se no Novo Mundo. O casamento garantia aliança político-militar com os homens e segurança alimentar com o trabalho das mulheres. As uniões e casamentos mistos permitiram, posteriormente, a expansão das famílias coloniais mestiças pelos sertões (Metcalf, 2005b). A documentação primária sobre a colonização do Novo Mundo fornece inúmeros testemunhos de que as mulheres indígenas foram atraídas para “o *pool* reprodutivo” europeu, especialmente no primeiro século da colonização, resultando em uma diminuição da população nativa e aumentando a população mestiça (Bacci, 2006, p. 20; Freyre, 2005; Ribeiro, 1995). Desse ponto de vista, as uniões e matrimônios luso-indígenas no primeiro século do Brasil têm sido consideradas a base da família colonial brasileira (Freyre, 2005; Ribeiro, 1995), alcancendo a mulher indígena como centro gerador da nova sociedade em formação.

Os casamentos mistos podiam formar, e efetivamente formaram, muitas comunidades estáveis de “portugueses” considerados “brancos”, como aconteceu em Meiaipe, um povoado próximo da vila de Guarapari na capitania do Espírito Santo (Moreira,

2019). Aos olhos de Saint-Hilaire, que estava operando com os padrões europeus de classificação racial dos princípios do século XIX, os moradores de Meiaipe não passavam de um pequeno punhado de “mamelucos” em meio a uma maioria indígena. Mas quer Saint-Hilaire concordasse ou não com a classificação deles como “brancos”, fato é que eles eram considerados “brancos” e viviam como “brancos” pobres na capitania (Moreira, 2019).

Se as linhagens provenientes de casamentos mistos se viam desde o princípio como “mestiços” e “mamelucos”, como parte da antropologia e da historiografia muitas vezes supõe, fiando-se em fontes coloniais que assim os qualificavam, parece-me questão controversa. O pertencimento a um coletivo indígena ou português não se resume à consanguinidade e precisa ser analisado em contextos históricos concretos. A incorporação dos brancos e de seus descendentes mestiços à sociedade nativa aparece nas fontes, mesmo que os próprios informantes não aceitem inteiramente o fato narrado. Por exemplo, estando em São Vicente por volta de 1551, padre Leonardo Nunes teve a oportunidade de encontrar alguns homens brancos vivendo entre os indígenas e como indígenas, com mulheres e filhos mestiços. Empenhou-se para reconduzi-los a uma vida verdadeiramente cristã e para tirá-los da senda dos “pecados”, casando-os com suas “mancebas” e batizando seus filhos mestiços. Mas os desafios eram imensos. Encontrou um deles com mulher e duas filhas, porém se recusou a confessá-lo “porque de todo já tinha estragado o juízo”. O homem parecia não entender suas prédicas, recusava-se a entrar na igreja e, por isso, o padre asseverou que precisava “crial-o outra vez nas cousas da fé”. E concluiu: “Isto escrevo, Irmãos, para que vejaes a mudança que pôde fazer um ânimo em esta terra...” (Navarro, 1988, p. 93).

Casamentos mistos e seus descendentes mestiços representam um desafio à interpretação histórica, tanto em termos de compreender suas inserções sociais e seus modos de vida, quanto suas afinidades e lealdades políticas e socioculturais no mundo colonial. Rita Segato adverte, por isso mesmo, que “existe um entre-mundo da mestiçagem como branqueamento, construído ideologicamente como o sequestro do sangue não branco na ‘brancura’ e sua cooptação” e, inversamente, um “entre-mundo da mestiçagem de sentido contrário, que poderíamos chamar de enegrecimento: a mescla do sangue branco com o sangue não branco no processo de reconstrução do mundo indígena e afrodescendente, colaborando com o processo de sua reconstituição demográfica” (2012, p. 115).

Ronaldo Vainfas (1995) explorou de modo muito apurado tais desafios, ao salientar as ambiguidades e ambivalências culturais dos “mamelucos” no primeiro século da colonização por meio do caso de Domingos Fernandes Nobre, vulgo Tomacaúna, filho de

um pedreiro português com uma indígena chamada Joana. De um lado, Tomacaúna era em tudo um Tupinambá: falava a língua, bebia cauim, tatuava o corpo para registar que matara e comera muitos inimigos e, por ser um valente guerreiro, possuía muitas mulheres. De outro, era também um cristão: casou-se à moda tridentina com uma mulher branca, prestou serviços aos portugueses e participou de expedições para matar e resgatar indígenas (1995, p. 146).

Os casamentos mistos, como mencionado anteriormente, tornaram-se a base da formação das famílias e da sociedade colonial. Ou, segundo as palavras de Gilberto Freyre, as indígenas mulheres, depois de batizadas e casadas, tornaram-se a pedra angular da família e da sociedade colonial, *i.e.*, de uma organização social “cristã na superestrutura”, mas que utilizava em sua economia e vida doméstica elementos nativos e tinha por base “a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família” (2005, p. 160). Esse processo também marca uma mudança radical na vida das mulheres indígenas: a transição para um tipo de patriarcado para a qual não estavam inicialmente adequadamente preparadas para entender e enfrentar.

Considerações finais

O colonialismo, especialmente o exercido pela Igreja, teve o poder de modificar as estruturas da organização social indígena. A introdução do casamento tridentino no mundo indígena reconfigurou as relações de gênero dentro e fora das aldeias. Nesse processo, casamento e batismo aparecem nas perspectivas indígenas como a antessala da dominação colonial, caracterizada pelo empobrecimento, pela escravidão, pela morte por doenças terríveis e pela sujeição política. Por isso mesmo, há que se concordar com Joan Scott (1995, p. 72), quando ela argumenta que mulheres e gênero representam categorias importantes para problematizar e compreender os processos de manutenção e de transformação social.

Do ponto de vista interno das comunidades indígenas, o novo modo de casar e de constituir famílias teve o poder de manter a reprodução social indígena, mantendo a aparência de uma continuidade comunitária pré-conquista, mas transformando tudo de modo lento, paulatino e insidioso. O equilíbrio relativamente equitativo nas relações de poder e de gênero, presentes no patriarcalismo de baixa intensidade nativo, foi substituído por uma nova ordem que generificou, em novos termos, homens e mulheres indígenas. Desse modo, na longa duração, e no trato com os colonizadores, o patriarcalismo colonizador emasculou homens e objetificou mulheres. Para as indígenas mulheres, todavia, o esvaziamento de seu poder político e de sua honra social foram ainda maiores. Afinal, os processos de

subalternização e sujeição das mulheres ocorreram tanto em relação ao mundo colonial em formação quanto em relação ao mundo das aldeias em franco processo de transformação. Desse ponto de vista, o colonialismo e o patriarcalismo moderno são um processo “violentogênico” (Segato, 2012, p.120): oprime indígenas homens fora das aldeias, cerceando e anulando seus antigos poderes e prerrogativas, e empurra-os para dentro das aldeias, onde passam a exercer um poder cada vez mais identificado com os termos do patriarcalismo do colonizador.

Bibliografia

ANCHIETA, José de. **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ANCHIETA, José de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. **Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, tomo VIII, p. 254-262. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1846 [2. ed. 1867]. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org>. Acesso em: 10 out. 2014.

ANCHIETA, José de. **Teatro**. Seleção, introdução, notas e tradução do tupi por Eduardo de Almeida Navarro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BACCI, Massimo Livi. **Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de América**. Barcelona: Crítica, 2006.

BORBA, Bárbara Lustosa da Silva. **Nas entrelinhas da história: representações de índias e mamelucas nos registros coloniais do primeiro século da América Portuguesa**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimoniais de índios em zonas de fronteira (Maranhão, início do século XVII). **Revista Tempo**, v. 19, n. 35, p. 65-82, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v19n35/05.pdf>. Acesso em: 27 out. 2014.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, YVYARAGUYJE**: fundamento da palavra guarani. 1. ed. Dourados: Editora da UFGD, 2008a. v. 1, 367 p.

CHAMORRO, Graciela. Historia del cuerpo durante la conquista espiritual. **Fronteiras**, Campo Grande, v. 10, p. 277-299, 2008b.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Luiz: Typographia do Frias, 1874. p. 315. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221724>. Acesso em: 23 ago. 2024.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

FARIAS, Erika Karine Gualberto; ALMEIDA, Suely Cordeiro de; MEDEIROS, Ricardo Pinto. As Tupi que comem e as que são “comida”: antropofagia e representações femininas em crônicas dos séculos XVI e XVII. **Clio. Série História do Nordeste (UFPE)**, v. 33, p. 209-225, 2015.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico étno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 381-396.

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

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

FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala.** 50. ed. São Paulo: Global, 2005.

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

GARCIA, Elisa Fruhauf. Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [on-line], Debats, 2019.

MARTÍN, Maria Teresa Díez. Perspectivas historiográficas: mulheres índias na sociedade colonial hispano-americana. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, Historia Moderna, t. 17, p. 215-253, 2004.

METCALF, Alida C. **Family and frontier in colonial Brazil: Santana de Parnaíba, 1580-1822.** Berkeley: University of California Press, 2005b.

METCALF, Alida C. **Go-betweens and the colonization of Brazil: 1500-1600.** Austin, TX: University of Texas Press, 2005a.

MÉTRAUX, Alfred. The Tubinamba. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South American Indians.** v. 1: The marginal tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Government Printing Office, 1946. p. 1-1170. *Biblioteca Digital Curt Nimuendaju*. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/hsai%3Avol3p95-133/vol3p95-133_tupinamba.pdf. Acesso em: 10 set. 2024.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini; BARROS, Maria Cândido Drummond Mendes; MOTA, Jaqueline. A “mulher casada” nos confessionários tupí (séculos XVI-XVII). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 1, n. 2, p. 103-116, dez. 2009.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi: Revista de História**, v. 19, n. 39, p. 29-52, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X01903902>. Acesso em: 10 jul. 2018.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia: a emergência do projeto indigenista no Brasil e na Argentina**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

NAVARRO, Aspicuelta; et al. **Cartas avulsas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil, 1549-1560**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Maná**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

RAGO, Margareth. Descobrindo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 89-98, 1998.

RAMINELLI, Ronald. Eva tupinambá. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

RENDEIRO NETO, Manoel. **Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro (1755-1779)**. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** [on-line], n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. DOI: 10.4000/eces.1533. Acesso em: 30 abr. 2019.

SILVA, Glicéria de Jesus da. **O voo do Manto e o Pouso do Manto**: uma jornada pela memória Tupinambá. MODOS: Revista de História da Arte, Campinas, SP, v. 8, n. 2, p. 294-333, maio 2024. DOI: 10.20396/modos.v8i2.8675041. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8675041>. Acesso em: 30 out. 2025.

TUPINAMBÁ, Glicéria; PANKARARU, Cristiane. **Voz das mulheres indígenas.** Imagens e edição: Alexandre Pankararu. Brasil, 2015. Documentário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MLSs_5elMqk. Acesso em: 30 out. 2025.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão.** São Paulo: Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil.** Tomo I. Rio de Janeiro: E. & H. Laemmert, 1854.

VITAR, Beatriz. Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). **Memoria Americana**, v. 12, p. 39-70, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Recebido em: 30 de junho de 2025

Aprovado em: 28 de outubro de 2025