

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

JULIA PIZARDO MICHELETTO

VOZES QUE NÃO QUEREM CALAR: VIOLÊNCIA COLONIAL E
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA MULHER INDÍGENA

FRANCA
2021

JULIA PIZARDO MICHELETTO

VOZES QUE NÃO QUEREM CALAR: VIOLÊNCIA COLONIAL E
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA MULHER INDÍGENA

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Área de concentração: História e Cultura Social

Agência Financiadora: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2019/06116-7

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise A S de Moura

FRANCA
2021

M623v

Micheletto, Julia Pizardo

Vozes que` não querem calar : violência colonial e estratégias de enfrentamento da mulher indígena / Julia Pizardo Micheletto. -- Franca, 2021
146 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

Orientadora: Denise Aparecida Soares de Moura

1. Mulheres. 2. Violência. 3. Grupos étnicos. 4. Índios da América do Sul. 5. Discriminação de sexo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

JULIA PIZARDO MICHELETTO

VOZES QUE NÃO QUEREM CALAR: VIOLÊNCIA COLONIAL E
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA MULHER INDÍGENA

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Área de concentração: História e Cultura Social

Agência Financiadora: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2019/06116-7

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise A S de Moura

Banca Examinadora

Presidente: _____
Prof.^a Dr.^a Denise A S de Moura (Orientadora)

1^a Examinadora: _____
Prof.^a Dr.^a Elisa Frühauf Garcia (UFF)

2^a Examinadora: _____
Prof.^a Dr.^a Fernanda Sposito (UNIFESP)

Franca, ____ de _____ de 2021

Dedico este trabalho a

Esperança, Antônia, Bonifácia, Patronilha, Maria Silvana, Joanna Baptista, Josefa, Madalena, Francisca, Paula, Simoa, Perina, Ascensa, Maria da Rosa, Sefaroza, Bartira, Felipa, Joana de Siqueira, Paraguaçu, Anna Maria e a todas as mulheres indígenas que tiveram suas vidas marcadas pela violência, mas nunca deixaram de lutar. Suas vozes não serão mais silenciadas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família, cujo o apoio foi essencial não somente durante os longos meses de escrita, mas desde o meu ingresso na vida acadêmica. Diversas vezes eu ouvi de meu pai que “a caneta é mais leve que a enxada, minha filha, então não deixe de estudar”. E reconheço que só tive a possibilidade de alcançar um lugar na universidade devido a dedicação e ao esforço constante de meus pais, Angelo e Fabiana. Por isso, serei eternamente grata por sempre me incentivarem a buscar meus sonhos e me ampararem nos momentos em que as forças me faltaram. Essa conquista é toda de vocês. Agradeço também ao meu irmão, Artur, que fez os momentos difíceis um pouco mais leves. Amo vocês incondicionalmente.

Agradeço as amigas que ao longo de toda a minha caminhada estiveram ao meu lado nos altos e baixos da vida. Um carinho enorme aos que de longe se fizeram presentes: Viviane, José Eduardo, Beatriz e Hector. Agradeço em especial a Isabela, presente trazido pelo “Além”, como ela mesmo diz: obrigada pelas incessantes discussões, pelas ligações tarde da noite e pelo apoio incondicional sem o qual teria sido bem difícil continuar.

Ouso dizer que o trabalho do pesquisador é extremamente solitário, sobretudo o percurso final de escrita. Por isso, agradeço a infinita compreensão, paciência e cuidado de meu companheiro, William. Obrigada pelas diversas leituras e discussões de meu texto, pelo apoio emocional e material, pela presença e por todo carinho e atenção. Seu amparo foi fundamental para que eu conseguisse chegar até o final.

Agradeço a todos os mestres e mestradas que passaram por minha vida, em especial a minha orientadora, Denise. Professora, você me ensinou o ofício do historiador e me guiou por entre as vozes do passado. Agradeço por todos os diálogos que tivemos ao longo destes anos e agradeço até mesmo os puxões de orelha. Esta pesquisa certamente não seria a mesma sem os seus *insights* certos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Assim, agradeço à CAPES pelos 11 meses de financiamento desta pesquisa. Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio financeiro concedido através da bolsa de mestrado, processo número 2019/06116-7 com vigência entre 01/02/2020 e 31/03/2021.

Agradeço a todos os funcionários da UNESP Franca, em especial Adriana Bessa e Viviane Baldochi, que sempre estiveram mais do que dispostas a me ajudarem nas inúmeras burocracias. Adriana, obrigada pela sempre presente calma e por toda a paciência que teve comigo. Vivi, obrigada por toda ajuda com as inúmeras papeladas e por todas as risadas que fizeram meus dias mais leves. Agradeço também à Maísa Araújo, sempre solícita em me responder as inúmeras dúvidas. Vocês todas certamente fizeram minha vida um pouco menos complicada.

Por fim, agradeço à Deus e aos Orixás pela proteção e orientação durante toda minha caminhada. À Iansã, cujos ventos me guiaram sempre pelos bons caminhos e à Ogum, que me protegeu em todas as minhas batalhas. Obrigada por tanto.

“No passado, nossas avós falavam forte
Elas também lutavam
Aí chegou o homem branco mau
Matador de índio
E fez nossa avó calar
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
Um dia eles entenderam
Que deviam se unir e ficar fortes
E a partir daí eles lutaram
Para defender sua terra e cultura.
[...]
Pra que nunca mais aquele homem branco
Mate a história do índio!”
O segredo das mulheres, Eliane Potiguara

RESUMO

Esta pesquisa analisa a mulher indígena e os contextos de violência colonial aos quais foi submetida, assim como suas estratégias para enfrentá-las. Tendo em vista a dispersão dos dados sobre um tema ainda pouco trabalhado historiograficamente, o tema foi enquadrado em extensa periodização que se estendeu nos séculos XVI, XVII e XVIII. A investigação sobre o índio na história do Brasil avançou muito nos últimos trinta anos e já existe um debate consolidado que derrubou antigas teses, como a da extinção, do desaparecimento e da sua assimilação ou aculturação à sociedade colonial. Mas a abordagem de gênero deste tema ainda é inicial, destacando-se a contribuição de poucos investigadores. Apoiada em dados levantados em fontes secundárias, nas mitologias indígenas, em narrativas de padres de ordens religiosas e documentação do Conselho Ultramarino, foi verificado que a violência vivenciada pela mulher indígena no meio étnico, explicada à luz das obrigações morais do grupo, sofreu interferência do processo da colonização. A presença do colonizador submeteu a mulher a novas demandas de trabalho e à conversão, ambas desviantes das suas obrigações morais nos grupos étnicos. Diante disso a mulher se deparou com um duplo cenário de violência: a do grupo étnico, quando não cumpria seus papéis e regras sociais; e a do contexto colonial, que tanto provinha do grupo como da relação com o colonizador. Entretanto, em ambos cenários a mulher indígena encontrou mecanismos de agência para driblar a violência a qual essas mulheres historicamente sempre estiveram submetidas.

Palavras-chave: Mulher; Discriminação de Gênero; Estereótipos de Gênero; Grupos Étnicos, Ameríndios, violência colonial.

ABSTRACT

This research analyzes indigenous women and the contexts of colonial violence to which they were exposed, as well as their coping strategies to tackle these contexts. Bearing in mind the data dispersion related to this still underdeveloped historiographical subject area, this work's thesis was conceived through extensive periodization, which includes the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. The investigation about the role of the natives in Brazilian history has come a long way in the past thirty years and there already is a consolidated debate that has taken down old theses, such as the extinction one, the vanishment one and the ones of assimilation and acculturation of indigenous populations to the colonial society. However, the gender approach is still emerging in this subject area, with the exception of a few researchers' contributions. Supported by data gathered through secondary sources, indigenous mythologies, narratives written by priests of religious orders and Overseas Council's documentation, it was verified that the violence experienced by indigenous women in the ethnical environment, explained in the light of moral obligations of the group, was transformed by the colonization process. Colonizers' presence exposed indigenous women to new work demands and to the religious conversion, both deviating from women's moral obligations to their ethnic group. In that new colonial reality, indigenous women faced a violence scenario that was twofold: one of ethnic violence, when women did not comply with their roles and social rules; and another one in the colonial context, that came from their own group and women's relations with the colonizers. In spite of that, in both scenarios indigenous women found mechanisms to act in order to circumvent the violence to which they, historically, have always been exposed to.

Keywords: Women; Gender Discrimination; Gender Stereotypes; Ethnic Groups; Amerindians; Colonial Violence.

RESUMÉN

Esta investigación analiza a las mujeres indígenas y los contextos de violencia colonial a los que fueron sometidas, así como sus estrategias para enfrentarlas. Ante la dispersión de datos sobre un tema poco trabajado historiográficamente, el tema se enmarcó en una extensa periodización que se extendió a los siglos XVI, XVII y XVIII. La investigación sobre el indio en la historia de Brasil ha avanzado mucho en los últimos treinta años y ya existe un debate consolidado que ha volcado viejas tesis, como la extinción, desaparición y su asimilación o aculturación a la sociedad colonial. Pero el enfoque de género en este tema es aún inicial, destacando la contribución de pocos investigadores. Con base en datos recolectados de fuentes secundarias, mitologías indígenas, narrativas de sacerdotes de órdenes religiosas y documentación del Consejo de Ultramar, se verificó que la violencia vivida por las mujeres indígenas en el medio étnico, explicada a la luz de las obligaciones morales del grupo, fue interferido por el proceso de colonización. La presencia del colonizador sometió a las mujeres a nuevas demandas de trabajo y a la conversión, las cuales se desvían de sus obligaciones morales en los grupos étnicos. Por tanto, las mujeres enfrentaban un doble escenario de violencia: el de la etnia, cuando no cumplían con sus roles y reglas sociales; y el del contexto colonial, que provenía tanto del grupo como de la relación con el colonizador. Sin embargo, en ambos escenarios las mujeres indígenas encontraron mecanismos de agencia para eludir la violencia a la que históricamente siempre han sido sometidas estas mujeres.

Palabras clave: Mujeres; Discriminación de Género; Estereotipos de Género; Grupos Étnicos, Amerindios, violencia colonial.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – A INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA	24
CAPÍTULO 2 – O MEIO ÉTNICO E A MULHER NAS RELAÇÕES AMERÍNDIAS	36
2.1 O papel social da mulher nos grupos étnicos	36
2.2 – Guerras ameríndias e a violência contra mulher indígena.....	43
2.3 A mulher e a violência nas relações étnicas segundo as mitologias indígenas	54
CAPÍTULO 3 – A MULHER INDÍGENA NAS RELAÇÕES COM OS AGENTES COLONIAIS	68
3.1 – A posição da mulher indígena na sociedade colonial	68
3.2 – As tensões coloniais e a violência contra a mulher indígena	75
CAPÍTULO 4 – REAÇÃO E AGÊNCIA: ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA MULHER INDÍGENA	93
4.1 – As estratégias cotidianas da mulher indígena na relação com o colonizador	97
4.2 – A agência feminina e o enfrentamento da violência através da legislação colonial.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137
DOCUMENTOS	137
BIBLIOGRAFIA	140

INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa a violência contra as mulheres indígenas e suas estratégias de enfrentamento das situações vivenciadas tanto no contexto intra como interétnico, ou seja, nas relações internas do próprio grupo indígena e nas relações com o colonizador.

O estudo das histórias das mulheres indígenas nas sociedades coloniais americanas tem sido impulsionado nos últimos anos, acompanhando o próprio movimento contemporâneo de organização política dessas mulheres na luta por seus direitos¹. Tal impulso no âmbito acadêmico é importante para fornecer subsídios em perspectiva diacrônica para as lutas sociais contemporâneas das mulheres indígenas como para auxiliar na construção de uma discussão histórica com perspectiva de gênero e etnográfica, concebendo a pluralidade dos agentes coloniais e apreendendo a complexidade das atuações das mulheres indígenas como sujeitos históricos plenos, isto é, como agentes capazes de tomar iniciativas e agir conforme suas próprias motivações, interesses e consciência.

Desde o início do processo de colonização dos territórios ultramarinos os povos indígenas de modo geral e as mulheres em especial foram estigmatizados ou invisibilizados pela narrativa de religiosos e funcionários régios. Entretanto, tal situação prolongada no tempo e ainda presente nas concepções e narrativas contemporâneas não impediu as populações indígenas, sobretudo as mulheres, de elaborar estratégias e movimentar-se em prol da defesa de seus interesses ou de acesso à justiça. Paradoxalmente, os grupos indígenas foram personagens amplamente manuseados pela narrativa oficial com o objetivo de construir a identidade nacional, sendo representados sob determinados rótulos e estigmas ou abordados sob determinados prismas tendentes mais a vitimizá-los do que problematizar sua agência.

O principal viés de abordagem da história indígena foi o das suas condições de força de trabalho nos primórdios da colonização, diante da escassez de mão-obra-africana na fase de

¹ No que diz respeito ao Brasil, um dos grandes marcos do ativismo político das mulheres indígenas foi a “1ª Marcha das mulheres indígenas”, que ocorreu em agosto de 2019 e suscitou a publicação do documento “Território: nosso corpo, nosso espírito”, no qual as mulheres reivindicavam seus direitos. Outro símbolo da movimentação das mulheres indígenas foi a organização do projeto “Voz das mulheres indígenas” junto à ONU Mulheres, que atua de maneira multifacetada, apoiando as atuações das mulheres e auxiliando em suas lutas. É possível citar algumas outras organizações fundadas e dirigidas pelas mulheres indígenas brasileiras, a saber, a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Umbiab), a Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes e a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia (AGIR). Vale mencionar, ainda, algumas vozes importantes para o movimento: Sonia Guajajara (liderança indígena e ativista política), Eliane Potiguara (escritora e ativista), Célia Xakriabá (professora e ativista), Daiara Tukano (artista visual, muralista e ativista política) e Maria Valdelice Amaral de Jesus (Cacique da comunidade Tupinambá de Olivença – BA), por exemplo.

implantação dos engenhos de açúcar ou das peculiares formações socioeconômicas regionais não vinculadas ao mercado agroexportador². Outras vezes os grupos étnicos foram apresentados como bárbaros e revoltosos que, em sua alegada teimosia em “recusar o progresso e a salvação” entraram em confronto com os colonos que os dizimaram³. Vistos como dominados, passivos e escravizados os povos indígenas não foram compreendidos como forças sociais relevantes para apreensão dos rumos da história. Esta visão conservou-se por muito tempo na historiografia brasileira e contribuiu para a formação de uma ótica estereotipada do indígena brasileiro que ainda perdura.

Com as revisões historiográficas fomentadas pela aproximação da disciplina histórica com as ciências sociais e, sobretudo, pelo avanço do diálogo com os métodos e reflexões da antropologia, a História Indígena passou a olhar para as atuações dos grupos nativos do Brasil partindo de novos questionamentos e deixou de entender o indígena como sujeito passivo. Entre os pesquisadores que inauguraram esta Nova História Indígena do Brasil podem ser citados alguns autores, tais como John Monteiro, Ronaldo Vainfas, Manuela Carneiro da Cunha e Maria Regina Celestino de Almeida que, respondendo ao reconhecimento dos direitos indígenas presentes na constituição de 1988 e ao ativismo político indígena, elaboraram inquéritos inovadores, formadores de novas gerações de pesquisadores sobre o tópico índios na história do Brasil⁴.

Através desses novos estudos o indígena deixou de habitar a periferia da história e passou a ocupar posição central: o índio tornava-se sujeito ativo, protagonista da própria história. Todavia, ainda que inovadora, essa nova historiografia acabou deixando de lado questões de desigualdade de gênero, como a figura da mulher e suas relações e estratégias de ação no interior do próprio grupo ou na relação com os colonos. Nos escassos trabalhos nos quais essas mulheres aparecem, estas são relegadas a análises que as colocam sob uma ótica estereotipada e derivada das próprias relações de força e dominação masculinas presentes na relação colonial. Seja como procriadora, selvagem antropofágica ou mesmo responsável pelos

² MARCHANT, Alexander. **Do Escambo à escravidão**: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1943; MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994; SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **A atuação dos indígenas na História do Brasil**: revisões historiográficas. Rev. Bras. Hist. [online]. 2017, vol.37, n.75, pp.17-38.

⁴ Para uma visão mais ampla desta historiografia, vide: MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese apresentada ao concurso de livre docência no departamento de antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.; CUNHA, Manoela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 2006. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

pecados do homem a mulher indígena não aparece como protagonista, mas apenas como apêndice da história de figuras masculinas.

Graças ao fortalecimento do movimento indígena brasileiro e à crescente articulação das mulheres indígenas às lutas dos movimentos feministas, percebemos uma movimentação dos historiadores para a construção de novas narrativas abarcadoras da trajetória histórica deste segmento. Divergindo dos estereótipos atribuídos a mulher indígena, nas duas últimas décadas os historiadores vêm delineando reflexões que têm dado voz e situado na história aquelas que até então foram tidas como ausentes ou invisibilizadas⁵.

Nesta perspectiva, algumas indagações referentes à experiência das mulheres indígenas no mundo colonial motivou o início deste trabalho já desde a Iniciação científica⁶. Esta dissertação complementa o que não foi feito naquela ocasião, isto é, verificar se esta mulher já experimentava contextos de violência dentro do grupo étnico, se a colonização interferiu em possíveis processos de violência já vivenciados no grupo e a agência feminina no enfrentamento desses contextos.

Todo o investigador da história indígena defronta-se com sérios obstáculos metodológicos e precisa constantemente criar soluções para enfrentá-los. Dependendo da condição de inserção do indígena na sociedade colonial e, sobretudo quando adota-se uma perspectiva de gênero, esse investigador terá diante de si dificuldades muito maiores.

Isto pode ser observado na investigação das mulheres indígenas coloniais – ou mesmo dos índios autônomos – e revela a dispersão dos dados⁷ e o olhar indiferente de autores homens dos documentos da época – religiosos, funcionários régios, sertanistas ou exploradores –, tornando o trabalho de pesquisa ainda mais árduo e demorado para reunir evidências. Assim, uma das primeiras soluções metodológicas estabelecidas para lidar com a dispersão dos dados

⁵ Dentre os trabalhos que se debruçam sobre as questões de gênero dentro da história indígena, podemos citar: GARCIA, E. F. **"Mulheres Brasiis": as índias e a conquista do Brasil (século XVI)**. In: REGO, André de Almeida; Apolinário, Juciene Ricarte. (Org.). *Novas histórias dos povos indígenas no Brasil: territorialidades da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena*. 1ed.Salvador: SAGGA, 2018, p. 80-102; GARCIA, E. F. **Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)**. NUEVO MUNDO-MUNDOS NUEVOS, v. 1, p. 1, 2019; JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a 'sombra da cruz' e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)**. 1. ed. Niterói: Eduff, 2018; CUNHA, Manoela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 200; RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In: PRIORE, Mary del (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997; LASMAR, Cristiane. **Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro**. *Mana*, 14 (2): 429-454, 2008.

⁶ Pesquisa intitulada “Sons da dominação e da reação: coerções cometidas contra a mulher indígena nos séculos XVI e XVII”, (FAPESP, processo nº 17/23046-7), vigente durante o período de 01/05/2018 a 31/12/2018 e desenvolvida sob a orientação da Profa. Dra. Denise Ap. S. de Moura.

⁷ Para uma discussão sobre a responsabilidade dos arquivos na dispersão das fontes e dados sobre os povos indígenas autônomos cf. ERBIG Jr, Jeffrey & LATINI, Sérgio. *Across Archival limits: colonial records, changing ethnonyms, and geographies of knowledge*. *Ethnohistory*, 66: 2 abril 2019, pp. 249-273.

sobre a mulher indígenas foi estender a periodização dessa pesquisa para três séculos e o recorte espacial para todo o Brasil colônia.

Há extensos desertos femininos na documentação colonial e muitas vezes estas mulheres estão misturadas a menções sutis e estereótipos. Neste sentido, foi delineado como corpus documental dessa pesquisa as fontes históricas referentes a várias partes da América portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII. Certamente que periodizações extensas abrangendo três séculos são atravessadas por diferentes conjunturas, principalmente no século XVIII com a proibição da escravidão indígena e a implantação da política do Diretório pelo governo de Pombal. Entretanto, reduzir nesse momento a periodização implicaria em reunir poucos dados e optamos por um mapeamento geral das circunstâncias de violência, assim como o diagnóstico das práticas de enfrentamento. Mapeamentos da violência e agência da mulher indígena começam a ser feitos pela historiografia, mas ainda prevalece o tratamento mais disperso do assunto em obras que estudam a sociedade colonial, embora não tenham a mulher indígena como seu foco.

O caráter dispersivo dos dados sobre a mulher indígenas nas fontes coloniais obrigou esse trabalho a recorrer também a fontes secundárias, como teses, artigos e livros que abordaram os índios, nos quais foram identificados documentos aos quais não foi possível ter acesso físico⁸. Embora a maior parte da documentação utilizada nesta pesquisa estivesse disponível online, algumas fontes exigiam a presença física em arquivos.

Outra solução metodológica para verificar se a mulher indígena já experimentava contextos de violência no meio étnico e, portanto, observar se a relação com o colonizador apenas modificou algo, ao invés de introduzir, foi recorrer aos estudos antropológicos e dados etnográficos. É neste âmbito que, em diálogo com a antropologia, orientamos esta análise através do método interdisciplinar etno-histórico, que possibilita em grande medida desideologizar a narrativa das fontes e apurar o olhar para identificar o contexto de violência, explicá-lo na perspectiva do grupo étnico e também realizar uma leitura crítica das classificações atribuídas às ações das mulheres indígenas quando enfrentavam a violência na relação com o colono e em seu grupo.

Neste sentido, a etno-história foi adotada como ferramenta metodológica visto que os dados enográficos foram aproveitados em perspectiva e para responder um problema histórico a partir de chaves culturais próprias dos grupos nativos, mas não em sentido essencialista. Foi

⁸ Deve-se salientar que esta pesquisa foi desenvolvida durante a pandemia decorrente do vírus Covid-19 e que, por conta disto, não foi possível comparecer em arquivos e bibliotecas, devido às constantes quarentenas as quais todos estavam sujeitos.

em virtude dessa ferramenta que as mitologias foram utilizadas nesse trabalho como fonte, pois estas são entendidas em suas implicações históricas, a partir de “suas relações com os rituais, sua fundamentação em estados psicológicos, suas funções sociológicas e seus usos na reconstrução da história cultural”⁹.

Deve-se salientar a importância de compreender os povos indígenas como sujeitos históricos plenos, retirando-os do lugar de passividade e vitimismo e apresentando-os como responsáveis pela própria história¹⁰. O método etno-histórico fornece ao historiador dados e procedimentos para a compreensão das relações desiguais as quais os indígenas estavam inseridos no mundo colonial mas possibilita a análise do ambiente de agência destes índios. Em suas palavras, deve-se notar “o papel dos atores indígenas que nesses processos estabeleceram diversas formas de intercâmbio com os colonizadores, sendo por vezes aliados do sistema colonial e contribuindo para com ele”¹¹.

Esse trabalho não se restringiu a inquirir sobre a mulher envolvida em casamentos étnicos e nem concebe a mulher indígena como grupo humano puro, pois nas sociedades coloniais a figura humana indígena é misturada. Mulheres indígenas são mestiças (mamelucas e cafuzas), visto que a partir das relações interétnicas – entre os grupos indígenas e os agentes coloniais, sejam eles brancos ou africanos ou afrodescendentes – a miscigenação tornou-se uma característica da sociedade colonial¹².

Na medida em que esse trabalho se debruçou sobre o tema da mulher, a ferramenta teórico metodológica gênero foi um outro recurso. Proposta pela historiadora Joan Wallach Scott, a ferramenta concebe o gênero como “elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”¹³. O gênero perpassa a construção concreta e simbólica da vida social, na qual as relações estabelecidas na oposição entre os sexos fundamentam a organização do poder nas sociedades.

Ao substituir a ideia de unificação, coerência e centralização do poder social pela noção de que esse poder se compreende através de relações desiguais¹⁴ é possível entrever os processos e estruturas que abrem espaço para a agência humana, sobretudo a agência feminina.

⁹ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011, p.357, p.357.

¹⁰ Ibid., p.365.

¹¹ Ibid.

¹² OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** [online], v. 4, n. 1, 1998 [Acessado 16 de agosto de 2021], pp. 47-77.

¹³ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n 16, p 5-22, jul/dez, 1995, pp 71-99. p. 86.

¹⁴ Ibid., p.86.

Com base na análise das relações de gênero e poder as quais as mulheres indígenas estavam submetidas visualiza-se a atuação dessas mulheres nas sociedades, sendo possível examinar as diversas circunstâncias e significados das violências que recaíram sobre elas no decorrer de sua trajetória histórica. Concebe-se, portanto, o conjunto de papéis e simbolismos sexuais que incidem sobre elas no seio das sociedades, investigando seus significados e como estes atuavam para lidar com a ordem a ordem social vigente.

O gênero, contudo, não se apresenta como uma categoria universal e não encerra – isto é, não representa – todas as mulheres. É necessário lapidar o olhar do pesquisador ao objeto de estudo e isto torna-se possível considerando a interseccionalidade, pois esta permite a construção de uma análise íntegra que considera os fatores que influenciam na atuação dos agentes¹⁵. Logo, inserindo o recorte de raça, gênero e etnia na investigação histórica é possível conceber novas perspectivas sobre as diversas atuações das mulheres indígenas no mundo colonial, pois estes elementos eram determinantes nas experiências destas mulheres como sujeitos e como agentes históricos. Como explicaram Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge,

A interseccionalidade é uma forma de compreender e analisar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. Os eventos e condições da vida social e política e do *self* raramente podem ser entendidos como moldados por um único fator. Eles geralmente são moldados por muitos fatores de maneiras diversas que se influenciam mutuamente. Quando se trata de desigualdade social, a vida das pessoas e a organização do poder em uma determinada sociedade são mais bem compreendidas como sendo moldadas não por um único eixo de divisão social, seja de raça, gênero ou classe, mas por muitos eixos que atuam juntos e influenciam uns aos outros. A interseccionalidade como ferramenta analítica dá às pessoas melhor acesso à complexidade do mundo e de si mesmas.¹⁶

Assim, nosso agente de análise são as mulheres de ascendência indígena, reconhecidas na documentação não só pela terminologia empregada para defini-las (índia, gentia, criada, escrava, manceba, mamaluca, cafuza) como também pelas circunstâncias que foram observadas. É imprescindível também destacar a infinidade de etnias indígenas que ocupavam o território do Brasil no período colonial, abrigadas sob classificações diversas impostas pelo colonizador. Esse trabalho, entretanto, fez uso dos etnônimos quando mencionados nas fontes

¹⁵ BILGE, Sirma; COLLINS, Patrícia Hill. **Intersectionality**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

¹⁶ Ibid., p. 2.

mas sem propriamente inquirir sobre a circunstância do seu surgimento, algo específico das pesquisas contemporânea sobre etnicidade. A preocupação maior foi identificar contextos de violência contra a mulher indígena de modo geral, embora não seja possível desconsiderar que o próprio etnônimo em si muitas vezes já é um ato de imposição, portanto de força e violência cultural, do colonizador¹⁷.

Ao longo da pesquisa foi identificado que a mulher indígena já experienciava práticas de violência no contexto das relações étnicas – isto é, nas relações entre os próprios indígenas – e que a chegada do colonizador modificou o caráter desta violência ao inseri-la em novas circunstâncias. O colonizador interfere nas relações indígenas apropriando-se da violência já praticada contra a mulher dentro dos grupos ou mesmo agravando-a através das novas demandas e expectativas depositadas sobre a mulher, que as levava a romper com normas étnicas.

Nesta perspectiva, buscou-se compreender quais eram os agentes e os contextos nos quais se praticava a violência contra a mulher indígena observando a posição que a mulher ocupava na relação com o agente opressor. Para além disso, um segundo foco desta pesquisa foi a análise das estratégias elaboradas por estas mulheres para enfrentar a violência vivenciada e em que medida suas estratégias de enfrentamento foram também uma via para obtenção de vantagens na sociedade a qual estavam inseridas.

Para desenvolver tal discussão, partiu-se dos documentos já conhecidos do período colonial, a saber, narrativas religiosas e manuscritos extrajudiciais produzidos pelo Conselho Ultramarino. Estabelecemos também um diálogo direto com a antropologia e adicionamos ao nosso *corpus* documental as mitologias indígenas, que nos forneceram dados etnográficos sobre as sociedades ameríndias e proporcionaram subsídios para algum nível de reflexão sobre as ocorrências de violências contra a mulher indígena no meio étnico em contexto colonial.

Para a identificação dos contextos de violência contra a mulher indígena mostram-se valiosos os documentos referentes ao aparato legislativo da Coroa Portuguesa, isto é, autos, requerimentos e processos localizados no Arquivo Histórico Ultramarino relativos especialmente ao século XVIII. Mostrando a ação direta da população indígena esta documentação fornece dados que permitem trazer as vozes indígenas à tona, mesmo que mediadas pelo escrivão, pelo tradutor e pelo próprio discurso jurídico. Todos esses limites não impedem a leitura das vozes femininas e dos significados que constroem desse universo com o qual se relacionam.

¹⁷ POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FERNART. Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

Juntamente aos documentos judiciais foram examinados diversos relatos de missionários para compor o quadro das relações desenvolvidas entre os agentes coloniais. Estes documentos compõem grande parte das fontes históricas relativas ao período colonial e retêm dados ricos em detalhes sobre as populações indígenas visto o amplo e duradouro contato que os religiosos tiveram com estes grupos. Isto não significa, entretanto, que suas narrativas eram revestidas de empatia pelos índios.

Desenvolvemos nossa análise das violências também no meio étnico indígena colonial. Abarcando uma extensa e detalhada análise das mitologias ameríndias, a coleção *Mitológicas*¹⁸, de Claude Lévi-Strauss, nos forneceu dados etnográficos dos diversos grupos étnicos que ocuparam o território luso-brasileiro. Partindo da cosmogonia indígena, o exame dos dados encontrados nos mitos nos permitiu atestar a hipótese de que as mulheres nativas estavam submetidas à violência dentro dos grupos étnicos e que o contexto colonial alterou e expandiu seus padrões.

Vale ressaltar, contudo, que não entendemos as mitologias indígenas em seu estado original e puro, pois tais como os grupos étnicos estas surgiram da experiência da interação social e são reelaborações hibridizadas dos mitos herdados com as trocas culturais de suas interações sociais, as quais é impossível alcançarmos a origem. Segundo alguns antropólogos, é difícil “determinar as origens e as transformações dos mitos, como ainda basear neles conclusões seguras sobre a história das sociedades em que foram registrados”¹⁹, pois muitas vezes esses mitos migravam, referindo mais a fenômenos ocorridos em um outro grupo. Entretanto, para essa pesquisa interessou mais o fenômeno e não propriamente a etnia²⁰.

Os mitos cosmogônicos, antropogônicos e heroicos funcionam como ferramentas explicativas para os mais diversos fenômenos vividos pelos grupos, tais como a origem do mundo, do próprio grupo, das suas instituições sociais, das separações étnicas e possuem conteúdos morais tais como as fábulas²¹. Se documentos escritos como confissões inquisitoriais e requerimentos judiciais são testemunhos diretos das opiniões dos agentes coloniais tais como padres e funcionários régios, as mitologias são a oralidade dos grupos étnicos, mesmo que recolhidas e anotadas por antropólogos, sabendo-se que todo ato de recolha é também seletivo e reconfigurador.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Coleção Mitológicas*. São Paulo, CosacNaify, 2004 a 2011.

¹⁹ SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil*: ensaio etnosociológico. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1946. p.13-14.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 13-24.

A partir dos dados levantados na análise da documentação foi delineado o conceito de violência étnica e colonial empregado neste trabalho. Para evitar anacronismos ao interpretar a violência do passado por critérios contemporâneos, principalmente em relação ao que estamos entendemos por violência étnica, foi empregado como critério selecionar na documentação toda ação promovida contra a mulher desencadeadora de reação defensiva por parte da própria mulher ou de seu grupo.

Logo, compreende-se a violência ao historicizá-la a partir da reação da mulher, isto é, seja adotando atitudes de oposição ou mesmo buscando alianças de proteção, é a ação da mulher – sua reação de oposição e negação – que leva à definição do que seria a violência contra a mulher indígena. Toda a ação que estimula comportamentos reativos e defensivos – tais como fuga, autoproteção, novas alianças ou respostas provenientes de seu grupo – é entendida como violência e situações como estas puderam ser observadas tanto no meio étnico como nas relações com os agentes coloniais.

A violência étnica contra a mulher foi examinada através das mitologias e mostrou sua ocorrência em contextos de transgressão das expectativas morais e sociais depositadas pelo grupo sobre a figura feminina indígena. Em várias sociedades indígenas havia divisão e organização em função do trabalho e as obrigações eram divididas a partir do sexo. Aos homens eram facultadas as funções referentes à esfera militar, ou seja, estes atuavam como guerreiros e se responsabilizavam pela caça da comunidade. Já as mulheres encarregavam-se de todas as funções referentes à vida cotidiana do grupo: plantio, colheita, culinária, limpeza, produção de cerâmicas e tecelagem. O trabalho feminino fundava-se como essencial para o estabelecimento e sobrevivência das coletividades, firmando papéis interdependentes entre os homens e as mulheres. Logo, a permanência do grupo étnico só ocorreria se todas as partes cumprissem as normas sociais estabelecidas pelos princípios da organização social.

Ao não participar do jogo das relações sociais e não cumprir as regras determinadas pelo grupo, a mulher colocava em xeque a organização social da comunidade e ameaçava a sua sobrevivência como coletividade. Nesse sentido, identificamos que a transgressão feminina – na mitologia – se traduzia por meio da noção de desestruturação da ordem e justificava, no plano prático, a violência cometida contra as mulheres. O contato interétnico e as relações com os agentes coloniais vulnerabilizaram a estabilidade dessa ordem e modificaram os contextos de ocorrência da prática da violência contra a mulher indígena

É válido questionar em que medida a colonização e a conseqüente escravização ou absorção do trabalho feminino nos aldeamentos pode ter provocado estes fenômenos de desvios das mulheres indígenas observados na mitologia que ocasionava a prática da violência étnica.

Transgredir os padrões morais do grupo justificava o emprego da violência contra a mulher no meio étnico e o contexto das relações coloniais podem ter intensificado um quadro menos comum no grupo, mas que se torna recorrente. Evidentemente não é possível quantificar este cenário, mas é pertinente levantar a questão, especialmente quando são inúmeros os estudos sobre escravidão indígena²².

A transformação das sociedades ameríndias e a introdução de novos atores sociais imprimiu novos contextos e significados à violência de gênero. A presença do colonizador resultou na incorporação da violência étnica à sociedade colonial, a qual foi ressignificada à luz da moral cristã e da etnicidade. A realidade instituída pelo contexto colonial fundou novos papéis sociais e levou a mulher indígena a agir de formas diferentes daquelas adotadas no contexto étnico. Essas novas atuações foram marcadas pelas relações conflituosas entre os agentes coloniais e pelas muitas tensões estabelecidas pelas desigualdades de forças firmadas na colônia.

Neste cenário, foi observado que a violência vivenciada pela mulher indígena no contexto colonial ocorria em virtude do duplo contexto transgressão feminina, isto é, devido à mulher estar sujeita a dois conjuntos de regras sociais – étnicos e coloniais – que muitas vezes divergiam entre si. A violência colonial é um dado que não pode ser minimizado e certamente foi ampliada pelos vetores incontornáveis da colonização, como a exploração, a dominação e a escravidão.

A violência colonial difere da violência étnica em sua essência, embora se tornem complementares em certa altura do contato. A violência étnica ocorria em oposição a desestruturação do grupo indígena e visando a garantia de sua integridade, já a violência como resultado da relação com o agente colonial resulta do contexto de dominação no qual a violência étnica é alterada na medida em que a mulher indígena se vê submetida a novas demandas que a impedem de cumprir com as expectativas morais do grupo.

²² É possível citar: PORTELA, Bruna Marina. **Gentio da terra, Gentio da Guiné**: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana. (Capitania de São Paulo, 1697 – 1780). Tese. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014; MONTEIRO, John Manuel. **O escravo índio, esse desconhecido**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. pp. 105-120; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de el-rei. **Tempo**, [S.L.], v. 12, n. 23, p. 5-22, 2007; VENÂNCIO, Renato Pinto. Os Últimos Carijós: escravidão indígena em minas gerais. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 17, n. 34, p. 165-181, 1997; EISENBERG, José. A Escravidão Voluntária Dos Índios Do Brasil e o Pensamento Político Moderno. **Análise Social**, vol. 39, no. 170, 2004, pp. 7-35. *JSTOR*, <www.jstor.org/stable/41011918>. Acessado em 18 Ago. 2021>; MONTEIRO, John Manuel. DE ÍNDIO A ESCRAVO. A TRANSFORMAÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA DE SÃO PAULO NO SÉCULO XVII. **Revista De Antropologia**, 30/32, 1987, pp. 151-174, <www.jstor.org/stable/41825753>. Acessado em 18 Ago. 2021.

Assim, a partir de uma perspectiva de gênero que abrange as noções de etnia e hierarquia este trabalho construiu uma análise da agência feminina indígena e estruturou-se em quatro capítulos. De caráter introdutório, o primeiro capítulo apresenta uma revisão da produção historiográfica brasileira e discute a ausência da mulher indígena nos trabalhos: enquanto os debates produzidos pelo campo da História das Mulheres focalizavam em grande medida as trajetórias históricas das mulheres negras e brancas, os estudos da História Indígena lutavam para desmistificar a ideia de submissão e a tese do desaparecimento do indígena, o que gerou um silenciamento da atuação das mulheres nativas dentro dos trabalhos históricos.

O segundo capítulo compreende a investigação das práticas de violência contra a mulher no seio das relações ameríndias. Através dos dados etnográficos levantados nas mitologias demonstra-se como as circunstâncias da violência se localizavam no seio das relações sociais no grupo, principalmente nos laços de parentesco, onde a fuga das mulheres às normas impostas justificava essas situações. A isso relaciona dois pontos chave para a compreensão da violência: a dependência masculina ao trabalho feminino e a categorização de exterioridade feminina. Demonstrou-se também que no próprio meio étnico as mulheres conseguiam alcançar espaços de agência e obtinham meios para reagir às situações de violência.

No terceiro capítulo são apreendidas as mudanças que o contato interétnico entre europeus e nativos acarretaram na vida das populações indígenas após o estabelecimento da sociedade colonial. Se no meio étnico a violência contra a mulher estava localizada do seio da cosmogonia do grupo, no ambiente colonial essa violência adquire um outro sentido, visto o caráter de opressão e dominação estabelecido pelos agentes coloniais em torno das mulheres indígenas. Logo, este capítulo fundamenta-se na discussão sobre a mudança no padrão da violência a qual as índias estavam sujeitas no ambiente colonial.

As histórias das mulheres indígenas coloniais não se reduzem a sujeição às práticas de violência e isto é demonstrado no quarto capítulo. A partir dos dados levantados nos relatos religiosos e documentos judiciais, evidencia-se como estas mulheres passaram a assumir na sociedade colonial uma pluralidade de papéis sociais que as permitiram traçar estratégias e reagir à situação a qual estavam submetidas. Isto é, desenvolvendo uma “adaptação resistente” elas demonstraram conhecer o contexto ao qual estavam inseridas e o manipulavam de acordo com interesses próprios.

CAPÍTULO 1 – A INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Em 1838 foi criado como instituição polarizadora da produção da história do Brasil o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) que nos meandros da consolidação do Brasil como nação assumiu a missão de dar os primeiros passos em direção à escrita de uma história legitimamente brasileira. Referida como lugar do saber acadêmico no país que se construía, o instituto erigia uma narrativa de Brasil que ligava o passado colonial ao futuro da nação imperial: transformando a documentação colonial, como os relatos de viajantes e cronistas em fontes para uma escrita histórica, os historiadores passaram a reconstruir a “obscura e antiga história indígena”, dando voz a uma primeira etnografia dos índios.

Entendida como um “conjunto de textos dispersos sobre as populações indígenas, produzidos ou comentados pelos literatos e agentes letrados do Império”²³, a etnografia empenhada pelo IHGB estava subordinada à disciplina histórica e buscava tornar os índios objetos de um conhecimento formalizado e consubstanciado nos moldes científicos²⁴. Os debates produzidos acerca dos povos indígenas ocorriam numa perspectiva binária entre dois grupos, fato que perdurou em congruência à percepção concebida pelos colonizadores oriunda dos séculos anteriores.

Neste sentido, a ideia recorrente no século XIX era a de que os grupos indígenas brasileiros poderiam ser divididos em duas categorias, a saber, os tupis e os tapuias. Tal divisão era fundamentada pela diferença linguística e a ocupação territorial: os Tupis eram aqueles que primeiro tiveram contato com o português que ocupavam o litoral e falavam a língua Tupi, sendo enaltecidos nos estudos por seu legado na formação do Brasil. Os Tapuias eram aqueles que ocupavam os sertões, falavam línguas desconhecidas e, na maior parte, se colocavam como resistência ao projeto civilizador português, sendo lidos como “índios bravos” pelos colonizadores.

A exaltação dos Tupis – justificada pelo seu suposto legado nacional – é derivada da visão parcial e binária encontrada nos documentos coloniais que salientava as alianças entre os portugueses e os grupos indígenas através dos casamentos interétnicos e estabelecia uma gramática tupi, a chamada língua geral, que teria auxiliado na conversão desses povos. Tais elementos fortaleceram uma perspectiva positiva desses grupos aos historiadores do instituto,

²³ KODAMA, Kaori. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.** Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, Ago./2010, p.26

²⁴ *Ibid.*, p.261.

pois ali se dava o “instrumento fundamental para a vinculação entre o ‘nativismo’ e a afirmação nacional”²⁵.

Em contrapartida, a desvalorização do índio Tapuia fundamentava-se na ideia de atravancamento do projeto que buscava absorver o contingente populacional indígena, visto que estes seriam sujeitos “selvagens e errantes” que “impediam o progresso”. Por mais que se tenha estabelecido um lugar discursivo para os indígenas na história essa etnografia acabou por conduzi-los a um processo de invisibilização que está estritamente associado ao movimento expansionista do Estado oitocentista brasileiro em direção à “ações progressistas” de incorporação das populações indígenas remanescentes.

A necessidade de realização de estudos etnográficos no Brasil era justificada pela tese de que os índios estavam em vias de extinção, erigindo uma leitura decadentista das sociedades indígenas própria do saber formulado pelo IHGB. Ao mesmo tempo que o modelo histórico de compreensão da nação colocava-se no cerne da construção do Estado oitocentista, a etnografia do instituto era fundada como saber legítimo para fornecer o conhecimento sobre os “primitivos habitantes” daquele território. Assim se deu o preâmbulo dos estudos referentes à questão indígena no Brasil: ao partir de um conhecimento binário, que não se preocupou com as diferenças e singularidades étnicas dos grupos indígenas, essa historiografia consagrou uma visão que invisibiliza a participação indígena na história. Nas palavras de Maria Regina Celestino de Almeida,

Apresentados como civilizados e extintos, inúmeros índios, ainda aldeados, acabaram perdendo suas terras e aldeias; e muitos, com certeza, assumiram a identidade de caboclos e mestiços na desfavorável conjuntura do século XIX, em que não havia lugar para a pluralidade étnica. Assim, ao invés de terem, de fato, desaparecido, como costumava afirmar a historiografia, os índios das antigas aldeias foram invisibilizados por discursos políticos e intelectuais que, condizentes com a política indigenista do século XIX, visavam assimilá-los, tornando-os produtivos cidadãos do Império brasileiro²⁶.

Essa perspectiva perdurou por um longo período dentro da historiografia brasileira e foi modificada apenas na década de 1970, quando novas perspectivas teóricas e conceituais aliadas à incorporação de uma nova gama de fontes históricas, propiciaram leituras inovadoras sobre o passado das populações indígenas. O crescente diálogo com os conhecimentos das Ciências

²⁵ KODAMA, op. cit., p.256-257.

²⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Rev. Bras. Hist.* [online]. 2017, vol.37, n.75, pp.17-38. p.30.

Humanas e Sociais levou a História a repensar o contato interétnico e permitiu que novas interpretações somassem à história indígena, dando luz à uma nova ótica sobre a atuação dos índios coloniais. De acordo com John Monteiro, nascia uma “nova história indígena” que introduzia duas inovações importantes localizadas na prática e na teoria. Essa nova corrente de estudos buscava unir cada vez mais as preocupações teóricas referentes à relação entre História e Antropologia às demandas de um emergente movimento indígena. Logo, “a reconfiguração da noção dos direitos dos índios enquanto direitos *históricos* – sobretudo territoriais – estimulou importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios”²⁷.

Essa nova conjectura proporcionou aos historiadores uma oportunidade de repensar alguns dos pressupostos teóricos até então inerentes ao estudo dos povos indígenas. A tendência que emergia no fim do século XX caracterizava-se pelo gradual abandono de marcos teóricos generalizados, sobretudo marxistas, assim como a ascensão profissionalizante de historiadores pautados numa base mais sólida de pesquisa empírica. Foi neste contexto que ocorreu um aumento nos estudos coloniais, marcado pela investigação de arquivos inexplorados e a utilização de novas abordagens nas fontes coloniais até então conhecidas. A utilização inovadora de documentos históricos associada aos novos diálogos com a antropologia permitiram novas leituras de mitos, rituais e narrativas orais, apresentando “um roteiro bastante atraente para explorações em histórias nativas colocadas de forma instigante no plural”²⁸.

Como aponta Almeida²⁹, os processos de etnificação, a saber, as mudanças culturais e identitárias vividas pelas populações indígenas no momento do contato, aliadas aos processos de etnogênese, transferiram o índio do papel de sujeito passivo e conformado para um lugar de protagonismo. As pesquisas mais recentes demonstram como as escolhas e ações dos índios foram decisivas para os rumos da colonização empregada nos territórios ultramarinos. Assim como os processos gerados em resposta às mais variadas situações de desafios e violências os levaram a reelaboração de práticas e relações sociais, culturais e políticas, permitindo a construção de identidades próprias.

Assim sendo, a inclusão de novos atores sociais e a preocupação em reconhecer suas escolhas e interesses na dinâmica de seus percursos históricos romperam com aquela visão anterior generalizante e simplista, lançando luz a uma nova gama de interpretações sobre os

²⁷ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, p. 5.

²⁸ Ibid., p. 6.

²⁹ ALMEIDA, 2017, p. 22.

processos históricos desses agentes. Enxerga-se essa tendência, por exemplo, em *Negros da Terra*³⁰, o qual possui caráter exemplar quanto a inovação frente à historiografia da época. Na obra, John Monteiro insurge contra o silêncio dos estudos indígenas dentro da história, colocando abaixo inúmeros mitos e estereótipos consagrados sobre os índios e seus papéis na colonização do Brasil. O autor se dedica a resgatar a função central que o indígena exerceu na história de São Paulo no decorrer dos séculos XVI e XVII, período esse em que a região se constituía como periferia da América Portuguesa. No bojo dessa produção segue *A heresia dos índios*³¹, de Ronaldo Vainfas. O ponto central da obra é o a Santidade de Jaguaripe, uma “idolatria” insurgente pautada no fenômeno de hibridização cultural que ao mesmo tempo negava, incorporava e fazia uso da dominação imposta pela conversão como questionamento e resistência à ordem colonial.

Já nas primeiras décadas deste século os historiadores caminharam para a construção de uma história indígena que além de compreender o indígena um sujeito histórico pleno também o coloca como protagonista desta nova história. Invertendo a ótica do heroísmo português frente aos índios selvagens – dado através da aliança com os índios fiéis e submissos, convertidos inteiramente aos valores portugueses – é observada a construção de uma narrativa que evidencia a diversidade social e étnica indígena, revelando atores sociais que lutavam e negociavam em prol de seus interesses.

Estabelecem-se análises que perpassam a perspectiva de sujeição e transportam o indígena a um lugar de ação onde suas escolhas condizem “com as lógicas de suas sociedades e com as possibilidades disponíveis”³². Maria Regina Celestino de Almeida é uma das historiadoras que erige os contornos dessa nova perspectiva histórica. Investigando a atuação dos grupos indígenas no Rio de Janeiro colonial³³, a autora expõe uma intrincada rede de interações na qual circulavam diversos subgrupos tupi que se engendravam num vaivém de acordos e disputas, tanto entre si quanto com os europeus. Com isso, a autora apresenta um panorama complexo e dinâmico dos atores coloniais, desmistificando os papéis indígenas e colocando-os no centro das ações que delinearam os caminhos tomados pela colonização nos territórios ultramarinos.

³⁰ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

³¹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³² ALMEIDA, 2017, p. 23.

³³ Idem. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

Embora se tenha obtido grande avanço no campo historiográfico nos últimos anos, ainda há um grande caminho a ser trilhado no que diz respeito às questões de gênero. Ao percorrer pelas produções historiográficas recentes acerca da temática indígena, depara-se com o silenciamento de pesquisas que abarquem questionamentos e reflexões sobre as mulheres indígenas. Logo, a invisibilização dessas mulheres gera um déficit na construção tanto da história indígena quanto da história das mulheres.

Foi no desenrolar da década de 1970 que, com a ascensão da terceira geração da Escola dos *Annales* e a virada epistemológica por ela proporcionada, o campo historiográfico direcionou suas análises do campo político para o social, propiciando o avanço de questionamentos relacionados à vida privada – como as práticas cotidianas, a sexualidade, o casamento, etc. – que permitiram a inclusão das mulheres na história.

As transformações geradas pela emergência de novos paradigmas científicos, a saber, a crítica ao racionalismo e o fim dos requisitos teóricos mais rígidos, acabou por relativizar o conhecimento histórico: “ao passar a interpretar os processos de mudança por meio de um conhecimento dialético, os historiadores provocaram uma reviravolta na perspectiva de análise, permitindo mais espaço para questões antes tidas como de menor ou nenhuma importância”³⁴.

A partir de então a questão feminina dentro das reflexões historiográficas começou a delinear-se e tomar campo dentro dos estudos históricos, configurando a chamada “História das Mulheres”. Aliados a este cenário, os debates feministas e sua conseqüente inserção no campo historiográfico edificaram esse campo emergente e se impuseram como movimento teórico inovador, marcado por forte potencial crítico e político.

Incorporar o sujeito feminino na história e erigir todos os contornos de uma História das Mulheres não se configurou como uma tarefa fácil e lançou aos historiadores o desafio de adentrar caminhos até então desconhecidos. Como afirmou Perrot, “para escrever a história, são necessárias fontes, documentos, vestígios. E isso é uma dificuldade quando se trata da história das mulheres. Sua presença é frequentemente apagada, seus vestígios, desfeitos, seus arquivos, destruídos”³⁵. Para reconstruir o caminho trilhado pelas mulheres os pesquisadores precisaram transfigurar seus olhares no trabalho com as fontes, buscando nas entrelinhas e nos pequenos detalhes esses novos sujeitos. Contudo, ainda que abrindo espaço para as mulheres na história, o que se via era “a utilização da categoria ‘mulher’ como entidade social e empírica fixa, numa

³⁴ SILVA, Tânia Maria Gomes da. Trajetória da historiografia das mulheres no Brasil. **Politéia** - História e Sociedade, [S.l.], v. 8, n. 1, ago. 2010, p.225.

³⁵ PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008. p.21.

perspectiva essencialista que perdia as multiplicidades de sujeitos subsumidos em tal categoria.”³⁶.

Esse quadro foi modificado quando a historiadora Joan Scott propôs o uso do “gênero” como categoria de análise histórica, demonstrando que os papéis facultados ao “masculino” e ao “feminino” eram concebidos nas suas interações num determinado tempo e espaço, ou seja, eram construções tanto socioculturais quanto históricas. Nesse sentido, ao partir da categoria gênero se supera a visão universal e essencialista da mulher, dando espaço a uma narrativa que engloba não apenas reflexões sobre as relações de poder mas que também privilegia uma análise que reconhece a diferença dentro da diferença, permitindo que elementos como cultura/raça/etnia fossem inseridos nas investigações e consolidassem uma análise histórica não mais generalizante.

No Brasil, essa tendência teve início na década de 1980 e muitos dos trabalhos referentes à atuação feminina na história foram marcados pela retórica da dominação versus opressão, com o enfoque nas figuras das senhoras de engenho e nas escravizadas negras, assim como no discurso moralizador empregado nos corpos dessas mulheres coloniais. Mary del Priore, uma das propulsoras do estudo da história das mulheres no Brasil, é um claro exemplo desse movimento: em *Ao Sul do Corpo*³⁷, discute sobre os modos pelos quais as mulheres se inseriam na sociedade colonial, os papéis por elas assumidos e suas funções sociais, relacionando toda sua análise ao projeto normatizador empregado no território ultramarino. Apresentando um mundo dicotômico, Priore revela não apenas o processo de adestramento dos corpos femininos, mas também uma realidade colonial que perpassa o discurso masculino e evidencia a própria atitude das mulheres. A historiadora inova na escolha das fontes históricas nas quais baseia sua análise – testamentos, autos de divórcios, receitas de remédios, por exemplo – mas deixa lacunas ao focalizar essencialmente a mulher branca.

Outro segmento muito bem explorado e que configura o outro eixo da historiografia referente à questão feminina no Brasil são as mulheres negras. A emergência do movimento negro e da luta empreendida em prol de seus direitos ocasionou um *boom* de investigações acerca da condição do negro no Brasil, sobretudo referentes ao período colonial. Aliado ao debate feminista, esses estudos colocaram a mulher negra no centro das discussões históricas, isto é, sejam escravizadas ou forras, personagens importantes ou elementos cotidianos, as

³⁶ RAGO, Margareth. **As Mulheres na Historiografia Brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopes da (org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995

³⁷ DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.

mulheres negras foram alvo de diversas análises e compunham significativamente o quadro da historiografia brasileira³⁸.

Reconstruindo o cotidiano das mulheres pobres em São Paulo no decorrer do século XIX, a obra *Quotidiano e Poder no século XIX*³⁹, de Maria Odila Leite da Silva Dias, tornou-se referência nos estudos da mulher negra no Brasil. Através da análise de processos crime, processos civis, registros municipais *etc.*, a autora apresenta a multiplicidade de papéis exercidos, especialmente no âmbito do trabalho, pelas mulheres negras na sociedade imperial. Livres, escravas ou forras, a presença dessas mulheres no cotidiano urbano era ostensiva, sobretudo no comércio ambulante, assumindo tais funções para assegurar a subsistência própria e dos filhos. Maria Odila expõe os conflitos e contradições, assim como as estratégias adotadas pelas mulheres negras nessa conjuntura pré-abolição, adotando uma visão que supera a noção de passividade e coloca essas personagens como sujeitos capazes de mudar sua sorte.

Nessa mesma perspectiva situa-se *O Avesso da Memória*⁴⁰, de Luciano Figueiredo. Detendo-se ao século XVIII, o autor discorre sobre o dia a dia da mulher negra no universo ultramarino português. Pautando-se na documentação colonial, como autos inquisitoriais e devassas, Figueiredo aponta a participação feminina na sociedade, perpassando por questões como trabalho, condutas, interações sociais e violência. Opondo-se à visão das Minas relacionada apenas à riqueza, Luciano Figueiredo apresenta uma Minas Gerais setecentista em sua completude, o sangue e o suor que enchia os cofres da Coroa. É o avesso da memória, a desordem na qual as mulheres negras lutaram incessantemente para sobreviver e resistir.

Trabalhos como o de Maria Odila Dias e Luciano Figueiredo abriram caminho para que esse novo campo historiográfico ganhasse força e somasse ao conhecimento que vem sendo construído sobre a história das mulheres brasileiras, dando luz a uma nova gama de questionamentos e reflexões que englobam a importância da atuação da mulher negra e seu percurso histórico. Em contrapartida, o crescimento de estudos sobre esse segmento somado aos estudos da mulher branca, levou a uma invisibilização da mulher indígena no que diz respeito à história das mulheres. Espremida entre uma historiografia indígena que buscava superar a tese do desaparecimento e uma história das mulheres que priorizou outros segmentos,

³⁸ Não se tem a pretensão de apresentar uma minuciosa descrição da produção historiográfica concernente à mulher negra, visto que o assunto é muito amplo para se contemplar neste trabalho. Logo, optou-se por conceber uma breve reflexão bibliográfica por meio do apontamento de trabalhos que considera-se obras de referência no estudo da mulher negra no Brasil.

³⁹ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e Poder no século XIX**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

⁴⁰ FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais do século XVIII**. Brasília: EDUMB; Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

a mulher indígena acabou por ficar às margens da história, esquecida enquanto sujeito histórico atuante.

Desde a década de 1980, marco da mudança epistemológica tanto da história indígena quanto da história das mulheres, poucas pesquisas acerca das mulheres indígenas foram desenvolvidas. Diferente das reflexões sobre a mulher negra, os escassos estudos sobre a mulher indígena incorrem numa ótica estereotipada, decorrente do próprio discurso colonial. Desde o clássico *Casa Grande e Senzala*⁴¹, o que se vê é uma imagem da mulher indígena no papel de procriadora, mulher promiscua que facilmente se dava ao europeu, mas que constituiu a base da construção familiar brasileira.

É de se referir o caráter preambular da obra de Freyre, que aborda a colonização portuguesa e o conseqüente contato interétnico como gênese de uma miscigenação que fundamentou a decorrente sociedade brasileira. Embora apresente metodologias inovadoras e verse sobre os diferentes sujeitos históricos coloniais – que, nota-se, não possuíam ênfase junto à historiografia da época – vale ressaltar a postura conservadora e a análise estereotipada que propõe sobre as mulheres indígenas. Colocando-as na origem das famílias brasileira, o autor argumenta que a “disponibilidade sexual” das índias teria sido o fator fundamental que favoreceu a mestiçagem com os recém-chegados e sustentou a decorrente sociedade colonial.

Contudo, “análises como essas refletem mais o que a sociedade colonial e patriarcal esperava das índias do que o papel que elas exerceram”⁴², indicou Suelen Siqueira Julio. Essa perspectiva norteou por muito tempo os trabalhos sobre a mulher indígena e contribuiu para a cristalização de estereótipos a ela determinados: seja como procriadora, ameaça à castidade e à moral dos homens ou até mesmo como perigosa antropofágica, essa mulher não possuía a própria história, era sempre apêndice de alguma outra.

Somente nas duas últimas décadas esse quadro vem sendo revertido, sobretudo devido ao fortalecimento dos movimentos indígenas do Brasil e à crescente articulação das mulheres indígenas aos movimentos feministas. Refletindo sobre as experiências das populações indígenas no Brasil, Eliane Potiguara⁴³ ressalta as diversas violências que foram por eles vivenciadas e indica como o reconhecimento e denúncia destas experiências contribui na constante luta destes povos por seus direitos⁴⁴. A autora relatou sua participação no grupo

⁴¹ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006. p. 161.

⁴² JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)**. Dissertação (mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2015.p. 74.

⁴³ POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª edição revisada. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

Grumin/Rede de Comunicação Indígena – assim como em diversas outras organizações – e apontou como a crescente mobilização dos povos indígenas tem pressionado o governo brasileiro em direção à ampliação dos direitos dos grupos indígenas.

Por mais que a luta por direitos esteja longe de seu fim, deve-se levar em conta a importância destas mobilizações que, mesmo não tendo este como objetivo central, acabou por conscientizar a população brasileira e induziu inúmeras reflexões entre os pesquisadores acadêmicos. As reivindicações refletiram no campo historiográfico que buscou responder a tais demandas e passou a refletir sobre as atuações das populações indígenas, empreendendo análises que revisam a produção historiográfica concernente aos índios coloniais e partem de conceitos como protagonismo e agência. No delineamento deste novo campo historiográfico e construindo uma nova narrativa que favorece a atuação das mulheres indígenas como sujeitos históricos plenos destacam-se os trabalhos de Elisa Garcia, João Azevedo Fernandes e Suelen Siqueira Julio, por exemplo.

Em *De cunhã a mameluca*⁴⁵, João Azevedo Fernandes busca identificar situações nas quais as mulheres indígenas apareciam como personagens principais: de acordo com ele, elementos rituais associados às atividades produtivas, assim como o domínio de certas técnicas, forneciam às mulheres meios para a projeção social. Ponto central de sua obra, Fernandes mostra como as mulheres eram essenciais na dinâmica social do grupo Tupinambá, desempenhando papel de liderança em vários âmbitos do grupo étnico. João Azevedo Fernandes colabora para a edificação de uma imagem diferente daquela de passividade que o discurso colonial deixa transparecer. Em seu texto, a representação da mulher indígena ganha um aspecto até então nunca abordado: o protagonismo.

Explorando uma personagem complexa, Suelen Siqueira Julio apresenta a obra *Damiana da Cunha: uma índia entre a sombra da cruz e os caiapós do sertão*⁴⁶. Fruto de sua dissertação de mestrado, a obra retrata a história de Damiana da Cunha, índia caiapó que exerceu notável atuação política em Goiás no início do século XIX. Suelen mostra como uma série de circunstâncias, assim como a habilidade política de Damiana, proporcionaram a ela o papel de mediadora entre o grupo caiapó e as medidas de atração dos índios enquanto povoadores e mão de obra. Exercendo uma função de chefia, Damiana se afastou do lugar de

⁴⁵ FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca**: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Editora Universitária, 2003.

⁴⁶ JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha**: uma índia entre a 'sombra da cruz' e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831). 1. ed. Niterói: Eduff, 2018.

subordinação que a sociedade colonial buscava reservar para as mulheres, indígenas ou não. Damiana destoa de todos os estereótipos citados:

mulher indígena, neta do cacique, afilhada do governador, sertanista, líder respeitada por caiapós do sertão e do aldeamento, além de reconhecida pelas autoridades locais. Sua notoriedade está diretamente ligada ao contexto em que viveu. Se a violência prosseguia naquela região fronteiriça, as armas não dobraram os caiapós nem tampouco respondiam ao desejo da Coroa e, depois, do Brasil Império, de ter os indígenas como povoadores e mão de obra a ser misturada ao conjunto da população. Esse objetivo passava necessariamente pela negociação. E Damiana mostrou-se hábil nesse ofício⁴⁷.

Não se restringindo apenas à biografia de Damiana, Suelen analisa o próprio campo da história das mulheres indígenas e nos apresenta um quadro que torna muito mais complexa a atuação histórica dessas mulheres. A autora evidencia a variedade de atuações das índias durante o processo de conquista e colonização: segundo ela, elas exerceram diversos papéis, como chefes de família, mães, concubinas, donas de casa, mão de obra, intérpretes e líderes. Não apenas figuras passivas, mas agentes ativas. Participaram de guerras e expedições ao sertão, foram domésticas, parteiras, prostitutas. O trabalho de Julio, deixa claro que, ainda que essas mulheres não tenham vivido como talvez desejassem, mostraram-se hábeis ao lidar com a realidade a qual estavam submetidas. Vale salientar que embora a obra não se restrinja ao período colonial, adquire grande relevância na historiografia brasileira ao apresentar uma análise preambular que coloca a mulher indígena numa função de mediação. Logo, sua alusão é importante neste contexto, sobretudo por dialogar com a discussão proposta neste trabalho.

Elisa Garcia é outra historiadora que vem se tornando referência na historiografia das mulheres indígenas, principalmente no que diz respeito ao seu trabalho na análise das terminologias e classificações coloniais. Transformando algumas noções pré-concebidas, Elisa aponta como, grosso modo, a historiografia vem fazendo uso do termo “índia” para se referir às mulheres indígenas como uma homogeneidade. Em contrapartida, a documentação colonial mostra uma realidade muito distinta: essas mulheres eram enquadradas em termos como “negra”, “peça”, “criada”, “fêmea”, “mameluca”, “mestiça” e “escrava”⁴⁸. De acordo com a autora, essas classificações são entendidas como produtos de jogos de poder e negociações, as quais utilizavam-se critérios genealógicos ou sociais. A lógica étnica presente na colônia baseava-se no parentesco, sendo o gênero um fator de organização das relações sociais: haviam lugares sociais desempenhados pelas mulheres nas redes interpessoais estabelecidas entre os indígenas e os europeus, a exemplo de Damiana da Cunha. Para Garcia, as categorias variam

⁴⁷ JULIO, 2015, p. 153.

⁴⁸ GARCIA, E. F. **Las categorías de la conquista**: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). NUEVO MUNDO-MUNDOS NUEVOS [online], v. 1, p. 1, 2019.

de acordo com a fonte e refletem diversos aspectos, como as conjunturas políticas e os interesses dos envolvidos.

O trabalho empreendido por Elisa Garcia expressa os papéis centrais que muitas vezes as mulheres indígenas ocupavam, visto os esforços de diversos agentes para nomear as diferenças e as hierarquias existentes entre elas. É de se referir que o uso das categorias refletia agentes e contextos sociais específicos, dos quais adaptavam suas classificações de acordo com seus interesses. O entendimento das diferentes classificações permite aos pesquisadores construir um quadro muito mais completo e complexo das relações sociais empreendidas pelas mulheres indígenas na sociedade colonial.

Desconsiderar as relações de gênero imbricadas no processo colonizador empregado no ultramar e pressupor que as experiências das mulheres indígenas cabem propriamente na história dos índios leva a perda de pontos-chave da construção do domínio colonial. Como afirmou Garcia, “as estratégias de inserção dos portugueses nas sociedades nativas, os mecanismos de apropriação dos recursos econômicos e a transferência do capital político para os conquistadores passavam por questões relacionadas às índias”⁴⁹. Em consequência, quando reproduzimos versões historiográficas nas quais estas mulheres aparecem sob uma égide estereotipada ou mesmo como coadjuvantes, deixamos de fora de nossa análise aspectos que muitas vezes são tidos como fundamentais para os contemporâneos.

Embora o campo historiográfico referente aos estudos das mulheres indígenas esteja em crescimento⁵⁰ ainda é evidente a escassez de trabalhos que as coloquem no centro das análises

⁴⁹ GARCIA, Elisa Fruhauf. “Mulheres Brasiis”: as índias e a conquista do Brasil (século XVI). In: REGO, André de Almeida; Apolinário, Juciene Ricarte. (Org.). *Novas histórias dos povos indígenas no Brasil: territorialidades da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena*. 1ed. Salvador: SAGGA, 2018, pp. 80-102. p. 98.

⁵⁰ Dentre os trabalhos recentes sobre este segmento – localizados nas últimas duas décadas – pode-se citar: CAPUCHO, Taís Cristina Jacinto Pinheiro. *Pregadoras e guerreiras invisíveis: mulheres indígenas e a colonização do Brasil*. *Revista Ars Histórica*, nº18, Jan/Jun 2019, pp. 1-17; MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa*. *Portuguese Studies Review*, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005; FERREIRA, André Luís Bezerra. “Mães das Liberdades”: os processos de mulheres indígenas no tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão (1720-1757). *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Dossiê História Indígena e estudos decoloniais, n. 31, 2018/01. pp 69-85; PRADO, Luma Ribeiro. *Peticionárias: Demandas De Mulheres Cativas Na Amazônia Colonial Portuguesa (Século XVIII)*. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, 2017; CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa & NAVARRO, Alexandre Guida. *De Peitan a Uainuy: os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (1612-1615)*. *Faces da História*, Assis/SP, vol.7, n.1, p. 25-49, jan/jun, 2020; LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. *Criando laços e reinventando famílias: adaptações e estratégias indígenas na Capitania do Maranhão no Século XVIII*. *Faces da História*, Assis/SP, vol.7, n.1, p. 50-74, jan/jun, 2020; MIRANDA, Janira Sodré. *Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa*. *Em Tempo de Histórias*, nº. 7, p. 1-16, 2003; FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol.14, n.3, p.617-634, setembro-dezembro, 2006.

históricas, sobretudo quando comparada a outros agentes coloniais. Apesar de estar longe de alcançar a completude da história já é possível ver despontar no horizonte os caminhos e possibilidades que se entremeiam a quem ousa dar voz a essas mulheres.

CAPÍTULO 2 – O MEIO ÉTNICO E A MULHER NAS RELAÇÕES AMERÍNDIAS

2.1 O papel social da mulher nos grupos étnicos

Estudos etnográficos, etnológicos, dados antropológicos e interpretação crítica dos documentos de época permitem reunir evidências – ainda que seletivas – sobre a mulher indígena no interior dos grupos étnicos⁵¹. Ao compreender os papéis sociais e as posições ocupadas pelas mulheres indígenas tanto no meio étnico como no ambiente colonial pode-se especular sobre as situações de violência as quais estavam submetidas na sociedade colonial. Compreender o papel ocupado pelas mulheres nas sociedades indígenas exige uma análise mais aprofundada de seu universo social, principalmente seus ritos e costumes, visto que destes derivam o conjunto das expectativas da comunidade.

Nas sociedades não estratificadas em classes socioeconômicas ou castas, as relações sociais e a organização dos direitos e obrigações são definidos através dos laços de parentesco⁵². Na organização social ameríndia, o trabalho era orientado através do sexo e idade e o casamento determinava os privilégios e hierarquias nas relações estabelecidas dentro do grupo. Os casamentos demarcavam as posições de poder e é possível identificar neste processo a determinação de um primeiro papel social exercido pela mulher dentro das sociedades indígenas.

Entre os Tupinambá o poder pessoal dos chefes dos grupos domésticos estava estritamente relacionado a sua capacidade de casarem seus filhos homens virilocalmente – sistema onde a esposa reside com a família do noivo após o casamento – e casarem suas filhas mulheres num sistema que Fernandes define como uxorilocalidade – no qual o noivo passa a residir com os parentes da moça. Por esse processo ocorre o agregamento de mais força de trabalho à família e também a ampliação dos membros da coletividade a qual pertence a noiva.

Através da uxorilocalidade, a noção de chefia interligava-se à posição de sogro, isto é, aquele que “doava” mulheres e fortalecia o grupo. A relação instaurada entre doadores (sogros) e tomadores (genros), no casamento uxorilocal, instituíra uma dívida moral que deveria ser paga pelo noivo à parentela da esposa através da concessão de um cativo “canibalizável” ou da entrega de uma filha do casal ao irmão da moça. Os casamentos uxorilocais e virilocais “eram

⁵¹ Claude Lévi-Strauss definiu essas áreas em 1958 do seguinte modo: “a etnografia consiste na observação e análise dos grupos humanos considerados na sua particularidade [...] e visando a reconstituição mais fiel possível da vida de cada um deles; a etnologia, por sua vez, utiliza de modo comparativo [...] os documentos apresentados pelo etnógrafo. Citado por SOUZA, Laura de Mello e. **Estrela da vida inteira**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Monções. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 22-23.

⁵² FERNANDES, 2003, p.35.

pontos em um *continuum* no qual escapar ao serviço da noiva associado à uxorilocalidade era um ideal somente alcançável individualmente através das proezas guerreiras ou, socialmente, através da força política dos parentes do noivo”⁵³.

Neste sentido, o casamento uxolirocal era validado através da prestação de trabalho por parte dos genros ao grupo da esposa e, por isso, configurava-se como critério importante para a afirmação da chefia na sociedade indígena. A ligação matrimonial era um ponto chave para a compreensão das posições sociais estabelecidas dentro dos grupos e da própria desigualdade social. Isto é, a extração do trabalho feminino – base da organização social dos grupos indígenas – era o fator fundamental para a passagem do status masculino de adolescente para a de adulto e era obtida justamente através dos laços firmados pelos casamentos.

Não se deve supor, contudo, a passividade das mulheres no sistema do casamento. Os casamentos uxorilocais, por exemplo, também ofereciam vantagens para as mulheres pois lhes permitiam residência em seu grupo de origem e lhes deixava uma janela para recorrer a seus parentes caso houvesse alguma ação violenta ou indesejada por parte dos maridos⁵⁴. Esse dado possibilita duas especulações: primeiro o indício de que a mulher já estaria sujeita à violência dentro do meio étnico e segundo, que a instância do casamento também permitia que as mulheres reagissem, de alguma maneira, a essa violência. Segundo Fernandes, “a uxorilocalidade, que pelo lado mais evidente é uma forma de sogros e cunhados exercerem influência sobre seus afins, por outro lado garante também o espaço para o exercício de formas características do poder feminino em sociedades não-estratificadas”⁵⁵.

Ainda que de natureza distinta da uxorilocalidade, os casamentos virilocais – que proporcionavam a mudança de residência da mulher de seu grupo familiar para a casa do marido – não excluía a atuação feminina. Diferentemente do pensamento europeu, a lógica indígena predispunha a dissolubilidade do casamento. No relato sobre a viagem que fez ao Maranhão em 1614, o padre capuchinho Claude D’Abeville observou a ocorrência deste costume entre os grupos indígenas e ressaltou que o rompimento poderia ser realizado por ambas as partes independente do sexo, sobretudo quando houvesse comportamento violento do marido em relação a mulher⁵⁶, dado este em documento de época que confirma o ponto destacado por Fernandes.

⁵³ FERNANDES, 2003, p.36.

⁵⁴ Ibid., p. 37.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvisinhanças**. Maranhão, Typ. Do Frias, 1874 (1674). Biblioteca do Senado Federal. Disponível em: < <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221724> >, acesso em 18 de agosto de 2020. p.325.

Os casamentos virilocais acresciam vantagens para a coletividade homens devido a sua dependência do trabalho das mulheres. Todavia, as mulheres também tiravam proveito da relação matrimonial visto que esta as possibilitava um espaço de agência, como observou a historiadora Cristiane Lasmar:

A participação feminina na escolha do cônjuge, a possibilidade de abandonar o marido sem grandes consequências nas fases iniciais do casamento, antes do nascimento dos filhos e, principalmente o domínio exclusivo sobre uma esfera importante da economia doméstica constituem recursos importantes para o exercício da agência feminina, sobretudo no âmbito das relações conjugais propriamente ditas.⁵⁷

Tanto nos casamentos virilocais como nos uxoricais as mulheres poderiam valer-se da sua importância dentro da organização social para alcançar seus objetivos e eram capazes de anular a relação matrimonial quando não satisfeitas ou mesmo em casos de violência, indicando uma primeira estratégia de enfrentamento e agência no meio étnico.

Sobre a divisão social por gênero e idade, como mencionado acima, Yves d'Evreaux observou no século XVII⁵⁸ a existência de “classes de idade” que ordenavam as relações entre os indivíduos dos grupos indígenas. Embora reproduzisse um discurso permeado pela concepção moral europeia, a obra do capuchinho possibilita uma melhor compreensão dos lugares ocupados pelas mulheres dentro das sociedades indígenas. Segundo o religioso, a divisão se realizava em seis classes. A primeira classe “é comum à ambos os sexos, cujos indivíduos, saindo imediatamente do ventre de suas mães, se chama *peitan*”⁵⁹, ou seja, o tratamento às crianças não se diferenciava no momento do nascimento. A segunda fase, contudo, já dá indícios das distinções entre os sexos, sobretudo em relação aos comportamentos e deveres próprios da idade:

A segunda classe estabelece **distinção de idade, de sexo e de dever: d'idade de moça pra moça, de sexo de moça para rapaz, e de dever de mais moça para mais velha.** Compreende esta classe os sete primeiros anos, e a rapariga d'esse tempo se chama *kugnantin-myri*, quer dizer rapariguinha. Reside com sua mãe, mama mais um ano do que os rapazes, e vi meninas com

⁵⁷ LASMAR, Cristiane. **Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro.** Mana, 14 (2): 429–454, 2008. p.435.

⁵⁸ D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614.** Maranhão, Typ. Do Frias, 1874 (1615). Harvard College Library: South America Collection, 2007.

⁵⁹ Ibid., p. 79. Destaque nosso.

seis anos d'idade ainda mamando, embora comam bem, falem, e corram como as outras”⁶⁰.

Neste momento, as meninas já contribuía para as tarefas cotidianas do grupo, fiando algodão e confeccionando pequenas redes que acabavam usando como brinquedo. Algumas vezes amassavam o barro e imitavam as mulheres mais hábeis na fabricação dos potes e das panelas usados pelo grupo. A diferença entre os sexos começa a surgir nesta idade: enquanto as meninas ocupavam-se da aprendizagem de alguns dos afazeres cotidianos, os meninos da mesma faixa etária carregavam pequenos arcos e flechas e treinavam sua pontaria desde cedo.

A terceira classe de idade refere-se às meninas entre 7 e 15 anos, chamadas de *Kugnantin*. Para D'Evreux era neste momento que as moças perdiam sua inocência pelas fantasias da idade e negavam-se ao “comportamento puro”, “aconselhadas pelo autor de todas as desgraças”. É importante frisar, contudo, a ênfase religiosa e moral que o capuchinho exprime quando refere-se a esta classe, pois tece uma crítica à conduta sexual das moças ameríndias justificando o que ele considerava um comportamento irregular – isto é, a prática sexual – como influência negativa do diabo. Sobre a ocupação dessas moças, o padre indica que

n'essa idade aprendem todos os deveres de uma mulher: fiam algodão, tecem redes, trabalham em embiras, semeam e plantão nas roças, fabricam farinha, fazem vinhos, preparam a comida, guardam completo silencio se acham em quaesquer reuniões onde ha homens, e em geral fallam pouco se não estão com outras da mesma idade⁶¹.

Por esta classificação o religioso estabelecia critérios que poderiam justificar opiniões e atitudes em relação à mulher indígena. O próprio ato de classificação já é uma demonstração de poder e uma forma de violência contra o outro, mas no caso específico das mulheres isto ocorre pelo viés sexual.

A quarta classe compreende as mulheres de 15 a 25 anos, que recebiam o nome de *Kugnammucu*, isto é, “moça ou mulher completa”. Nessa fase elas cuidavam da casa, auxiliando suas mães e tratando dos afazeres referentes à vida familiar. Nesse momento as moças começavam a se casar, mas era comum já estarem iniciadas nas práticas sexuais. Depois do casamento, contudo, andavam sempre acompanhadas dos maridos e carregavam na cabeça

⁶⁰ D'EVREUX, Yves. Op. cit., p.79. Destaque nosso.

⁶¹ Ibid., p.80.

ou nas costas todos os utensílios necessários para o preparo da comida ou provisões necessárias a uma possível jornada. Quando grávidas,

são chamadas *puruabore*, “mulher prenhe”, e apesar d’este estado não deixam de trabalhar até a hora do parto, como si nada tivessem. Apresentam grande volume, porque ordinariamente parem meninos grandes e corpulentos. [...] Chegando o tempo do parto, si assim pode chamar, não procura para esse fim a cama, si as dores não são fortes: em qualquer dos casos senta-se, é rodeada por suas vizinhas convidadas para assistil-as, pouco antes do aparecimento das dores, por meio d’estas palavras *chemenbuirare-kurutim* “eu vou já parir, ou estou quase a parir”: corre veloz o boato de casa em casa, que tal e tal mulher vae parir, diendo com o nome do próprio da parturiente estas palavras *ymenburirare*, que significa “tal mulher pario, ou esta para parir”⁶².

A quinta classe diz respeito às mulheres entre as idade de 25 a 40 anos que recebiam o nome de *Kugnan*, “uma mulher em todo seu vigor”. Nesta classe D’Evreux não se aprofunda, citando apenas o declínio da beleza das mulheres – ainda que estivessem no ápice de seu vigor – e traça novamente uma crítica ao que considera “desregramentos sexuais” destas mulheres. A sexta classe abarca as mulheres com mais de 40 anos que eram chamadas de *Uainuy* e configuravam-se como mães de família. Essas anciãs ocupavam papel superior na hierarquia feminina e era facultada a elas a função de ensinar as mais jovens todos os ofícios e comportamentos que ditavam a conduta feminina.

A estratificação das mulheres dentro da organização social ameríndia dividia-se através das faixas etárias e, assim como na ordenação do trabalho, cada grupo possuía suas próprias responsabilidades para o funcionamento da comunidade. As mulheres ocupavam-se, grosso modo, dos trabalhos agrícolas sendo responsáveis tanto pelo plantio como pela colheita e armazenamento, além de encarregadas da coleta de frutos nas matas. Colaboravam nas pescas – tarefa incumbida aos homens – pegando os peixes flechados e transportando-os às comunidades. A elas eram delegadas as funções referentes à alimentação, preparando as raízes e fabricando as farinhas, os azeites e os óleos. Realizavam também os trabalhos domésticos, isto é, fiavam o algodão e teciam as redes, trançavam cestos, fabricavam as cerâmicas – tanto as do dia a dia quanto as utilizadas nos rituais – cuidavam dos animais, faziam a limpeza e até mesmo os grafismos pintados nos corpos dos homens de seu lar⁶³.

⁶² D’EVREUX, Yves. Op. cit., p. 81.

⁶³ FERNANDES, Florestan. “**Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis**”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). História geral da civilização brasileira. Rio de Janeiro: Difel, vol. I, 1976, p. 72-86.

Os homens se encarregavam da tarefa de preparo da terra para o plantio realizado pelas mulheres. Contudo, a maior parte de suas tarefas estava relacionada à caça e à pesca, fabricando as canoas, os arcos, as flechas e os tacapes. Construía as malocas onde moravam e cortavam a lenha para os alimentos serem cozidos. A esfera masculina era responsável pelo exercício da guerra e das funções desta decorrentes, ou seja, encarregavam-se da proteção das mulheres e crianças, das expedições aos grupos inimigos e da captura de rivais para os sacrifícios rituais (no caso dos grupos que praticavam a antropofagia)⁶⁴.

As atividades religiosas dos grupos também faziam parte da esfera masculina mas não eram uma função estritamente ocupada por homens. A historiografia tendeu a relacionar a atuação feminina no meio étnico apenas às esferas da natureza e valorizando sua relevância econômica, enquanto aos homens prevaleceu a visão relacionada a seu papel cultural, sobretudo as práticas mágico-religiosas concentradas nos pajés⁶⁵. Os trabalhos mais recentes, contudo, contradizem essas análises ao demonstrar que a produção cultural também se relacionava ao feminino e que as mulheres ocupavam outras funções para além da produção econômica. Através da documentação colonial já é possível entrever outras esferas da atuação feminina, como sua participação nas guerras, seu papel nos rituais e mesmo o desempenho de funções comumente atribuídas ao universo masculino. Estas atividades possuíam um caráter de manutenção e retaguarda dos grupos e embora as mulheres não ocupassem papel central em algumas esferas da organização social, sua atuação realizava-se de modo significativo para a comunidade. Antes das incursões, por exemplo, as mulheres se encarregavam da tarefa de preparar os suprimentos que seriam levados:

Em primeiro lugar as mulheres e suas filhas preparam a farinha de munição e em abundancia por saberem, naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa n'um exército, por transformar os mais valentes em covardes, e fracos, os quaes em vez de atacarem o inimigo, buscam meios de viver.⁶⁶

A farinha de munição era diferente daquela normalmente consumida no cotidiano das comunidades. Produzida especialmente para as expedições guerreiras, essa farinha era mais cozida que a comum e misturada com *cariman*, uma espécie de mandioca fermentada e amolecida. Devido a isso, a farinha de munição durava mais tempo e embora menos saborosa que a usual ficava “san e fresca” durante as incursões, como esclareceu D’Evreux. O frade

⁶⁴ FERNANDES, 1976, p. 75.

⁶⁵ FERNANDES, 2003, p. 125.

⁶⁶ D’EVREUX, Yves. Op. cit., p. 20.

franciscano André Thévet indicou que a atuação feminina não se restringia apenas à preparação das expedições, mas também incluía sua participação nas incursões:

seguem as esposas a seus maridos na guerra, não porque vão combater, a exemplo das amazonas, mas porque precisam carregar os alimentos e delles cuidar, assim como transportar outras munições necessárias à guerra (pois, algumas vezes, empreendem viagens que duram de cinco a seis mezes)⁶⁷

Assim como Thévet outros cronistas coloniais também salientaram o trabalho feminino nas expedições de guerra dos grupos indígenas. Yves D'Evreux, por exemplo, descrevendo um confronto entre os Tupinambá e os Tremembé no Maranhão relatou que as mulheres – insistindo em realizar a vingança pelos entes perdidos de seu grupo – movimentaram-se e montaram um acampamento para atacar o inimigo, providenciando água e comida para todos até o momento do embate⁶⁸.

Nos grupos que praticavam a antropofagia ritual a atuação feminina novamente cumpre função central. Assim que chegavam nas comunidades os inimigos capturados eram “recebidos com alegria por todas as mulheres, e principalmente as velhas, batendo na boca com a mão, e dando gritos de alegria”⁶⁹. O rito antropofágico visava a vingança dos ancestrais mortos e tinha como base a ingestão do cauim, bebida fabricada com raízes “que são mastigados pelas suas filhas e outras moças, usadas somente enquanto são virgens para este ofício”⁷⁰.

O cauim era uma bebida ritual, fermentada através da mastigação que poderia ser produzida com mandioca, milho, caju ou mangaba e constituía um domínio totalmente feminino. De acordo com as descrições dos cronistas, apenas as mulheres podiam fabricar a bebida e a preferência era dada às moças virgens. Quando uma mulher casada participava da fabricação da bebida deveria abster-se de relações sexuais com o marido por alguns dias para que o cauim pudesse ser preparado devidamente. Após a mastigação a bebida ia ao fogo “até que é purgada, como quando se ferve vinho nos toneis”⁷¹ e depois de alguns dias de descanso poderia ser consumida normalmente. Através da fabricação do cauim as mulheres conseguiam erigir possibilidades de angariar prestígio entre o grupo e, principalmente, dentro da hierarquia das mulheres⁷².

⁶⁷ THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Biblioteca pedagógica brasileira – Brasiliana, vol. 219. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p. 228.

⁶⁸ D'ÉVREUX, Yves. Op. Cit., p.125.

⁶⁹ D'ABEVILLE, Op. cit., p. 337-338.

⁷⁰ FERNANDES, 2003. p. 100.

⁷¹ THÉVET, Op. cit., p. 154.

⁷² FERNANDES, 2003, p. 97.

Outra prática que propiciava às mulheres – principalmente as mais velhas – um lugar de prestígio, poder político, mas também de obrigações morais dentro da sociedade ameríndia era a ocupação do papel de pajé. Apesar da função da pajelança corresponder à esfera masculina da sociedade e ser em grande parte ocupada por homens, a condição não constituía um privilégio apenas masculino.

Segundo D’Evreux, uma velha mulher servia como feiticeira e possuía uma enorme reputação no Maranhão, à qual recorria-se em casos críticos. O capuchinho relatou que ela “era mui apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas moléstias incuráveis; quando todos os feiticeiros já não sabiam o que havia de fazer, então ella era convidada e trazida com segurança”⁷³. Essa prática foi observada até o século XVIII na capitania do Grão-Pará, onde eclodiram-se denúncias contra uma índia chamada Sabina que atuava como feiticeira e promovia diversas curas mágicas entre a população⁷⁴.

Estes dados demonstram que a atuação das mulheres indígenas dentro das sociedades ameríndias envolvia a manutenção da coletividade e a retaguarda do grupo em contextos de guerra. Isto é, sobre sua figura reunia-se a maior parte das funções organizadoras do cotidiano das comunidades ameríndias, o que não excluía sua participação em outras esferas da sociedade como as expedições guerreiras, os rituais antropofágicos e mesmo o poder mais formalizado da pajelança. Essas funções criavam expectativas do grupo sobre a mulher que, se não cumpridas poderiam desencadear reações e submeter essa mulher a contextos de violência. Em que medida o contexto colonial, as novas relações e demandas impostas às mulheres pela presença do colonizador interferiram no desempenho destas funções organizadoras do cotidiano étnico, levando essas mulheres a sofrerem violência dentro do próprio grupo? Como verificar a violência contra a mulher indígena no meio étnico e em contexto colonial? As mitologias, por serem narrativas orais dos próprios índios podem ser um caminho metodológico.

2.2 – Guerras ameríndias e a violência contra mulher indígena

Para analisar as violências as quais as mulheres indígenas estavam submetidas no meio étnico é necessário antes compreender o funcionamento das relações intra e interétnicas ameríndias, nas quais as obrigações morais divididas por sexo, alianças e guerras eram os fundamentos de sua organização e interação social. O caráter essencialmente guerreiro dos

⁷³ D’EVREUX, Op. cit., p. 267.

⁷⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.

agentes indígenas foi profundamente observado e debatido pelos cronistas europeus. Ainda que para os nativos a guerra estivesse longe de ser uma preocupação obsessiva, o conjunto de valores sociais dela derivados se articulava de maneira fundamental ao sistema de organização dos grupos étnicos e tinha repercussões na violência a que as mulheres poderiam ser submetidas.

Em concordância com a análise proposta por Florestan Fernandes compreende-se a guerra indígena como princípio ordenador das relações sociais e dotada de função social. De acordo com o autor, o sistema de organização das sociedades indígenas era definido a partir de três relacionamentos: comunitário (o grupo local), intercomunitário (os aliados) e tribal (os inimigos). O primeiro era observado nas relações da vida comum e na convivência com os elementos do próprio grupo; o segundo dizia respeito ao sistema de relações estabelecidas com os grupos aliados, fundado a partir dos laços de parentesco e o terceiro compreendia as relações com grupos inimigos, aqueles com quem se guerreava. Os dois primeiros estavam baseados nos sentimentos de afinidade e padrões de cooperação, enquanto o terceiro estava apoiado nos sentimentos de ódio e constituía-se nos padrões de antagonismo⁷⁵.

Situando-se entre o Nós e os Outros, isto é, entre o grupo local e os inimigos, os aliados eram estabelecidos através dos laços de parentesco formados a partir da troca de mulheres entre os grupos. Os aliados eram aqueles que compunham os grupos afins ao grupo local, aqueles com quem se poderia casar, beber o cauim – ou qualquer outra bebida ritual fermentada - e mesmo repartir um inimigo. Como assinalou João Azevedo Fernandes, “a ausência de uma relação de parentesco ou de casamento só pode definir a inimizade e a guerra”⁷⁶. Ou seja, os aliados eram aqueles que determinavam a interioridade e a exterioridade – ou, em outras palavras, o parentesco ou a inimizade – categorias que designavam o caráter dinâmico das relações ameríndias sem o qual o sistema estagnaria.⁷⁷

A guerra estava fundamentada nas relações de hostilidade com os grupos inimigos. Os grupos encontravam-se sempre expostos e sujeitos a incursões inimigas, isto é, embora os combates fossem mais comuns nas zonas de fronteira com os territórios de outros grupos as guerras enquadravam-se como acontecimento rotineiro na vida das comunidades ameríndias. Os Tupinambá, por exemplo, possuíam uma ampla cadeia de antagonismos intergrupais, sendo os Tabajara, os Carijós, os Tremembés e os Caetés alguns dos muitos grupos em constante

⁷⁵ FERNANDES, 2006. p.148.

⁷⁶ FERNANDES, 2003. p.181.

⁷⁷ Ibid.

conflito⁷⁸. Os próprios cronistas coloniais comentavam sobre o “estado de guerra crônico”⁷⁹ motivado por uma incessante busca por vingança. Em seu *Tratado da Terra do Brasil*, o português Pero de Magalhães Gândavo observou que

assim a guerra que agora têm uns contra outros não se levantou na terra por serem diferentes em leis nem em costumes, nem por cobiça alguma de interesse: mas porque antigamente se algum acertava de matar outro, como ainda agora algumas vezes acontece (como eles sejam vingativos e vivam como digo absolutamente sem terem superior algum a que obedecam nem temam) os parentes do morto se conjuravam contra o matador e sua geração e se perseguiram com tal mortal ódio uns aos outros que daqui veio dividirem-se em diversos bandos, e ficarem inimigos da maneira que agora estão.⁸⁰

A noção de vingança como motor das guerras intergrupais como indicou Gândavo deve ser compreendida num sistema maior interligado a própria religião ameríndia. A guerra surgia e estava embasada em motivos rituais de ordem mágico-religiosa e se exprimia na relação entre aquilo que deveria ser feito aos inimigos e as obrigações determinadas pela necessidade de sacrifício humano. Em outras palavras, a guerra revelava sua função de vingança na “intenção de satisfazer a necessidade de relação sacrificial de um parente morto, de um antepassado memorável ou de um ancestral mítico”⁸¹. Na prática do sacrifício do inimigo nos rituais antropofágicos ocorria uma vingança ancestral que fazia com que as qualidades dos antepassados mortos retornassem ao seio do grupo local. Claude D’Abeville contou que no momento do ritual antropofágico

um dos velhos toma uma de suas espadas de madeira pintada, e cercada de pennas de diversas cores e com os corpos enriquecidos e ornados de uma guarnição a que dão o nome de *Atembébé*, feita de muitas pennas tecidas entre si e mui lindamente, e em frente do prisioneiro diz-lhe: “- não sabes que tu e os teus mataram e comeram muitos parentes nossos e amigos? Vamos tirar agora a desforra, e para vingar essas mortes nós te mataremos, assaremos e comeremos”. “Não me importo”, responde o prisioneiro, “porque não morrerei como villão e covarde! Sempre fui valente na guerra e nunca temi a morte. Tu me matarás, porem eu ja matei muitos companheiros teos. Se me comerdes, eu já fiz o mesmo. Quantas vezes não me fartei eu na carne de teos

⁷⁸ FERNANDES, 2006, p. 46.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁰ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil: história da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. p.135-136.

⁸¹ FERNANDES, 2006. p. 249.

companheiros? Além disto tenho irmãos e primos para me vingarem a morte”⁸²

Neste sentido, deve-se conceber a guerra indígena a partir de sua natureza mágico-religiosa, na qual a noção de vingança apontada pelos cronistas era expressa na “intenção de socorrer o espírito de um parente morto em circunstâncias que afetavam a integridade da sua “pessoa” ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do “espírito” de um antepassado memorável ou de um ancestral mítico”⁸³.

Partindo da esfera religiosa da sociedade, as expedições guerreiras eram orientadas na obrigação essencial da vingança ancestral e possuíam função organizadora com repercussão na própria construção da personalidade masculina. Se as meninas desde pequenas já eram introduzidas às funções relacionadas ao ambiente feminino na sociedade ameríndia, o mesmo não deixava de ocorrer com os meninos. A guerra era função direta da esfera masculina e as funções nas quais os meninos eram iniciados giravam em torno das responsabilidades referentes às atividades guerreiras. Yves D’Evreux observou que aos meninos de 7 e 8 anos “dão-lhes pequenos arcos e flechas proporcionais às suas forças, reunindo-se uns aos outros, plantam e juntam algumas cabaças, nas quais fazem alvo para o tiro das suas flechas adextrando assim bem cedo seus braços”⁸⁴. A atividade guerreira exercia papel fundamental na sociabilidade masculina:

Antes mesmo de possuírem consciência do que faziam, viam-se os indivíduos do sexo masculino envolvidos em uma complexa teia de compromissos guerreiros, que definiam suas obrigações belicosas tanto com relação aos vivos quanto na direção dos mortos; desses compromissos jamais poderiam libertar-se, pois eles cresciam, por assim dizer, com eles e complicavam-se dia a dia. Em outras palavras, as impulsões e as orientações belicosas do sistema organizatório tribal davam origem à necessidade de formar personalidades altamente sensíveis e leais para com semelhantes compromissos. Isso era obtido por intermédio de um duplo sistema de técnicas culturais, de educação e de atualização dos valores guerreiros, reciprocamente coerentes e complementares. A função socializadora dessas técnicas abrangia naturalmente, no que diz respeito aos valores guerreiros: a sua incorporação à personalidade dos *socii* e a determinação da sua importância na vida psíquica

⁸² D’ABEVILLE, Op. cit., p. 340.

⁸³ FERNANDES, 2006, p. 258.

⁸⁴ D’EVREUX, Op. cit., p. 73.

deles, dando à guerra, no plano psicológico, um lugar correspondente ao que ela ocupava no *ethos* da cultura tribal.⁸⁵

Como observado as mulheres exerciam inúmeras funções nas guerras porém não participavam das práticas militares em si, como no caso dos combates diretos com os inimigos. É, portanto, na esfera militar que reside o ponto de diferenciação das atuações masculinas e femininas nas sociedades indígenas e o caráter guerreiro era o alicerce da personalidade masculina. Contudo, se homens ocupavam a posição de guerreiros, onde as mulheres se localizavam nesse sistema organizado em torno das guerras? Pierre Clastres propõe que se pense a guerra a partir da circulação de mulheres. Isto é, as alianças entre os grupos afins eram fundadas através dos laços de parentesco, nos quais os grupos trocam mulheres entre si e firmam os laços através dos casamentos que fundamentam a aliança.

No quadro da associação essa troca assume uma evidente função política, visto que ao reforçar a aliança através do matrimônio o grupo adquire parentes e colaboradores que os permitem enfrentar os inimigos nas melhores condições. Nas palavras de Clastres, “a guerra passa então pela aliança, a aliança funda a troca. Há troca de mulheres porque não se pode fazer de outro modo: já que se tem inimigos, é preciso obter aliados e tentar transformá-los em cunhados”⁸⁶. Neste cenário é possível reafirmar a importância do papel feminino no jogo político das relações ameríndias, no qual o papel exercido no estabelecimento das alianças deve ser pensado em conjunto com a posição ocupada pelas mulheres dentro da economia ameríndia.

A demanda pelo trabalho feminino ao envolver a esfera militar resultava nos raptos de mulheres. De acordo com Clastres, “quando por uma razão ou outra (desequilíbrio do sex-ratio em favor dos homens, extensão da poliginia etc.) o grupo deseja obter esposas suplementares, tentará obtê-las pela violência, pela guerra e não por uma troca onde nada ganharia”⁸⁷.

O rapto de mulheres pode ser visto como o oposto da aliança pela via do casamento, quando havia uma mobilidade pacífica e tácita da mulher de um grupo a outro. A violência imposta à mulher pelo rapto por ter consequências para a coletividade desencadeava a reação do grupo. As mulheres raptadas eram incorporadas à nova sociedade sendo desprovidas de seus sinais identitários do grupo natal. Este dado pode ser observado na imagem abaixo, compreendida como um indício visual desta violência.

⁸⁵ FERNANDES, 2006. p. 147.

⁸⁶ CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 181-182.

⁸⁷ Ibid.

De autoria de Hércules Florence, o desenho faz parte de uma coleção que retrata a viagem realizada pelo autor, junto ao naturalista alemão Georg Heinrich von Langsdorff, no início do século XIX. A imagem retrata uma mulher, de origem Chamacoco, que foi capturada pelo grupo inimigo, os Guaycuru, e tatuada ao modo deles. De acordo com Florence, a mulher foi posteriormente vendida por eles pelo valor de duas garrafas de aguardente. Embora a imagem esteja localizada num contexto posterior ao período colonial, ainda é possível vislumbrar indícios de como as relações interétnicas impactaram a experiência das mulheres indígenas, sobretudo após o contato com o colonizador visto que a mulher retratada além de raptada de seu grupo de origem foi ainda trocada por algumas garrafas de bebida.



Figura 1: Mulher chamacoco, capturada pelos Guaycuru e tatuada à maneira deles. Eles a venderam ao comandante Albuquerque por duas garrafas de aguardente. Nanquim a pena de Hercules Florence. Imagem disponível em: CUNHA, 1992, p.461

Nas palavras de Pierre Clastres, “uma mulher raptada é um bem a mais para a comunidade, uma dádiva gratuita, um ganho inesperado”⁸⁸. Porém, essa “dádiva” não vinha de maneira espontânea, mas era tomada a força no seio dos grupos inimigos. Essas mulheres, então, eram levadas para as aldeias e incorporadas a aquela nova sociedade, perdendo todas as características que as distinguiam como pertencentes ao grupo inimigo, como se vê representado no desenho de Florence.

Os raptos são, portanto, um primeiro modo de compreender as violências as quais as mulheres indígenas estavam submetidas no meio étnico e eram uma prática recorrente entre os grupos indígenas, sobretudo quando em contexto das guerras intergrupais e com fins de rituais

⁸⁸ CLASTRES, Op. cit., p. 41.

antropofágicos. Sabe-se que nem todos os grupos indígenas do Brasil colônia praticavam a antropofagia, mas a prática do rapto era comum – principalmente nos grupos exogâmicos.

Passando alguns meses em convívio com os Tupinambá do Maranhão, em 1614, o capuchinho Yves D’Evreux observou que “suas guerras são feitas, pela maior parte, por surpresas e astúcias; ao romper do dia assaltam seus inimigos dentro de suas aldeias; salvam-se de ordinário os que tem boas pernas, sendo aprisionados os velhos, as mulheres e os meninos, e conduzidos como escravos para as terras Tupinambás”⁸⁹.

Os embates travados pelos nativos também foi tema de inúmeras cartas do padre jesuíta José de Anchieta. Em 1560 contou que os “gentios do sertão” empreendiam inúmeros assaltos a outras comunidades indígenas nas quais “destróem os mantimentos e levam muitos cativos”⁹⁰. De acordo com ele, um grupo de “gentio inimigo” invadiu uma comunidade indígena e tomou muitas mulheres por cativas, dentre elas uma mestiça que “com animo varonil resistiu aos inimigos para a não levarem, e como trabalhassem muito para a embarcar, e não podiam conseguir, *a mataram com feias feridas*”⁹¹.

Ainda que o adicional feminino fosse um ganho para o grupo, principalmente para os homens, algumas mulheres não escapavam dos rituais antropofágicos. Em conversa com D’Evreux, um indígena contou como fora “agarrado ainda pequeno com minha mãe, lá na minha terra, e trazido para Comã, onde vi matar e comer minha mãe, com quem desejei morrer, porque ella me amava muito, e por isso não posso senão lamentar minha vida”⁹².

Embora a opinião do pequeno indígena deva ser olhada com cautela, tendo em vista ter sido pronunciada por um missionário e, portanto, sem empatia pelos rituais indígenas, o dado mostra que o rapto das mulheres exteriores também tinha o intuito de fazê-las cativas para a execução nos rituais antropofágicos. O rapto associado à antropofagia foi observado por europeus e há alguma representação iconográfica. E se o ritual da antropofagia ocorria como um desdobramento do rapto e esse foi visto como forma de violência imposta à mulher, nessa circunstância em especial pode-se especular sobre a possibilidade da antropofagia praticada contra a mulher ser uma ato de violência.

Um outro indício visual foi encontrado no mapa representado abaixo. Intitulado *Americae Nova Tabula*, o mapa é de autoria do holandês Guiljermo Blaeuw e foi confeccionado no ano de 1635. Nas bordas do mapa foram adicionadas diversas imagens que retratam os povos

⁸⁹ D’EVREUX, Op. cit., p. 20.

⁹⁰ ANCHIETA, José de. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. p.156.

⁹¹ Ibid. (destaque nosso)

⁹² D’EVREUX, Op. cit., p. 51.

habitantes dos territórios representados pelo autor. Na cena que caracteriza os habitantes brasileiros está estampado um casal indígena – o autor intitula de “Brasiliani” – na qual é possível observar a presença feminina e entrever indícios de que no meio étnico as mulheres poderiam ser vítimas de violência.

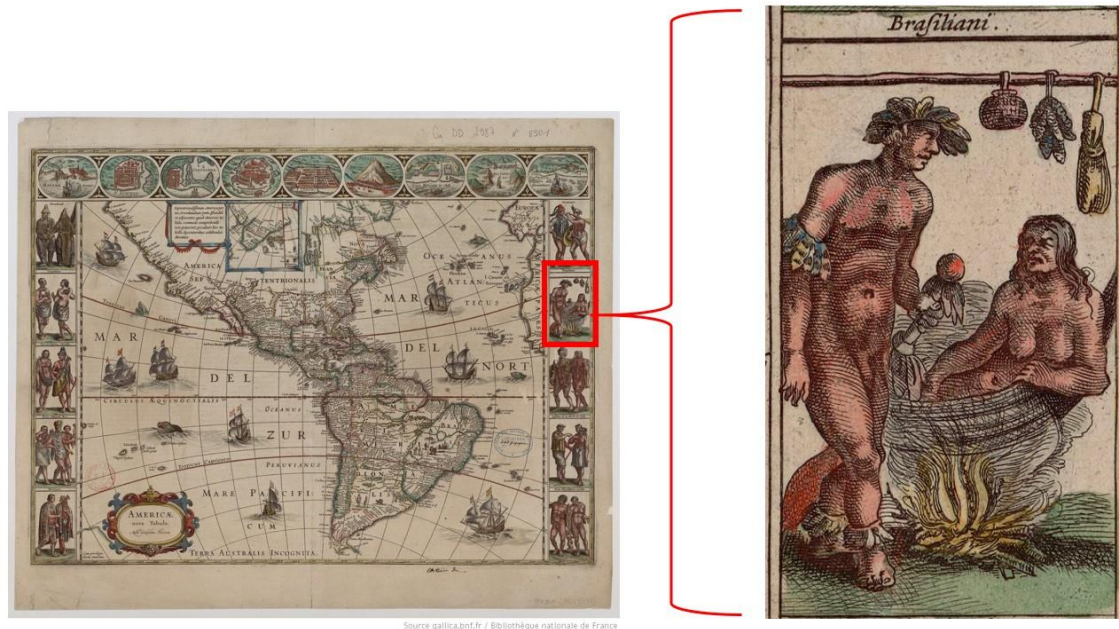


Figura 2: *Americae nova tabula*. Amsterdã: Guiljelmo Blaeuw, 1635. 1 mapa, color., 42,5 x 56,5 cm. Escala: 1:30 000 000. Disponível em: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb405992227>. Acesso em: 20 agosto de 2020.

A imagem sugere a figura de uma mulher anciã, figura de prestígio, detentora de poderes mágico-religiosos e saberes. Ao contrário da mulher jovem, apta para o trabalho no grupo, a mulher anciã poderia representar uma ameaça e, neste caso, a violência contra a mulher indígena no meio étnico poderia seguir as classificações etárias. Como indicou D’Evreux⁹³, a organização das mulheres dentro da sociedade ameríndia pautava-se nas faixas de idade nas quais as mulheres mais jovens responsabilizavam-se da maior parte das atividades cotidianas da comunidade e as mais velhas – possuindo uma posição de prestígio ante as mais novas – se encarregavam da orientação moral de todas as outras, mas não contribuíam tanto quanto as mais novas para as atividades essenciais.

Vale notar que o autor da imagem representou também a esfera masculina da sociedade ameríndia, simbolizada na imagem do homem: parado ao lado da mulher fora do caldeirão ele segura o que se parece com um maracá, instrumento ritualístico que reafirma a identidade guerreira masculina. Logo, a escolha da representação de uma mulher anciã – contrapondo-se

⁹³ D’EVREUX, Op. cit., p. 80-82.

ainda com a reafirmação da esfera masculina na imagem do jovem guerreiro – pode ser compreendida a partir da noção de que esta representava uma ameaça à sociedade. A isto se soma, também, o olhar eurocêntrico do autor da gravura certamente marcado pela misoginia cristã que relacionava a mulher a perversão, como afirmou Raminelli⁹⁴. No caso das mulheres indígenas e principalmente daquelas mais velhas, esta ótica era ampliada em virtude da antropofagia praticada por alguns grupos ameríndios. Como indicou o autor,

As velhas índias, portanto, encarnam esse estado avançado da decrepitude, ressaltado em seu pendor para os prazeres da carne. Os desvios da sexualidade e o gosto pelo repasto canibal constituem indícios inegáveis da degeneração. Os homens, por sua vez, foram poupados pelos missionários e viajantes e não eram vistos dessa mesma forma. [...] A irreversibilidade dos costumes e de sua moral tornava-as um entrave aos avanços da colonização. As velhas de seios caídos personificavam, nessa perspectiva, a resistência indígena contra os empreendimentos coloniais europeus.⁹⁵

Nos grupos onde a antropofagia não acontecia o destino das mulheres raptadas era a escravidão. Segundo D’Abeville, “empregam-se as escravas no serviço da roça e nas ocupações domésticas, como as outras mulheres índias”⁹⁶. Essas mulheres eram assimiladas pela sociedade e, em alguns casos, acabavam sendo tomadas por esposas pelos homens do grupo. Seu trabalho se assemelhava ao das mulheres não cativas, porém ocupavam uma posição inferior na hierarquia feminina. Conta D’Evreux que os nativos “tomam ordinariamente para mulheres as raparigas captivas”⁹⁷ e “se o principal, ou outro qualquer da aldeia acertar de casar com alguma escrava sua contrária, como muitas vezes acontece, pelo mesmo caso fica libertada, e assentam em não pretenderem vingança dela, por comprazerem àquele que a tomou por mulher”⁹⁸ complementou Gandavo.

Quando não eram tomadas por esposas, as mulheres escravizadas possuíam liberdade sexual para estarem com quem quisessem. Em alguns casos essas mulheres poderiam inclusive exigir dos seus senhores que estes as aceitassem por companheiras, como informou D’Evreux:

As raparigas escravas, que não se casão, dispoem de si como querem, si por ventura seos senhores não lhe prohibem relações com certos e determinados

⁹⁴ RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In PRIORE, Mary Del (org). História das mulheres no Brasil. São Paulo. Contexto. 1997.

⁹⁵ Ibid., p. 43.

⁹⁶ D’ABEVILLE, op. cit., p. 328.

⁹⁷ D’EVREUX, Yves. op. cit., p. 48.

⁹⁸ GÂNDAVO, op. cit., p. 148.

individuos, porque tã em caso contrario soffrem muito, mas quando seos senhores lhe impoem completa abstinencia, ellas lhe dizem bem claramente, que entã as tomem por mulheres visto nã querer, que alguem as ame.⁹⁹

Quando aceitas por esposas as mulheres tinham que submeter-se a fidelidade conjugal e sua transgressão poderia resultar em duras punições. Para além disso, é importante notar que às cativas não era dado o mesmo tratamento que às outras mulheres da comunidade. Entre os Tupinambá, por exemplo, era tido como desonra cuidar de uma escrava doente¹⁰⁰.

Ao retomar a análise da organização social ameríndia proposta por Florestan Fernandes juntamente com as circunstâncias das violências descritas até o momento constata-se que estas se localizavam no interior da lógica do parentesco. Nas relações com os aliados a incorporação das mulheres configurava-se através da afinidade e decorria das trocas que formalizavam as alianças, nas quais as mulheres trocadas eram assimiladas e agregadas através do matrimônio.

Embora hostil, o relacionamento com os grupos inimigos também pode ser analisado a partir da lógica do parentesco visto que os raptos de mulheres instauravam uma relação de parentesco ao assimilar as mulheres roubadas à comunidade e muitas vezes incorporá-las aos grupos locais através dos casamentos. Importante notar que na lógica indígena a oposição entre “nós” e “outros” não funcionava através da rejeição, mas da assimilação. O caminho que leva à compreensão da violência no contexto étnico seria exatamente a análise desse processo de consanguinidade, ou seja, de transformar o “outro” – isto é, as mulheres estrangeiras – em “nós”.

A partir do exame da guerra indígena é possível compreender os limites dessa relação entre “nós” e “outros”: de acordo com Clastres, no meio étnico os diferentes grupos entravam em contato por meio de uma “lógica centrífuga”, o que os permitia manter suas características específicas e evitava a fusão completa entre eles. A guerra possuía uma lógica de separação que se exprimia nos conflitos resultantes das expedições guerreiras, nas quais a independência e autonomia do grupo são asseguradas. A alteridade – ou seja, o inimigo – precisava existir pois era nessa oposição que a ordem era mantida e a especificidade e a liberdade de cada grupo era assegurada. Nas palavras do autor,

nã se trata de psicologia primitiva mas de lógica sociológica: há, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como

⁹⁹ D'EVREUX, Yves. Op. Cit., p. 49.

¹⁰⁰ Ibid., p. 51. (destaque noso)

tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita de antemão no ser social primitivo; a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida. A esse estatuto estrutural da violência corresponde a universalidade da guerra no mundo dos selvagens.¹⁰¹

Deste modo, a guerra atua como elemento ordenador das relações sociais e pode ser concebida por meio da “lógica do parentesco na medida em que explicita a afinidade do ‘outro’ inimigo e promove a consanguinidade do ‘outro’ aliado, sobretudo se considerarmos que alianças perpassam pelo estabelecimento de relações de afinidade reais (troca de mulheres)”¹⁰². Atravessando a estrutura da guerra, a mediação entre “nós” e “outros” regula as relações instauradas entre os agentes sociais e na lógica indígena firma os laços de parentesco em elementos exteriores ou, melhor dizendo, em mulheres estrangeiras.

Em retrospecto, considerando a circulação de mulheres fundadora do estabelecimento de alianças e transpassa toda a lógica das guerras compreende-se que a assimilação das mulheres estrangeiras ao grupo local e sua consequente categorização de exterioridade fundava as bases para as práticas de violência. Se a divisão sexual do trabalho atribuía às mulheres o exercício das funções fundamentais na economia ameríndia e a lógica guerreira fundamentava toda a atuação social masculina, se torna evidente a importância das mulheres e a necessidade masculina de controle do feminino.

Ora, se os homens dependiam da produção das mulheres, estas consequentemente deveriam permanecer no seio do grupo local para não desestruturarem a lógica de sua organização. Ou seja, o controle das obrigações da mulher ocorria para garantir a própria existência do grupo étnico. Neste cenário o estabelecimento de regras sociais que preservem o interesse do grupo e conservem a organização social se fazia necessário, principalmente quando se leva em consideração a exterioridade dessas mulheres. Constata-se portanto que as circunstâncias das violências cometidas contra as mulheres se localizavam no interior da lógica de parentesco e despontavam na relação estabelecida entre os sexos.

¹⁰¹ CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.178.

¹⁰² SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. **Parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas” dos jovens indígenas em um contexto em transformação**. Saúde Soc. São Paulo, v.27, n.2, 2018, pp.410-422. p.414.

2.3 A mulher e a violência nas relações étnicas segundo as mitologias indígenas

Para observar e inferir sobre as a violências vivenciadas pelas mulheres indígenas dentro dos grupos étnicos e no meio colonial as mitologias indígenas oferecem manancial de dados¹⁰³. Ainda que modificados pelos inúmeros processos de etnogênese vivenciados pelos grupos ameríndios no decorrer do pré e pós-contato – e, neste último caso, em relação à reorganização de suas histórias em parâmetros morais-cristãos – a mitologia não deixa de evocar as mais remotas memórias dos diversos grupos indígenas, que se combinam às experiências vividas em vários momentos da história dos grupos. Por serem oriundas da tradição oral e epistemológica dos povos indígenas, as mitologias permitem ao historiador uma maior aproximação dos sentidos, significados e explicações de diversas práticas e condutas dos nativos.

Os mitos são o que há de mais próximo das vozes dos indígenas e vêm sendo amplamente utilizados pela antropologia para construir perfis etnográficos dos grupos indígenas. Contudo, não devem ser abordados em perspectiva essencialista, como se traduzissem o pensamento puro dos grupos indígenas. Como afirma Lévi-Strauss¹⁰⁴, os mitos não estampam o real e não se configuram apenas como histórias irracionais, mas auxiliam na compreensão das sociedades das quais provém, de seus costumes e de suas crenças, mas também das relações estabelecidas com o colonial e o colonizador. Segundo Beatriz Perrone-Moisés, os mitos são uma porta para a reflexão:

Conceber o mito como reflexão, e não reflexo, permite pensar que o mito é, justamente, um modo de pensar a sociedade em outros termos, de pensar acerca dela, explorando possibilidades alternativas. O importante, nessa perspectiva, é que os mitos são experiências do pensamento sobre o cosmo e a condição humana, em todos os seus aspectos.¹⁰⁵

Logo, o mito não seria apenas uma explicação que se destina a satisfazer uma curiosidade científica, mas cumpre uma função fundamental ao codificar as crenças, impor os princípios morais e oferecer as regras fundamentais que ditam a atuação dos homens¹⁰⁶. Para os agentes indígenas, as histórias retratadas nos mitos constituem uma realidade primordial nas

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Coleção Mitológicas**. São Paulo: CosacNaify, 2004-2011; NIMUENDAJU, Curt. **104 mitos indígenas nunca publicados**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº21, 1986, pp. 65-111.

¹⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas IV. O Homem nu*. São Paulo: CosacNaify, 1ed., 2011. p. 616.

¹⁰⁵ PERRONE-MOISES, Beatriz. **Mitos ameríndios e o princípio da diferença**. In NOVAES, A. (org.) Oito visões da América Latina. São Paulo, SENAC, 2006, p. 241-257. p.243.

¹⁰⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, science and religion and other essays**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948. p.79.

quais residem a sabedoria moral e determina a vida imediata do grupo. Como assinalou Malinowski, “o mito é, portanto, um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto ocioso, mas uma força ativa trabalhada arduamente; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas uma carta pragmática da fé primitiva e da sabedoria moral”¹⁰⁷ [tradução livre].

Os mitos narram histórias e produzem realidade, exprimem as narrativas da criação e contam uma “história sagrada” que fez das coisas o que elas são. No contato com o colonizador estes mitos foram reordenados em seus significados de acordo com a tradição moral-cristã, tal como ocorreu com os ensinamentos das sagradas escrituras cujas personagens e fatos foram reelaborados pela cultura e experiência colonial indígena, conforme mostrou Ronaldo Vainfas. Essas reelaborações foram vistas como deturpações pela narrativa missionária ou oficial¹⁰⁸, como destacou o autor o estudar um dos cultos indígenas mais denunciados durante a Visitação da Bahia que ficou conhecido como Santidade de Jaguaripe. Nesse movimento messiânico colonial ocorreu uma interpretação singular das escrituras cristãs e foi fundado um culto único liderado por um indígena – autointitulado Papa - e por uma “profetisa tupi” vista como Santa Maria ou Mãe de Deus¹⁰⁹. Para Vainfas as Santidades configuravam-se como “atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo”¹¹⁰, o que – no contexto das tensões coloniais – não deixa de ser um espaço de agência dos povos indígenas. As mitologias indígenas tornaram-se a mistura com esses ensinamentos cristãos para explicar e também negar o vivido colonial que desestabilizava padrões de sua cultura – no caso em relação à figura feminina.

Segundo Lévi-Strauss, o surgimento do mito provém das mesmas condições de surgimento do pensamento, pois este é o pensamento de um objeto e ele apenas o é por “constituir o sujeito como sujeito e a própria consciência como consciência de uma relação”¹¹¹. O mito comporta uma narrativa de criação e mostra como – no tempo primordial – as façanhas de Entes Sobrenaturais fundaram a realidade e concederam ao homem o conhecimento das coisas, ensinando-os a serem e a agirem da maneira como o fazem.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e

¹⁰⁷ MALINOWSKI, Op. cit., p. 79.

¹⁰⁸ VAINFAS, Op. cit.

¹⁰⁹ Ibid., p. 81.

¹¹⁰ Ibid., p. 69.

¹¹¹ LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 582.

trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, *tal qual é hoje*, é o resultado direto daqueles eventos míticos, *é constituído por aqueles eventos*. Ele é, mortal porque algo aconteceu *in illo tempore*. Se esse algo não tivesse acontecido, o homem não seria mortal — teria continuado a existir indefinidamente, como as pedras; ou poderia mudar periodicamente de pele, como as serpentes, sendo capaz, portanto, de renovar sua vida, isto é, de recomeçá-la indefinidamente.¹¹²

É dentro do sistema de parentesco que devem ser observadas as violências cometidas contra a mulher indígena evidenciadas nas mitologias. Nos dados etnográficos localizados nos mitos a diferenças entre os sexos são evidentes e marcam a atuação das mulheres na sociedade ameríndia. Como foi observado, era através dos laços de parentesco que se definia a organização das obrigações e os direitos individuais. Em razão da organização social indígena estruturar-se em função da extração do trabalho feminino o casamento era “instância privilegiada para a regulação dos conflitos entre indivíduos e grupos em torno das mulheres”¹¹³. O proveito das atividades realizadas pelas mulheres e estabelecido por meio dos casamentos era o regulador da posição dos homens na sociedade ameríndia, visto ser apenas através do matrimônio que estes conseguiam se apropriar da produção das mulheres¹¹⁴. Assim sendo, obter esposas era um objetivo primordial para os homens, já que o trabalho feminino era a força motora da economia indígena.

Essa relação assimétrica entre os gêneros se expressa também na mitologia, sobretudo o controle masculino sobre as atividades realizadas pelas mulheres. Joan Bamberger¹¹⁵ indica que através da repetição os mitos - compostos por inúmeras séries de ações - podem converter-se em “história moral da ação”. Isto é, através dos mitos é possível visualizar inúmeras regras e condutas que atuam na sociedade, proporcionando uma justificação da realidade atual. No que diz respeito à diferença entre os gêneros no comportamento dos indivíduos a mitologia atuava através de uma função educativa explicativa do papel de cada um no contexto das

¹¹² ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.13.

¹¹³ FERNANDES, 2003, p. 52.

¹¹⁴ Ibid., p. 103.

¹¹⁵ BAMBERGER, Joan. **El mito del matriarcado: por que gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?** In: HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate (org). Antropologia y feminismo. Editorial Anagrama, 1979, pp.63-81. p.67.

relações sociais e da vida nas comunidades ameríndias. Dada a função primordial ocupada pela produção feminina e a conseqüente influência que possui com o estabelecimento do poder masculino a conduta feminina ocupa grande espaço na mitologia. E se os mitos possuem caráter educador para as sociedades ameríndias é perceptível que estes abordem as regras de conduta inerentes às mulheres, revelando sobretudo os mecanismos mais sutis do controle masculino da produção das mulheres.

Um claro exemplo desses mecanismos pode ser visualizado na cosmologia dos Tukano¹¹⁶. O mito do roubo das flautas¹¹⁷ conta como uma gaiola aberta imprudentemente libera alguns pássaros que acabam por se tornar flautas sagradas. A posse dessas flautas sagradas permite o exercício do poder e a autoridade sobre o Outro. Inicialmente os instrumentos foram tomados pelas mulheres, o que as permitiu o domínio sobre os homens. Contudo, Yurupari, filho do Sol (ou de uma virgem humana, de acordo com outras versões¹¹⁸), rouba as flautas das mulheres e as concede aos homens. Desde então as mulheres estão sob controle masculino e totalmente proibidas de ter qualquer contato com os instrumentos sagrados dos homens, sendo a morte a consequência do descumprimento da regra. Segundo Bamberger,

Yuruparí, descrito como descendente de uma virgem ou filho do Sol, converte-se em um veículo através do qual se estabelece a ordem cósmica. Suas leis são as leis do sistema tribal, que mantém uma convenção sagrada segundo a qual o sistema de valores que os homens obedecem é diferente daquele que governa as mulheres. As leis estipulam que estas encontrem-se excluídas da participação em atos religiosos e sociais, pois toda mulher carece da perfeição segundo a definição do pai Sol e de seu protagonista humano Yuruparí.¹¹⁹ [tradução livre]

Sendo patrilineares por descendência e virilocais por residência, os Tukano praticavam uma exogamia estrita, buscando suas esposas através da troca de mulheres com grupos aliados ou por meio dos raptos de mulheres em grupos inimigos. Nesse sentido, as esposas Tukano seriam vistas como estrangeiras já que não foram socializadas entre eles. De acordo com Lévi-

¹¹⁶ O termo Tukano designa inúmeros grupos cuja língua pertencem ao grupo linguístico tucano. Esses grupos estão localizados na região do Alto Rio Negro, sob as margens do Rio Uaupés e seus afluentes. Optamos por utilizar o termo geral Tukano, sem diferenciar as diversas etnias, pois assim aparece nas documentações trabalhadas referentes ao período colonial.

¹¹⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas III. A origem dos modos a mesa*. São Paulo: CosacNaify, 1ed.; 2006. p.152.

¹¹⁸ BAMBERGER, J. Op. Cit., p.76.

¹¹⁹ BAMBERGER, Joan. **El mito del matriarcado: por que gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?** In: HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate (org). *Antropologia y feminismo*. Editorial Anagrama, 1979, pp.63-81. p.76

Strauss, o mito do roubo das flautas exerceria a função educativa às mulheres, evidenciando as regras sociais as quais deveriam obedecer neste grupo¹²⁰. Mas o componente cristão da subordinação da mulher ao homem é sugestivo nesse mito. Juntos, o sentido étnico de controle do corpo feminino e cristão de subordinação da mulher ao homem gerava a violência simbólica com a punição de morte para a mulher que observasse ou tocasse certos objetos. Eram adensados, portanto, mecanismos simbólicos de controle do feminino no meio étnico e em virtude do contato.

Na investigação das mitologias indígenas empreendida na coleção *Mitológicas*¹²¹, Lévi-Strauss apresenta uma interessante análise que demarca a diferença entre os sexos nas sociedades ameríndias e a relaciona com os ciclos de periodicidade nos quais o mundo estaria inserido. O autor propõe que os mitos estabeleceriam os grandes ritmos fisiológicos através do organismo feminino – como os mitos acerca da menarca, por exemplo – e modulariam a existência humana ao atribuir a ideia de duração¹²². Lévi-Strauss afirma que a própria educação das moças imputaria na interiorização desta periodicidade, o que indica como o feminino estava associado a estes ciclos e como possuía um papel regulador dentro da cosmogonia indígena.

O mito de origem das doenças¹²³ narrado pelos Bororo mato-grossenses conta que no início não existiam doenças e os homens ignoravam o sofrimento, numa clara alusão ao Paraíso cristão. Um dia, uma mulher ao invés de transportar os peixes – caçados e mortos pelos homens no dia anterior – para a comunidade, os devorou avidamente, transgredido, portanto, a responsabilidade de prover o grupo, como visto acima. Seu ventre começou a inchar e ela sentia dores terríveis, em clara alusão ao castigo cristão da dor do ventre ao parir. Mas na mitologia outros ingredientes são inseridos e do ventre não sai a criança, mas as doenças, infestando todo o grupo e semeando a morte entre os homens. Em vingança, os homens *a mataram*.

Segundo Lévi-Strauss esse mito relata como o surgimento das doenças no mundo encurtaria a duração da vida humana, narrando a origem da vida breve. A alteração da duração da vida humana estaria estritamente ligada à conduta feminina: para ele, é a transgressão da mulher à norma (não levar os peixes para o grupo e comê-los sozinha) que conduziu ao encurtamento do ciclo de periodicidade. Ou seja, ao não se comportar como o esperado a mulher teria trazido a doença e estabelecido a morte para o grupo. Para o antropólogo “isso seria incompreensível, se a aliança pervertida não alterasse uma periodicidade espacial que, no plano

¹²⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo: CosacNaify, 1 ed., 2005. p.152.

¹²¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Coleção Mitológicas*. São Paulo: CosacNaify, 2004-2011.

¹²² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo: CosacNaify, 1 ed., 2004. p. 458.

¹²³ LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 83-84.

sociológico, constitui o equivalente da periodicidade temporal”¹²⁴. Esse mito explicita a junção entre papéis prescritos à mulher indígena no meio étnico em relação a manutenção do grupo – cujo rompimento a tornava passível de punição – com o da responsabilidade da mulher pelos sofrimentos do mundo presente na moral cristão, que a submetia ao sofrimento da dor.

Mas vale também questionar em que medida os casamentos inter-étnicos – entre mulheres indígenas e colonizadores – que levaram ao nascimento de crianças mamelucas, não interferirem nos padrões dos casamentos étnicos e seus significados para o grupo e para a própria posição das lideranças, justificando pela via do mito a violência contra a mulher no seu próprio meio. Logo, o não provimento ao grupo em virtude dos casamentos com o colonizador não poderia também favorecer esse encurtamento do qual aponta Lévi-Strauss?

Intitulado “Julijoaibu (as plêiades) mata a sogra”¹²⁵ o mito de origem Arekuna ao narrar a origem de alguns elementos aquáticos apresenta outra personagem cuja conduta situa-se no mesmo contexto das mulheres do mito anterior Segundo este a sogra de Julijoaibu o alimentava com peixes extraídos de seu útero, o que o deixa enfurecido e o leva a tomar a decisão de *matá-la*. Espalha cacos de cristais pelas margens do rio frequentadas pela sogra que, enquanto os recolhia, tropeça e cai sendo cortada em pedaços pelos cacos.

Quando caíram na água os cacos transformaram-se em piranhas e os pedaços da mulher se tornaram “mureru brava”, planta aquática de folhas avermelhadas. É possível novamente visualizar neste mito o princípio da periodicidade proposto por Lévi-Strauss: a transgressão da sogra, exprimida no ato de dar um alimento que vem diretamente do seu útero (remetendo a uma ideia de toxicidade, como se tratará a seguir), gera um encurtamento da periodicidade, a saber, sua morte. Contudo, esse encurtamento atinge apenas a mulher, diferindo-se do exemplo apresentado no mito anterior.

Os ritos de menstruação podem ser compreendidos como outro dado de como os ciclos de periodicidade relacionam-se ao corpo feminino nas sociedades ameríndias. Em *Do mel às cinzas*¹²⁶, Lévi-Strauss estipula uma analogia entre o mel e o sangue menstrual, pois ambos seriam “substâncias elaboradas resultantes de uma espécie de infraculinária, vegetal num caso (já que os índios sul-americanos classificam o mel entre os vegetais) e animal no outro”¹²⁷. Assim como a mulher o mel poderia ser são ou tóxico, visto que esta secreta “veneno” quando menstruada mas normalmente seria “doce como mel”.

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS, 2006. p. 98.

¹²⁵ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 282.

¹²⁶ LÉVI-STRAUSS; 2005.

¹²⁷ LÉVI-STRAUSS, 2006. p. 371-372.

De fato, nos próprios relatos etnográficos de inúmeros grupos indígenas da América do Sul é possível visualizar ritos e costumes que perpassam o período menstrual das mulheres. Entre os Guaranis meridionais, por exemplo, quando as moças atingiam a menarca eram colocadas nas redes e enfaixadas cuidadosamente – só a boca ficava descoberta – devendo jejuar rigorosamente pelo período de três dias (em alguns grupos, como os Chiriguanos, o período de jejum durava quatro dias e o isolamento poderia perdurar durante um mês¹²⁸).

Durante esse período as moças deveriam ficar isoladas dos homens e de alguns animais, tendo contato apenas com algumas mulheres que lhes estabeleciam inúmeras tarefas¹²⁹. Isso ocorria devido à crença de que as moças menstruadas poderiam fazer murchar a vegetação ou mesmo fazer inchar as pernas dos homens caso estes tivessem contato com elas, esclareceu Lévi-Strauss¹³⁰. Logo, tanto o jejum quanto o isolamento teriam por objetivo o expurgo do veneno por elas secretado (a menstruação) garantindo o bem-estar de todos e a sobrevivência das plantações.

Todos esses exemplos demonstram como as mulheres – e, mais especificamente, o corpo feminino – estariam diretamente relacionadas à ordenação do mundo e devidamente por isso sujeitas a regras sociais. De acordo com a análise de Lévi-Strauss, se enquanto elementos periódicos as mulheres fogem à norma em uma “insubordinação social” (frequentemente abordada pelos mitos), apresentam-se como um perigo de “insubordinação fisiológica” podendo desregular a ordem do mundo – como ocorre no mito Bororo de origem das doenças. Por este motivo seria necessário que as mulheres estivessem submetidas a regras:

E as que a educação lhes inculca, como as que uma ordem social desejada e concebida pelos homens lhes impõe, ainda que ao preço de sua sujeição, constituem o penhor e o símbolo de outras regras, cuja natureza fisiológica atesta a solidariedade que une os ritmos sociais e cósmicos.¹³¹

No caso dos ritos de menstruação que englobam inúmeras regras aplicadas às moças, as proibições tomam sentido a partir de dois aspectos: primeiro, a quebra das proibições impostas contamina o universo (prejudica as colheitas, expõe outros às doenças e à fome, por exemplo) lesando o grupo e, em segundo lugar, leva a uma abreviação da vida podendo causar inúmeras consequências novamente ao grupo.

¹²⁸ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. Biblioteca pedagógica brasileira – Brasileira, vol. 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950. p. 205.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ LÉVI-STRAUSS, 2006. p. 455.

¹³¹ Ibid., p.199.

Assim, os perigos de sua transgressão diferem em função de quem está em causa: “para elas consistem numa aceleração do curso da existência, proveniente de fatores internos. Para os outros, consistem numa interrupção desse curso, proveniente neste caso de fatores externos, como o contágio e a penúria.”¹³² Sendo periódicas, as mulheres se encontrariam constantemente ameaçadas e, conseqüentemente, o mundo também, visto que desregulariam a ordem em suas transgressões. “Seu ritmo periódico pode se desacelerar e imobilizar o curso das coisas. Ou pode se acelerar, e precipitar o mundo no caos”¹³³.

Tendo em vista a teoria da periodicidade – e sua conseqüente associação ao corpo feminino – proposta por Lévi-Strauss e a discussão etnográfica acerca da organização social indígena, é possível visualizar o papel fundamental exercido pelas mulheres tanto na cosmovisão – como reguladora da ordem - quanto na própria atuação das mulheres nas relações sociais instauradas nos grupos étnicos. Com base no entendimento das mulheres estarem vinculadas aos ciclos de periodicidade e que sua transgressão poderia desestruturar a ordem vigente, é possível perceber que os agentes indígenas desenvolveram regras e ritos sociais que tinham por objetivo a gerência das atividades das mulheres. Aliadas à necessidade do trabalho feminino, essa regulamentação fundou o controle dos homens sobre as mulheres, visto o lugar central ocupado por estas nas redes de relações ameríndias e na estruturação das alianças grupais.

Esse controle já aplicado no meio étnico foi adensado pelas relações estabelecidas com a instauração do sistema colonial, no qual se associa aos principais vetores da colonização, como a exploração, a dominação e a escravidão. No contexto das relações entre os agentes indígenas, este controle localizava-se dentro das próprias obrigações referentes aos papéis sociais estabelecidos na diferença entre os sexos – que fundava papéis interdependentes entre homens e mulheres – e atuava de modo a garantir a existência e a integridade do grupo étnico.

De acordo com Fernandes, o homem deveria estar sempre pronto para defender seus direitos sobre a mulher, inclusive através de ações violentas¹³⁴. Com base nos dados etnográficos observou-se que a violência contra as mulheres se desenvolvia de duas maneiras, isto é, em situações onde a ação externa masculina – realizada por suas próprias motivações – acabava por atingi-las ou quando essas contrariavam as regras sociais vigente no meio étnico.

Como observado, a liberdade sexual era estendida a todas as mulheres solteiras do grupo. Porém, quando estas se ligavam a um homem pelo laço do casamento eram obrigadas a

¹³² LÉVI-STRAUSS, 2006. p.457.

¹³³ Ibid., p 458-459.

¹³⁴ FERNANDES, 2003. p.115-116.

manter uma relação estrita com seus maridos e em caso de descumprimento desta regra eram submetidas a punições que poderiam chegar até a morte. Como atestou D'Evreux,

as raparigas não são desprezadas por se entregarem a quem muito bem lhes parece quando solteiras, logo porem que recebem um marido, si se entregam a outro, alem da injuria de serem chamadas Patakeres, quer dizer, prostitutas, *tem seos maridos o poder de matal-as, açoital-as e repudial-as.*¹³⁵

Se o princípio da fidelidade é diretamente associada à moral cristã, ele estava também presente no meio indígena, o que algo explicável à luz do papel social exercido pela mulher no grupo e o quando este seria prejudicada diante do seu suposto “adultério” considerando este como o casamento com alguém de outro grupo. A própria instituição casamento no meio era ritualística e a união outro não faria sentido sem seguir regras e significados como os descritos acima. A regra de fidelidade foi observada na mitologia ameríndia, que está repleta de situações que relatam as traições femininas e plausível associá-las novamente ao contato com o colonizador e os casamentos inter-étnicos que passaram a ser uma realidade vivida e enfrentada pelas comunidades indígenas.

Um mito Kayapó¹³⁶, por exemplo, relata a história de uma mulher que traiu seu marido com um Tapir (o animal anta). O mito conta que a mulher foi para a mata colher frutas de buriti junto com seu filho. Após uma grande coleta de frutas, deixou o filho para vigiá-las e embrenhou-se na mata. Dada a demora da mãe, o menino vai à sua procura e a encontra enlaçando-se com o Tapir. O menino joga algumas sementes no Tapir, que vai embora e deixa a mulher muito zangada. No dia seguinte, o menino conta ao pai a transgressão cometida pela mãe e este decide empreender sua vingança. Organizou uma grande caçada para localizar o Tapir: quando marcado, matou o Tapir e cortou-lhe o pênis. “Enfiando uma vara nele, secou-o ao fogo até ficar duro como pau. Depois foi procurar a mulher, que estava dormindo, e lhe empurrou o pênis do tapir pela vagina adentro, matando-a”¹³⁷. Se o tema da infidelidade já estava presente no grupo étnico e era passível de punição, com a presença do colonizador ele se ajustou à moral cristã e naturalizou a justiça do homem aplicada sobre a mulher.

De origem Kamakã¹³⁸, outro mito apresenta a punição de um marido que pensa ter sido traído. De acordo com a história, um homem abandonado pela amante é encontrado por duas mulheres que os escutam gritando que queria morrer. Essas mulheres, filhas dos habitantes

¹³⁵ D'EVREUX, op. cit., p. 45. (destaque nosso)

¹³⁶ NIMUENDAJU, Op. cit., p. 85.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid., p. 101.

celestes Koseé e KeCoará, decidem abrigá-lo e cuidá-lo durante dias. Um dia o pai das moças – Koseé – decide visitá-las e percebe que tinham companhia masculina. Uma delas, sendo casada, é acusada pelo pai de adultério. O pai denuncia a filha para o genro e sugere ser castigada por sua transgressão. O marido traído se reúne com todos os seus parentes e, dirigindo-se a casa da esposa a espanca em punição.

Mesmo quando alvo de estupro as mulheres são lidas como traidoras e punidas. Um mito Bororo¹³⁹ – que narra a origem da água – elucida esta circunstância. A história conta que a esposa de Baitogogo vai à floresta coletar frutos selvagens e recusa-se a levar o filho, que decide segui-la secretamente. O menino assiste ao estupro da mãe por um homem da comunidade e quando retorna conta ao pai o ocorrido. Baitogogo mata o homem e depois estrangula a mulher com uma corda de arco. De acordo com a história, a mulher é também culpada pelo ocorrido e devidamente punida por isto. Foi possível observar esta condição para além das mitologias, visto que o capuchinho Yves D’Evreux narrou uma ocorrência muito similar que desenrolou-se numa comunidade do Maranhão entre uma mulher casada e um escravo:

Tinha o referido escravo muito amor a esta mulher, e depois de ter cogitado todos os meios de gosar-a, vio-a ir um dia à fonte, muito longe da aldeia, foi logo atraz expôr-lhe sua vontade, e depois agarrando-a com violência entranhou-se com ella num bosque, onde saciou seos desejos, e como ela era de boa familia nao quiz gritar para não ser difamada, e ainda em cima pedio segredo ao escravo. Enfadado o marido com a grande demora da mulher, e desconfiado de alguma coisa por ser bonita e agradável, foi à fonte, onde encontrou junto a borda o pote de sua mulher cheio d'agoa, e lançando a vista ao redor, como costumam a praticar os homens ciumentos, vio sahir sua mulher de um lado do bosque e o escravo de outro. Agarrou o escravo pelo colleirinho, e confiou-o a guarda aos seos amifos e levou sua mulher para a casa de seos paes, que se comprometteram a entregal-a quando pedisse.¹⁴⁰

O padre contou que o desfecho da história se deu com o açoite da mulher e a morte do escravo. Tanto o mito Bororo quanto o relato do religioso indicam que a mulher indígena era vítima de violência no meio étnico quando se deitava com outro homem, independentemente de ser forçada ou não. Era o descumprimento da regra de fidelidade a condição para a prática da violência. Contudo, a traição não seria o único motivo de represália das mulheres: percebeu-

¹³⁹ LÉVI-STRAUSS, 2004. p.72.

¹⁴⁰ D’EVREUX, Op. cit., p. 45.

se que o comportamento não regrado das mulheres – isto é, quando elas não se adequavam à conduta imposta pelas regras sociais – também provocava ações de violência por parte dos homens.

O mito Akawai¹⁴¹ de origem das plêiades conta como a rejeição de uma mulher ao marido levou-o a matá-la. De acordo com o mito, um homem desejava a mulher do irmão e por isso decide mata-lo. O homem leva o braço do irmão para provar sua morte à mulher e a toma como esposa. Avisada pelos lamentos do fantasma do morto, a mulher entende a verdade e rejeita o homem. Em vingança, este provoca a morte da mulher prendendo-a em uma árvore oca. Outro mito, este de origem Krahô¹⁴², conta a história da moça louca por mel. Segundo o mito, um homem foi coletar mel junto com sua esposa. Contudo, a mulher tomada por uma vontade incontrolável não escuta os pedidos do marido para ela esperar a coleta ser feita. Enfurecido com o comportamento teimoso de sua esposa, o homem decide matá-la.

É a não submissão da mulher em torno das vontades masculinas – e portanto do controle do homem sobre o corpo da mulher - um dos motivos para o emprego da violência por parte dos homens. Os próprios cronistas já observavam que “quando o marido quer, espanca e repudia a mulher se o offende”¹⁴³. O Frei André Thévet relatou ser comum entre os nativos o uso de venenos em outros que “se toma de indignação ou vem a ter querella com seu próximo”¹⁴⁴. O que não excluía as mulheres, visto que “os homens empregam-no contra as suas mulheres quando com elas se zangam pelos mais fúteis motivos”¹⁴⁵. Vimos que estes “fúteis” motivos na perspectiva cristã do missionário eram as obrigações morais da mulher como salvaguarda do grupo.

Para além do uso de venenos, os homens poderiam recorrer até ao uso de instrumentos físicos para punir as esposas caso delas estivessem “enfadados”. Um evento curioso foi narrado por D’Evreux:

aconteceo aborrecer-se um selvagem do mau genio de sua mulher a ponto de empunhar com a mão direita um cacete e na esquerda segurar nos cabellos d'ella querendo experimentar se este oleo e balsamo adoçaria o azedume de seo mal, porem admirou-se de vêr, que cahindo o fogo na chaga mais o augmentasse, porque podendo escapar-se de suas mãos, à vista dos visinhos, tomou também ella outro cacete, quiz fazer o mesmo ao marido e depois de se

¹⁴¹ LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 281.

¹⁴² LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 113.

¹⁴³ D’ABEVILLE, Op. cit., p. 325.

¹⁴⁴ THÉVET, Op. cit., p. 215.

¹⁴⁵ Ibid., p. 216.

haverem espancado reciprocamente com grande applauso de todos, ficaram ambos com igualdade de circunstancias frente a frente um do outro, sendo depois o marido a fabula e o assumpto de todas as conversas, quer dos grandes quer dos pequenos. Diziam os antigos nas suas Casas-grandes que elle não teve remedio si não ficar com sua mulher porque já a conhecia.¹⁴⁶

Neste cenário, quando a mulher foge à norma e não se comporta segundo as regras morais o homem não só pode como deve puni-la, visto que a integridade do grupo deve sempre ser mantida. Ao romper com a regra moral ou social a mulher colocaria em risco a estrutura da organização grupal e a violência cometida pelos homens asseguraria que essa ordem fosse mantida. Contudo, supor que as mulheres aceitavam essa posição é subestimar sua atuação. Se as mulheres sofrem violências quando se negavam a cumprir todas as regras, também reagem a essas ações, como retratam as próprias mitologias.

Um mito Tukuna¹⁴⁷ conta a história de Cimidyue, uma jovem desprezada pelo marido. Convencendo-a a ir para mata junto a ele durante uma caçada, o marido a despista e a abandona sozinha. Perdida na mata, a moça obtém ajuda de diversos animais que conduzem-na até sua comunidade. Chegando lá,

O pai lhe deu um emético; ela vomitou muito e recuperou a razão. Um pouco mais tarde, Cimidyue encontrou o marido numa festa. Ele usava uma máscara de palha que representava um pequeno lagarto empenado, e começou a cantar palavras de zombaria dirigidas a sua vítima. Ela ateou fogo a um pedaço de resina e jogou na máscara. A palha pegou fogo e o homem saiu correndo sem conseguir se livrar de sua roupa de casca. O calor fez seu ventre explodir e o pássaro /prenë/ tingiu suas penas de sangue.¹⁴⁸

Cimidyue não deixou de empregar sua vingança ao marido, o que aponta para a reação feminina à violência vivenciada. Outro dado interessante que evidencia a reação da mulher se encontra num mito de origem Witoto¹⁴⁹. A história conta que um homem que gostava de caçar à noite enfureceu os espíritos da mata. Em vingança, os espíritos invadiram sua casa todas as noites e machucaram sua esposa, desmontando e remontando-a todas as vezes. Por conta disto, a mulher foi tendo sua saúde cada vez mais abalada. Desconfiado, o marido resolveu observar e pegou os espíritos de surpresa que em fuga acabaram deixando a mulher em pedaços.

¹⁴⁶ D'EVREUX, Op. cit., p. 91.

¹⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 103-105.

¹⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 105.

¹⁴⁹ Ibid., p. 47.

A cabeça da mulher descolada do corpo ficaria grudada em suas costas, e, vingativa, comia toda a comida do homem e o sujava todo. Muitas foram as vezes que o homem tentou enganá-la, mas a mulher nunca saiu de suas costas. No momento em que descobriu a origem da sua aflição e quem havia causado a fúria dos espíritos, a esposa desmembrada – assim como Cimidyue – aplicou sua vingança ao homem e embora não conseguisse reverter a situação em que se encontrava não deixou de reagir à situação de violência a qual foi submetida.

Logo, embora os laços de parentesco – especialmente as relações matrimoniais – fossem palco para as práticas de violência, possibilitaram também a reação e a agência feminina. Como apontou Cristiane Lasmar, essa agência se dava nas relações de parentesco e incidiam sobre a vida cotidiana, na qual o domínio feminino de toda a produção grupal atuava em seu favor. Segundo a autora,

o alto grau de especialização e investimento que cerca as atividades executadas exclusivamente pelas mulheres e a importância dos produtos da roça no dia-a-dia da família nuclear e da comunidade permitem às esposas valerem-se de sua capacidade de trabalho como moeda de negociação com os maridos. Em suma, a mulher casada detém habilidades das quais depende o bem-estar cotidiano dos moradores da comunidade; ela sempre pode valer-se disso para afirmar sua posição diante do marido e de seus agnatos.¹⁵⁰

. O fato da dependência masculina ocasionar a instauração de regras às mulheres para a apropriação de sua produção não as impediu de agir conforme seus interesses e supor que se conformavam com as violências vivenciadas é limitar a compreensão de sua agência e de seu percurso histórico.

“Tão fácil é contrahir como desmanchar o casamento, bastando apenas as vontades recíprocas dos dois esposos”¹⁵¹, já salientava D’Abeville. Embora as violências fossem praticadas principalmente no contexto das relações conjugais, a dissolução do laço era sempre possível: em caso de violência ou ofensa por parte do marido, a mulher tinha total liberdade para abandoná-lo. Como observou o religioso, a mulher

quando se aborrece do marido diz-lhe-não te quero mais, desejo procurar outro homem para meu marido-a que elle responde sem affligir-se ou amofinar-se Ecoain, que quer dizer-Vae para onde quiseses-e então pode a mulher

¹⁵⁰ LASMAR, Op. cit., p. 435.

¹⁵¹ D’ABEVILLE, Op. cit., p. 324-325.

entregar-se a outro homem sem o menor inconveniente ou embaraço, ficando-lhe ainda o direito de abandonar o segundo marido como fez ao primeiro.¹⁵²

Não havia como obrigar qualquer mulher a continuar casada e imaginar serem elas apenas objetos da manipulação masculina seria diminuir sua agência histórica. Contudo, as análises historiográficas e mesmo algumas etnográficas tenderam a supervalorização das esferas masculinas, sobretudo o papel do guerreiro¹⁵³. “O domínio da produção, do interior do social, do cultural em sua expressão máxima, é feminino, e não masculino”, já indicou Fernandes. A própria documentação histórica embora transpassada pelo olhar eurocentrado dos cronistas coloniais possibilita vislumbrar as diferentes janelas da agência feminina e permite desconstruir a visão estereotipada que muitas vezes algumas análises históricas atribuíram às mulheres indígenas.

Compreendeu-se portanto que os papéis ocupados pelas mulheres indígenas nos grupos étnicos possuíam caráter fundamental e, apesar das inúmeras violências que recaíam sobre elas, as permitiam obter certa influência dentre as esferas de poder, possibilitando-as traçar estratégias para agir conforme seus interesses. Todavia, a presença europeia e a instalação da sociedade colonial nas Américas impactaram diretamente as sociedades ameríndias e modificaram completamente a situação das mulheres. As funções sociais sofreram reconfiguração e a relação com o colonizador estabeleceu uma nova lógica da violência, modificando seus contextos e circunstâncias de ocorrências

No seio das relações étnicas as mulheres já agiam de acordo com seus próprios objetivos e não se sujeitavam às práticas de violência. No contexto do contato e na sociedade colonial sua conduta não foi diferente. Logo, ainda que a condição colonial tenha modificado o padrão da violência que incidia sobre as mulheres indígenas, estas elaboraram estratégias de sobrevivência que as permitiram adaptar-se ao mundo colonial de maneira a não só enfrentar a violência mas também alcançar um ambiente de possível agência. Contudo, antes de adentrar na análise das estratégias de enfrentamento criadas por estas mulheres é necessário analisar como o colonialismo interferiu nas sociedades ameríndias e, por consequência, nas próprias formas de existir das mulheres indígenas.

¹⁵² D'ABEVILLE, Op. cit., p.325.

¹⁵³ FERNANDES, 2003, p. 125.

CAPÍTULO 3 – A MULHER INDÍGENA NAS RELAÇÕES COM OS AGENTES COLONIAIS

3.1 – A posição da mulher indígena na sociedade colonial

A chegada do europeu ao continente americano impôs novas demandas às mulheres indígenas derivadas do contato e da escravização. Nas décadas seguintes ao contato inicial, a Coroa portuguesa empreendeu ações sistemáticas para promover a ocupação do território ultramarino e nesse período promoveu trocas e comércio com os povos indígenas. Além dos portugueses, comerciantes de outras nações da Europa – como franceses, espanhóis e holandeses – que passavam pela costa também estabeleciam relações com os grupos indígenas, negociando gêneros como o pau brasil, animais exóticos e até mesmo escravos. De acordo com Elisa Garcia, nos registros deixados por membros destas frotas as mulheres indígenas apareciam muitas vezes como “objeto” utilizado nas negociações com os ameríndios¹⁵⁴. A prática perdurou entre os grupos indígenas e foi observada pelo padre Jerônimo Rodrigues em 1605:

Tanto que chegam os correios ao sertão, de haver navio na barra, logo mandam recado polas Aldeias pêra virem ao resgate. E pera isso trazem a mais desobrigada gente que podem, scilicet, moços e moças órfãs, algumas sobrinhas, e parentes, que não querem estar com eles ou que os não querem servir, não lhe tendo essa obrigação; a outros trazem enganados, dizendo que lhe farão e acontecerão e que levarão muitas cousas.¹⁵⁵

É possível compreender neste cenário o primeiro papel atribuído às mulheres indígenas no contexto colonial. Ao constituir moeda de troca em transações comerciais, as mulheres indígenas formalizavam as alianças estabelecidas pelas lideranças masculinas, tornando-se elemento de ligação entre o mundo étnico e o mundo europeu na nova sociedade.

A partir da implantação do sistema colonial em 1549, as populações indígenas passaram a ser vistas pelos portugueses como um possível recurso a ser utilizado para a montagem da sociedade colonial. Com a instauração de núcleos populacionais, as relações estabelecidas com os indígenas tomaram nova forma e muitos europeus se “indianizaram”¹⁵⁶. Foi neste momento

¹⁵⁴ GARCIA, 2019, p. 16.

¹⁵⁵ LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. Série 5ª. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. Vol.194. Disponível em < <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/278> > Acesso em 18 de agosto de 2020. p.244.

¹⁵⁶FERNANDES, 2003, p. 284.

que os casamentos interétnicos e o amancebamento tomaram força, ditando inúmeras alianças realizadas entre europeus e indígenas. A formação de alianças étnicas pelo casamento foi uma apropriação do colonizador de uma prática indígena e tornou-se uma ferramenta de inserção do europeu no meio étnico, como demonstra a história de João Ramalho.

Natural de Vouzela, em Portugal, João Ramalho viveu no interior da capitania de São Vicente, na região do altiplano paulista¹⁵⁷ e organizava o trato dos escravos capturados nos sertões que eram enviados ao porto de São Vicente. Não é possível definir com exatidão a data de sua chegada ao território, mas sabe-se que Ramalho construiu posição importante tanto entre os indígenas e como junto aos portugueses. Essa posição provinha da sua condição de genro de Tibiriçá, um dos grandes caciques tupiniquim da região. Em carta enviada ao Pe. Luiz Gonçalves, Pe. Manuel da Nóbrega destacou os laços estabelecidos entre o português e as filhas de Tibiriçá e enfatizou os benefícios dessa aliança para o sucesso do plano catequético. Segundo o religioso,

João Ramalho é muito conhecido e venerado entre os gentios e tem filhas casadas com os principais homens desta capitania e todos estes filhos e filhas são de uma índia, filha dos maiores e mais principais desta terra. De maneira que, nele e nela e em seus filhos esperamos ter grande meio para a conversão destes gentios¹⁵⁸.

Ao ligarem-se com as mulheres indígenas os portugueses empregaram a lógica étnica para a obtenção de benefícios e assim constituíram as bases de seu poder político e econômico. Segundo Garcia, os portugueses se comportavam como caciques ao utilizarem as mulheres que estavam sob seu controle “para atrair ‘os gentios’ para suas ‘casas’. Dessa forma, ampliavam suas redes de relações e de dependência ao mesmo tempo em que se projetavam na sociedade colonial”¹⁵⁹. Contudo, as mulheres não deixaram de aproveitar as oportunidades e benefícios que os casamentos com homens brancos poderiam proporcionar. É possível compreender estas relações como um dos primeiros espaços de agência que as mulheres indígenas ocuparam no mundo colonial, sobretudo como mediadoras entre os grupos étnicos e o colonizador. Nas palavras de Metcalf,

No segundo estágio de desenvolvimento do Brasil no século XVI, que corresponde ao período em que as primeiras colônias começaram a se formar,

¹⁵⁷ GARCIA, 2019, p. 16.

¹⁵⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega enviada ao Pe. Luiz Gonçalves Câmara. In: LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. Série 5ª. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940. Vol.194. p. 52.

¹⁵⁹ GARCIA, 2019, p. 35.

as mulheres se tornaram mais visíveis como mediadoras. Do lado europeu, as mulheres começaram a cruzar o Atlântico em pequeno número, tornando-se as primeiras mulheres europeias a desempenhar o papel de mediadoras biológicas e físicas no Brasil. O número de mulheres europeias nos assentamentos costeiros, no entanto, permaneceu muito pequeno. Não apenas as mulheres indígenas tinham mais probabilidade de serem parceiras sexuais e esposas de homens europeus, mas o número de mamelucas havia crescido substancialmente. O grande número de mulheres indígenas e mamelucas que viviam nas colônias portuguesas tornou possível que estas servissem como mediadoras transacionais entre as primeiras colônias e o mundo indígena circundante.¹⁶⁰ [tradução livre]

Todavia, não se deve minimizar os infortúnios pelos quais as mulheres indígenas foram submetidas com o contato interétnico. Com o estabelecimento econômico português na colônia e a instauração das lavouras de cana, a sujeição indígena foi amplificada e agregou milhares de indígenas como mão de obra escravizada. Em um dos principais engenhos açucareiros da Bahia no final do século XVI, as índias escravizadas

[...]constituíam-se em uma categoria onipresente mas não particularmente especializada nas operações elementares do engenho. Algumas indicações sugerem o reconhecimento no Engenho Sergipe do papel tradicional da mulher nativa na agricultura de subsistência: uma roça era mantida separadamente para suprir as necessidades alimentares do engenho; cinquenta escravos foram designados para trabalhar nesta roça, dois terços dos quais eram mulheres – proporção muito diversa da razão entre sexos encontrada para a população total do engenho. Isso implica que se reconhecia o papel das mulheres nativas em certos tipos de agricultura¹⁶¹.

Já em São Paulo a divisão do trabalho escravo estabelecido nas lavouras de trigo foi inicialmente adaptada da organização característica das sociedades indígenas, mas com o passar do tempo mudanças significativas ocorreram. A atuação das mulheres escravizadas nessas lavouras concentrava-se nas atividades agrícolas e obedecia a divisão do trabalho presentes nos

¹⁶⁰ ”. METCALF, Alida C. **Women as Go-Betweens? Patterns in Sixteenth-Century Brazil**. In: JAFFARY, Nora (ed.). *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007, p. 20.

¹⁶¹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo, Cia. das Letras, 1988, p. 63.

grupos étnicos – principalmente na produção de alimentos – porém no contexto de colonização a produção visava sanar as demandas do engenho e não mais do grupo.

Esse fato liberava vantajosamente aos paulistas os escravos homens para outras funções, como o transporte e o sertanismo. De acordo com John Monteiro, “no inventário da fazenda de trigo de Pedro de Miranda, a maior parte dos homens na lista dos “serviços obrigatórios” achavam-se no sertão, o que sugere que o trabalho de cultivo e colheita recaía nos ombros das índias que permaneciam na fazenda”¹⁶². As exigências econômicas da ocupação portuguesa alteraram muitas vezes a divisão do trabalho escravo e acabou por romper em definitivo os padrões tradicionais estabelecidos da agricultura de subsistência. Como indicou Monteiro,

Embora a maioria das índias permanecesse no setor agrícola — já que os paulistas usavam muitos homens no transporte e no sertanismo —, parece ter existido entre alguns colonos a preferência por mulheres no serviço doméstico. Por exemplo, no inventário de Antonia de Chaves, onze das quinze índias aparecem como serviços domésticos. No inventário de José Preto de Mogi das Cruzes, proprietário de 106 índios, 22 índias são arroladas sob a rubrica “negros de casa de serviço”¹⁶³.

Para além da escravização, o contato com o europeu, apesar da sua dependência e necessidade de construir mecanismos de inserção nos meios indígenas, foi caracterizado pela percepção hierárquica. Isto é, o europeu se concebia como sujeito civilizador e superior ao indígena, percepção que se intensificava diante da figura feminina em virtude da tradição cristã. Aliada a relação hierárquica colonial, esta perspectiva resultava na violência sexual da mulher indígena. A isto se soma os vetores de raça, gênero e etnia que, indubitavelmente, impunham gradientes de violência sobre essas mulheres. Ao sujeitar uma mulher indígena ao regime de escravidão, o europeu obteve muito mais que apenas mão de obra para trabalhar nas lavouras: na condição de escravizadas, essas mulheres eram obrigadas a manter os lares de seus senhores, trabalhando nos afazeres domésticos e muitas vezes submetendo-se a relações sexuais não consensuais.

Através do discurso moral religioso os missionários acabaram por conferir às mulheres indígenas o estereótipo de “tentação” pautado na ideia do pecado original, acusando-as de “se oferecem” aos homens cristãos e, por isso, “retirá-los do caminho de Deus”. Essa visão levou a construção do que Ronald Raminelli chamou de Eva Tupinambá¹⁶⁴: uma representação bíblica

¹⁶² MONTEIRO, 1994, p. 118.

¹⁶³ Ibid., p. 171.

¹⁶⁴ RAMINELLI, Op. cit..

da mulher indígena que as colocava como fonte dos pecados e descaminhos dos homens da colônia e, conseqüentemente, um dos impedimentos do estabelecimento da fé cristã no território do ultramar.

Entretanto, com o avanço das pesquisas históricas cada vez mais se compreende que a realidade do contato entre as mulheres indígenas e os colonizadores desenvolveu-se de uma maneira muito mais complexa do que aquela apresentada pela historiografia até então. É inegável que a vivência das ameríndias foi marcada pela violência cotidiana, mas esta situação supera a submissão e localiza-se num ambiente de agência. Isto é, embora inseridas numa sociedade colonial – de caráter hierárquico e racializado – que as impunham uma condição subordinada e as colocavam em situações de violência, as mulheres indígenas conseguiram se reinventar e recriaram novos papéis para estabelecer sua agência.

Conforme a sociedade colonial foi se estabelecendo e a ordem étnica foi se modificando, as mulheres indígenas passaram a tomar decisões e elaborar estratégias – baseando-se, inclusive, num cálculo de vantagens pessoais, como indicou Fernandes¹⁶⁵ – para enfrentar as adversidades da nova conjuntura. Muitas mulheres viam uma alternativa ao cativeiro na conversão oferecida pelos missionários, um modo de buscar mecanismos de proteção contra a violência masculina. A busca das mulheres indígenas pela ligação com os jesuítas e as missões, contudo, não deixou de trazer outros tipos de conseqüências, como as tensões com seu grupo de origem.

Citada em inúmeros documentos, a índia Maria da Rosa é um exemplo de como a interferência do colonizador modifica a vida das mulheres indígenas e as possibilita exercer novos papéis na sociedade colonial. De acordo com Fernandes, Maria da Rosa foi retirada de sua comunidade – não se sabe a data exata – por um grupo de europeus que objetivavam torná-la manceba¹⁶⁶. Em 1551 casou-se em Pernambuco com o Capitão Pedro Leitão – que tinha estreitas ligações com os padres da Companhia – e tornou-se pessoa de confiança dos jesuítas¹⁶⁷. Os missionários logo a colocaram na direção de uma casa fundada para abrigar índias convertidas, o Recolhimento de Moças de Olinda. As mulheres abrigadas eram índias forras e convertidas, cuja vida devota e a fé fervorosa fora sublinhada por Nóbrega:

As índias forras, que ha muyto que andão com os christãos em peccado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãs, e lhes ordenamos huma casa à custa dos que as tinhão para nella as recolher e

¹⁶⁵ FERNANDES, 2003, p. 315.

¹⁶⁶ Ibid., p. 343.

¹⁶⁷ Ibid.

dalí casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco. Todas andão com grande fervor e querem emendar-se de seus peccados e se confissão já as mais entendidas e sabem[-se] muy bem acusar. Com se ganharem estas se ganha muyto, porque são mais de 40 soo nesta povoação, afora muytas outras que estão pollas outras povoaçõis, e accarretão outras do sertão asi já christãas como ainda gentias. Algumas destas mais antigas pregão às outras. Temos feito uma delas meirinha, a qual hé tam diligente em chamar à doutrina, que hé para louvar a N. Senhor. Estas, depois de mais arreigadas no amor e conhecimento de Deus, ey-de ordenar que vão pregar pollas Aldeias de seus parentes, e certo que em algumas vejo claramente obrar a virtude¹⁶⁸

Maria da Rosa não só contribuía para a conversão e controle das outras mulheres como também auxiliava os padres a monitorar as leituras das sagradas escrituras. O fato é que a maioria das mulheres indígenas não conseguiu alcançar a mesma possibilidade de ocupar um lugar de destaque como Maria da Rosa, mas sua história demonstra como o colonial deixava janelas para traçar estratégias e manipular os agentes coloniais para que seus caminhos fossem divergentes da escravização.

Recentemente os trabalhos que abordam as mulheres indígenas coloniais têm apresentado uma análise até então não explorada pela historiografia, indicando a função de mediação social como um possível espaço de agência destas mulheres. A historiadora americana Alida C. Metcalf é umas pesquisadoras pioneiras do tema e Suelen Siqueira Julio é uma das referências sobre o assunto na historiografia brasileira. Analisando a interação entre indígenas e colonos na capitania de Goiás no início do século XIX, Julio mostrou como a habilidade política da índia Caiapó Damiana da Cunha proporcionou-lhe papel de mediadora. Damiana foi neta do cacique Caiapó e afilhada do governador da capitania, possuindo grande influência tanto entre os indígenas quanto entre os europeus da região, alçando-a ao papel central nas negociações políticas entre os grupos.

Ainda que a autora trabalhe com o recorte temporal referente ao século XIX, período não compreendido neste trabalho, sua análise adquire um papel importante por ser preambular na historiografia brasileira ao apresentar a mulher indígena no papel de mediação. Como será analisado no decorrer deste trabalho, observa-se que desde o início do contato com o europeu a mulher indígena ocupou posições que a permitiu agir como mediadora colonial e adquirir um espaço de agência a partir disto. A função de mediação não foi, portanto, restrita às mulheres

¹⁶⁸ LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae**. Vol I. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. p. 286.

do século XIX e outros exemplos como o de Damiana podem ser vistos nos relatos dos cronistas coloniais. Discorrendo sobre a viagem feita em companhia dos Tupinambá, D'Evreux salientou que uma mulher interveio num confronto travado com um grupo inimigo, colocando-se na frente de batalha e estabelecendo diálogo direto com atacantes. Segundo ele,

[...] somente terminou-se esta triste scena quando uma mulher acenando com um pano branco à maneira dos parlamentares, fez com que cessasse o fogo, e então ella gritou "Vuaç, Vuac." Porque trouxeste estas boccas de fogo, (fallava dos francezes por causa da luz que sahia das caçoletas de suas armas) para arruinar-nos, e destuir a terra? Pensas contar-nos no numero dos teos escravos, eis os ossos dos teos amigos e dos teos aliados, cuja carne comi e ainda espero comer a tua e a dos teos. Pelos interpretes se lhe disse, que se entregasse afim de salvar o resto, que havia. "Não, não, respondeo ella, nunca nos entregaremos aos tupinambas, elles são traidores. Eis aqui os nossos principaes, que morreram victimas d'essas boccas de fogo de gente, que nunca vimos: si fôï necessario morreremos todos, voluntariamente, como fizeram nossos grandes guerreiros. Nossa nação é grande e ahi fica para vingar nossa morte.¹⁶⁹

Na função de mediação entre os grupos a mulher estabeleceu o diálogo com os atacantes e embora seu objetivo não fosse a rendição – como desejado pelos inimigos – não deixou de expor a vontade dos membros do seu grupo. O dado evidencia a atuação das mulheres indígenas no papel de mediadoras já no início do século XVII e aponta para um dos ambientes de agência ocupado por elas no decorrer do período colonial. Claude D'Abeville descreveu outro episódio de mediação feminina: Segundo ele, um grupo de indígenas em companhia de alguns portugueses vieram de Pernambuco e estabeleceram-se no território dos Tupinambá do Maranhão, desencadeando uma série de hostilidades entre eles. O chefe do grupo pernambucano e os portugueses adjacentes decidiram enviar uma índia para estabelecer o contato com o povo rival. Segundo o religioso, os índios de Pernambuco não vendo

nenhuma vantagem resultante d'esta lucta, julgaram conveniente mandar uma mulher, sua prisioneira, com uma carta dirigida aos francezes, moradores com os Indios na montanha, na qual lhes pedia, que viesse um d'elles com toda a confiança afim de conferenciarem nos meios de fazer-se a paz.¹⁷⁰

¹⁶⁹D'EVREUX, Op. cit., p. 26-27.

¹⁷⁰D'ABEVILLE, Op. cit., p. 87.

Embora cativa a mulher gozava de liberdade suficiente para locomover-se entre os grupos e entregar as mensagens, desempenhando assim uma função mediadora. Não se deve generalizar ao afirmar se esta seria realidade comum entre todas as etnias indígenas, porém no contexto então debatido e em conjunto com a análise dos dados obtidos é possível inferir que para além da escravização e da conversão as mulheres indígenas poderiam ocupar outras funções que as tiravam do papel de submissão e as conferiam certo prestígio ou mesmo poder político, como o fez Damiana da Cunha. O estabelecimento da sociedade colonial alterou a organização social ameríndia e a presença do colonizador interferiu nas relações étnicas, impactando no papel social das mulheres indígenas em seu meio.

3.2 – As tensões coloniais e a violência contra a mulher indígena

Para examinar a violência que recaiu sobre as mulheres indígenas no contexto das relações com os agentes coloniais é preciso antes compreender o lugar ocupado pela população indígena naquela sociedade e as mudanças que o contato interétnico ocasionou. Só assim é possível compor o quadro intrincado das relações estabelecidas com a sociedade colonial de modo a localizar a análise das atuações das mulheres indígenas – e das violências as quais estavam submetidas – naquele ambiente permeado de propósitos divergentes e poderes desiguais.

Segundo João Pacheco de Oliveira, este período foi marcado pela disputa territorial entre portugueses e franceses no qual ambos buscavam o estabelecimento de boas relações com os grupos indígenas para obter sua colaboração¹⁷¹. O conflito foi tamanho que em 1531 a Coroa portuguesa enviou ao litoral uma expedição chefiada por Martin Afonso cujo objetivo era a captura das embarcações francesas aportadas na Costa do Pau-Brasil (região hoje compreendida entre a Paraíba e o Rio de Janeiro) e o estabelecimento de núcleos de povoamento na região litorânea.

Portugal passou a empreender uma maior ocupação territorial visando principalmente manter o controle sobre as áreas consideradas de domínio português. Logo, em 1534 a Coroa portuguesa fundou 12 capitânicas hereditárias e indivisíveis com o intuito de melhor povoar e administrar o território conquistado. Os resultados deste modelo foram bem limitados, visto que poucas povoações foram estabelecidas e a maioria acabava sofrendo investidas frequentes por

¹⁷¹ OLIVEIRA, João Pacheco. **Os indígenas na fundação da colônia**: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria F. (Org.) *O Brasil Colonial*, vol. 1: 1443-1580. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. pp.167-228.

parte dos indígenas¹⁷². Com o objetivo de sanar o problema da precariedade da ocupação territorial a Coroa portuguesa instituiu para o governo do ultramar uma estrutura mais centralizada impondo um “controle administrativo ao espaço geográfico sobre o qual detinha antes um mandato político-diplomático”¹⁷³.

O foco não estava mais apenas no estabelecimento de trocas e comércio com os indígenas mas na fundação de uma colônia portuguesa na América. Em 1549 consolidou-se nas mãos de Tomé de Souza o governo-geral e junto dele chegou o primeiro grupo de missionários da Companhia de Jesus, ambas peças fundamentais para a execução plena do projeto colonial português. A criação do governo geral não ambicionava apenas a manutenção dos territórios conquistados e a garantia da soberania portuguesa, mas tencionava também a incorporação das populações indígenas ao projeto colonial sobretudo devido à violenta reação ameríndia que ameaçava o sucesso português¹⁷⁴. A partir desse momento Portugal estabeleceu efetivamente seu domínio na colônia, processo que envolveu não só o controle do território mas também a conquista das populações indígenas¹⁷⁵: sem a mão-de-obra ameríndia não seria possível conceber a infraestrutura colonial essencial, isto é, as construções públicas e o próprio funcionamento dos engenhos, base da economia estabelecida na colônia.

A chegada dos missionários jesuítas em 1549 ocorreu para justificar a conquista deste povos numa “intervenção salvadora, disciplinadora e exterior” que resgataria as almas daqueles homens “selvagens” e os conduziram ao caminho da fé para tornarem-se bons súditos cristãos da Coroa portuguesa¹⁷⁶. Reconhecer o ideal religioso do empreendimento português não resulta necessariamente em desconsiderar os interesses econômicos e políticos ali presentes, mas em salientar o estreito laço entre ambos os aspectos indissociáveis para os ibéricos¹⁷⁷. O projeto colonial deve ser compreendido como um empreendimento político, econômico e religioso que se desenvolveu de acordo com as dinâmicas locais e envolvendo complexas relações entre os agentes locais, inclusive indígenas.

O projeto português incluiu uma política indigenista que reduziu a diversidade das populações indígenas em dois grandes grupos – aliados e inimigos – para os quais se

¹⁷² OLIVEIRA, Op. cit., p. 181-182.

¹⁷³ Ibid., p.207.

¹⁷⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Catequese, aldeamentos e missão**. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria F. (Org.) *O Brasil Colonial*, vol. 1: 1443-1580. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. pp.435-478. p.436.

¹⁷⁵ MONTEIRO, 1994, p. 36.

¹⁷⁶ OLIVEIRA, João Pacheco & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p.30.

¹⁷⁷ ALMEIDA, 2015, p.435.

direcionavam práticas contrastantes. Aqueles que se tornavam aliados dos portugueses deveriam necessariamente converter-se à fé cristã, enquanto aos grupos contrários à ação lusa – lidos como “índios bravos” por seus contemporâneos – era facultado o emprego da força e a sujeição militar e política para a garantia de sua conversão. O próprio Regimento do Governo Geral de 1548 já apresentava esta perspectiva polarizadora que permeou a percepção do colonizador sobre os povos indígenas ao longo de todo o período colonial. Baseado na tradição jurídica ibérica, este Regimento classifica os índios em duas categorias: aqueles que aceitavam a conversão e tornavam-se súditos católicos e aqueles que se mantinham “infiéis” e deveriam ser combatidos, cujo destino era a morte ou a escravização. Tal tradição jurídica refletiu também na política indigenista aplicada na colônia, sobretudo em virtude de a política colonial estar submetida ao conjunto de leis e regras vigentes na metrópole.

Vale destacar que a legislação indigenista foi assentada sob algumas premissas básicas, sobretudo referentes às questões da guerra e liberdade, mas não foi totalmente imutável. Essa legislação foi sendo atualizada com tempo e possibilitava inúmeras variações e disputas – especialmente considerando os constantes conflitos de interesse entre missionários e colonos – cujas repercussões estavam diretamente relacionadas às conjunturas políticas e à agência dos atores sociais. Ou seja, é importante atentar-se as atuações dos inúmeros sujeitos históricos, assim como a complexidade das diversas conjunturas políticas desenroladas no decorrer dos três séculos de colonização.

Embora houvesse entre os europeus alguns que se preocupavam com a salvação da alma dos “gentios”, outros não se importaram em sujeitá-los para “construírem o seu imaginado império de riqueza e de poder”¹⁷⁸. Isso se deu principalmente a partir da economia colonial, visto que a implantação de uma modalidade estável de geração de riquezas realizou-se através do estabelecimento das lavouras de cana e dos engenhos de açúcar, o que permitia aos moradores da colônia certa autonomia frente ao Tesouro Real¹⁷⁹. Essa economia açucareira implantada para acelerar o desenvolvimento econômico da colônia desencadeou grande necessidade de mão-de-obra, cuja resposta dos colonos foi a utilização do trabalho escravo indígena¹⁸⁰.

A obtenção da mão-de-obra indígena escrava para o estabelecimento da colônia portuguesa foi fundamentada na tradição jurídica ibérica que permitia a declaração de guerras

¹⁷⁸ SILVA, Francisco Ribeiro da. **A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. pp. 15-27.

¹⁷⁹ OLIVEIRA, 2015, p. 207.

¹⁸⁰ SCHWARTZ, op. cit.

justas. O direito à guerra justa era limitado à autoridade real e poderia ser declarado quando houvesse impedimento da propagação da Fé, prática de hostilidades contra os portugueses e quebra de pactos celebrados. A diferença dos costumes e práticas indígenas frente aos europeus eram ressaltadas e lidas como barbárie, colocando os indígenas em posição de alvo de hostilidade e justificando a proclamação de guerras justas. O Regimento de 1548 recomendava que os índios que fizerem guerra contra os europeus deveriam ser “[...]castigados com muito rigor; [...]destruindo-lhes suas aldeias e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo de todos [...] e isso, porém, será com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem”¹⁸¹. A obtenção de escravos mediante às guerras justas foi uma das práticas que atravessou quase todo o período colonial, tendo seu fim apenas em 1755 com a publicação da lei que assegurava a liberdade indígena¹⁸².

A escravidão não foi direcionada apenas aos índios “hostis” e era uma prática possível também a partir dos chamados resgates. Os grupos indígenas estavam em constante conflito com os outros grupos étnicos e era comum a obtenção de cativos entre os inimigos vencidos. No contexto colonial esses índios poderiam ser “resgatados” pelos europeus dos grupos no quais eram tidos como cativos e encontrariam seu fim nos rituais antropofágicos. Os “índios de resgate” ou “índios de corda” depois de retirados do poder do grupo étnico seriam convertidos e “civilizados”, sendo cativos legítimos desde a Lei de 1587, como indicou Perrone-Moisés¹⁸³. Segundo a autora, a prática do resgate era estabelecida na premissa de salvação da vida dos prisioneiros e a escravização autorizada porque “como dizem claramente certos documentos (entre os quais a Lei de 1611), se os moradores não encontrarem nisso nenhuma vantagem não hão de querer pagar pelos cativos dos índios, que não poderão ser salvos”¹⁸⁴.

Todavia, só poderiam ocupar a condição de servidão por determinado período: a Lei de 10/09/1611 estipulava que o tempo máximo de cativo para os índios resgatados era de dez anos, a menos que o valor pago por eles fosse maior que aquele declarado pelo governador. Nesse caso, o indígena era forçado à escravidão pelo resto de sua vida. Para os colonizadores, a presença de escravizados nas sociedades indígenas abria a possibilidade de obtenção de mais mão-de-obra sob a égide da moral cristã, que orientaria a salvação das almas desses cativos. Na

¹⁸¹ **Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil**, Almerim, 17/12/1548. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5523820/mod_resource/content/1/2.%20Regimento%20do%20Governo-Geral%20%28Tom%C3%A9%20de%20Souza%29%2C%201548.pdf>, acesso em 16 de julho de 2021.p. 2.

¹⁸² ANTT. Lei restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. PT/TT/LO/003/0004/000156.

¹⁸³ PERRONE-MOISES, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII)”. In: CUNHA, Manuela C. da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132. p. 128

¹⁸⁴ Ibid.

lógica indígena a captura de inimigos nas guerras intergrupais possuía um outro sentido daquele tomado pelo europeu visto que servia para fins rituais e localizava-se no seio da cultura ameríndia¹⁸⁵. Logo, quando o cativo era fundamentalmente ritualístico a venda ou a troca de escravos era mais improvável. Interessante notar que entre os grupos que possuíam uma postura cultural diferente quanto ao cativo dos inimigos e não adotavam os rituais antropofágicos – como os carijós e os guaianases que habitavam a região sul – os mecanismos de compra e venda de cativos se estabeleceu com mais facilidade¹⁸⁶.

Se no decorrer do primeiro século da colonização a escravidão indígena estava diretamente relacionada à expansão da economia açucareira, no século XVII a diversificação da economia colonial e a crescente inserção de diversas plantações ao território da colônia fez com que a prática da escravidão tomasse uma outra lógica. O indígena escravizado participava de todas as etapas da produção comercial: “roçava os terrenos, plantava as sementes, cuidava das plantações e fazia a colheita”¹⁸⁷. Contudo, era o transporte a atividade mais importante que realizavam, principalmente por este proporcionar qualquer tipo de atividade comercial. Em São Paulo, por exemplo, a íngreme e inóspita Serra do Mar era vencida a pé quase diariamente pelos escravos indígenas carregando quase trinta quilos¹⁸⁸.

A mão-de-obra indígena foi ponto central para o desenvolvimento da economia colonial e a obtenção de cativos – sobretudo no contexto do estabelecimento das inúmeras leis que regulamentavam a escravidão indígena – passou a ser realizada para além das guerras justas. De caráter informal e privado, diversas expedições começaram a penetrar o sertão com bastante insistência majoritariamente a mando dos colonos. As chamadas incursões de apresamento tinham como objetivo capturar grupos de indígenas para o trabalho escravo nas plantações coloniais e tornaram-se eficazes uma vez que distanciava o indígena de seu grupo nativo, não só geograficamente, mas também socialmente. Nas palavras de John Monteiro, “ao longo dos séculos XVII e XVIII, o apresamento representava a principal forma de criar, manter e até aumentar a população cativa, esboçando-se um forte paralelo com o papel exercido pelo tráfico de escravos africanos no mesmo período”¹⁸⁹.

O cativo indígena foi tema frequente de discordância entre missionários e colonos e fomentou o constante conflito entre ambas as partes. Os missionários – sobretudo jesuítas –

¹⁸⁵ MONTEIRO, John Manuel. **O escravo índio, esse desconhecido**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992, pp. 105-120. p.105.

¹⁸⁶ OLIVEIRA, João Pacheco, 2015, p. 205.

¹⁸⁷ MONTEIRO, 1992, p. 109.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 108.

cuja presença na colônia se justificava na conversão dos índios adotavam princípios religiosos e morais, mantendo os grupos indígenas convertidos organizados nos aldeamentos. Os religiosos também defendiam a liberdade indígena, fato que contrariava os moradores e firmava a principal causa de conflitos entre um e outro. Este antagonismo decorria do caráter díspar dos projetos coloniais de ambos os grupos, sobretudo por envolverem visões opostas sobre os indígenas, principalmente quanto a posse de seu trabalho. Todavia, é necessário sublinhar a natureza dinâmica das relações sociais estabelecidas na colônia: missionários, moradores e administradores estavam inseridos “numa densa teia de relações de interdependência”¹⁹⁰ e destacar apenas a oposição entre jesuítas e colonos seria enxergá-los como “simples joguetes de princípios abstratos e de interesses materiais”, embora procedessem como sujeitos ativos que agiam de acordo com a situação na qual estavam inseridos e orientados pelos próprios objetivos. Para além disso, não se deve invisibilizar a atuação dos indígenas, pois estes também agiam e movimentavam-se em prol de seus interesses e motivações.

Os aldeamentos eram o meio principal pelo qual as populações indígenas se inseriam na ordem administrativa da Coroa portuguesa e, por isso, possuíam papel central no plano político de colonização. Nestes locais os indígenas eram ressocializados para tornarem-se súditos cristãos do Rei de Portugal, sendo os religiosos os principais agentes deste projeto pedagógico. O principal modo de reunir os grupos indígenas nos aldeamentos eram os descimentos. De acordo com Beatriz Perrone-Moisés, os descimentos compreendiam-se no deslocamento de grupos indígenas para novas aldeias localizadas próximas às povoações portuguesas. Com o objetivo de refrear as expedições de apresamento de cativos indígenas e as constantes irregularidades, a Coroa portuguesa passou a estabelecer por lei a presença dos missionários nas incursões de descimento, o que certamente facilitou o contato e a consequente conversão visto o conhecimento que estes possuíam das línguas indígenas¹⁹¹. Logo, recomendava-se que as propostas de descimento fossem realizadas de maneira amistosa e sem imposição, embora na maioria das vezes não era mencionado o sistema de trabalho envolvido na decisão.

O trabalho era obrigatório para os índios aldeados e na prática deveria ser remunerado, sendo previsto por lei devido a condição liberdade deste grupo. O estabelecimento de salários estava assegurado “desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655, no Diretório de 1757, para citar apenas os documentos mais importantes”¹⁹². A mão-de-obra indígena deveria ser

¹⁹⁰ OLIVEIRA, 2015, p. 187.

¹⁹¹ PERRONE-MOISES, 1992, p. 118.

¹⁹² PERRONE-MOISES, 1992, p. 120.

repartida de modo que os aldeamentos pudessem prosperar, prevendo-se assim a estadia constante de uma parte dos índios para que estes cuidassem de sua subsistência sem deixar de garantir uma parte de seu trabalho para o colonizador. Logo, a repartição dos índios se segmentava em três: uma parte dos aldeados acompanharia os religiosos nas missões; uma parte ficaria nos aldeamentos para garantir a sobrevivência de todos e a terceira parte seria encaminhada para o serviço dos moradores¹⁹³.

Embora a regulamentação estivesse fundamentada na legislação, o descumprimento da repartição do trabalho indígena era prática comum entre os colonos¹⁹⁴. Se com os índios descidos o colonizador possuía uma relação mais diplomática e os colocavam no desenvolvimento de funções essenciais para a realização do projeto colonial, fica evidente o motivo pelo qual os portugueses buscavam conservá-los como aliados mantendo um bom tratamento. De fato, a violência e o desrespeito dos europeus – sejam eles missionários ou moradores – poderia resultar em fugas e abandonos por parte dos indígenas, o que era altamente prejudicial para os objetivos dos colonizadores.

Assim, a análise da documentação colonial – narrativas religiosas, documentações inquisitoriais e manuscritos extrajudiciais produzidos pelo Conselho Ultramarino – mostrou que o contato colonial alterou as relações étnicas. Isto é, a chegada do europeu inseriu uma nova ordem social na qual novos agentes e novos contextos se estabeleceram, fazendo com que a organização social até então instituída entre os grupos indígenas se reestruturasse. No que concerne à mulher indígena, esta mudança a permitiu se inserir em novos contextos sociais, concedendo-a a oportunidade de ocupar novos lugares na sociedade colonial. Contudo, isso também acabou por colocá-la no “fogo cruzado” da violência. O que, em outras palavras, indica que a presença do colono interferiu nas relações étnicas na medida em que passou a posicionar a mulher indígena entre o grupo étnico e o colonizador, deixando-a acuada entre as regras sociais de ambas as sociedades.

Com a presença europeia no território e a subsequente instauração do projeto colonial a violência contra a mulher indígena – já existente no meio étnico – assumiu outros sentidos, sendo ressignificada à luz da moral cristã e da extração do trabalho dessas mulheres. As funções sociais foram redefinidas e as tensões entre os diversos agentes estabeleceram uma nova lógica da violência, modificando os contextos e as circunstâncias das violências enfrentadas pelas mulheres indígenas.

¹⁹³ OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 41-42

¹⁹⁴ PERRONE-MOISES, 1992, p. 121.

Esta presença fundou uma nova realidade e as mulheres indígenas se defrontaram com uma sociedade que, em grande medida, objetivava sua exploração. O contato interétnico modificou a lógica indígena e os europeus recém-chegados buscaram impor uma dominação sobre os diversos grupos étnicos. Grande parte desta imposição foi baseada em negociações com as populações indígenas, especialmente junto aos grupos que buscavam proeminência política frente as outras etnias. Embora estabelecessem estas negociações e muitas vezes acabassem cedendo às imposições dos grupos étnicos, os europeus não os enxergavam como parceiros equivalentes pois a todo momento buscavam utilizá-los como mão-de-obra, considerando-os contingente populacional necessário para que o projeto colonial obtivesse sucesso.

A violência cometida contra as mulheres indígenas deve ser analisada a partir desta realidade instituída pelo contexto colonial, criadora de novos papéis sociais que impulsiona a mulher indígena a se desviar de muitas obrigações morais próprias do meio étnico. Essas novas atuações são marcadas pelas relações conflituosas entre os agentes coloniais e pelas muitas tensões estabelecidas nas relações desiguais de forças firmadas na colônia. A violência colonial se diferia da violência que se desenvolvia no meio étnico em sua essência: enquanto a violência étnica ocorria em oposição a desestruturação do grupo indígena [de modo a assegurar sua existência], a violência colonial se inseriu num contexto de dominação, cujo processo de colonização interferiu nos padrões da violência étnica e introduziu a mulher indígena em novos contextos e práticas sociais que colidiam com as condutas do grupo.

Em virtude do contato interétnico novos sujeitos foram inseridos na teia das relações sociais e as tensões dali decorrentes foram progressivamente aumentando, o que posicionou a mulher indígena no “fogo cruzado” da violência. Isto é, como consequência do contato colonial, a mulher indígena ficou acuada entre o grupo étnico e o colonizador, visto que as novas oportunidades que surgiram com a sociedade colonial se chocavam diretamente com as práticas e papéis exercidos dentro do grupo étnico. A presença do colono implicou não só na exploração do trabalho indígena [que, por si só, já exprime a violência] mas também criou contextos para transgressão da lógica étnica, interferindo e modificando os padrões da violência.

Isto pode ser observado nas relações estabelecidas nos aldeamentos missionários. O colonizador não diferenciava as diversas etnias indígenas e não compreendia as singularidades de cada grupo o que refletiu na organização destes aldeamentos, que muitas vezes comportavam sujeitos de diversas etnias indígenas cujas normas e costumes diferiam entre si. Contudo, ainda que cristianizados e administrados pelos religiosos, os indígenas não renunciavam a todos os seus costumes. A persistência da prática do casamento interétnico, por exemplo, ou mesmo da

poligamia, acabava por sujeitar a mulher indígena – quando convertida – à inúmeros conflitos dentro dos aldeamentos. Isto provém da criação de um novo contexto – isto é, a conversão – que se chocava com as regras do grupo étnico. É possível perceber neste cenário a colisão cultural que acabou por modificar os padrões da violência.

Em 1557, o padre José de Anchieta narrou um evento ocorrido na Vila de Piratininga que pode ser compreendido no âmbito dessa discussão. De acordo com ele, os religiosos obraram um batizado de todas as crianças e de algumas moças da Vila; um dos catecúmenos de origem indígena lhes pediu uma das moças em casamento, mas os padres lhe negaram argumentando ser esta já casada. A poligamia para alguns grupos indígenas era considerada uma prática comum, diferentemente do que ditava a moral europeia. O homem não aceitou a decisão e foi ao irmão da moça solicitar o casamento – que lhe deu a permissão – buscando, portanto, suas antigas fontes de autoridade. O casamento foi realizado e os padres, tendo notícia do ocorrido, logo apartaram os cônjuges, violando as regras étnicas. O homem, por outro lado, não acatou a palavra dos padres se voltou contra a moça:

[...] repreendida por nós outros, arrependida se apartou dele, e saiu-se de casa para nunca mais tornar a ele. Ele tomando-a por força, a tosquiou e como não quisesse consentir com sua má vontade a queimou, e lhe fez muitas chagas, a qual, deitando-o de si, se acolheu á casa de uns Cristãos, querendo antes morrer que consentir no pecado. E como ele a quisesse tirar e levar por força, acudimos nós outros esforçando-a a que estivesse firme, e repreendendo ao outro, porque queria ter por manceba esta que era já batizada, tendo ele outra mulher, e não sendo Cristão. Vencido com as nossas palavras se foi e depois nos ameaçou que nos havia de matar; a moça tomou-lhe tanto aborrecimento que o fez cessar de seu danado propósito e vontade.¹⁹⁵

Já batizada, a moça foi obrigada pelos religiosos a se afastar do homem com o qual se unira em matrimônio, mas foi sujeita à violência determinada pelo próprio marido. O caso evidencia a situação de impasse imposta à mulher indígena com a presença das demandas morais cristãs do colonizador, subordinando-as à uma dupla realidade de violência. Em 1554 o padre Anchieta relatou um episódio similar que ocorreu também na Vila de Piratininga. De acordo com o religioso, voltando à aldeia após uma expedição de guerra, um dos índios foi procurar sua esposa e ao não encontra-la soube que

¹⁹⁵ ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. p.110.

[...] fora por ela repudiado, veio á Igreja, onde a mesma assistia a doutrina, arrancou-a pelos cabelos á vista de todos com murros e bofetadas, tratou-a com modos indignos; ao qual o capitão sabendo disso prendeu, rogando-nos que consentíssemos em se lhe porem algemas [...] Contudo, solto a rogos nossos, pediu-nos perdão, pois que não pelo seu, mas induzido pelo conselho de uns certos malvados fizera aquilo; [...]196

Esse dado elucidada o quanto o colonial acaba por interferir nas relações de casamento ameríndias, pois a presença da mulher na Igreja motivou a violência de seu suposto marido ao retornar da guerra e não a encontrar como esperado. Se a mulher possuía importante papel como retaguarda do grupo, os novos ambientes irrompidos como parte do processo colonizador levaram a desvios que interferiram nesses papéis. Quando convertida a mulher deixa de participar das regras sociais do grupo étnico, o que conseqüentemente a sujeitava à violência.

Outras duas situações ocorridas em São Vicente endossam essa relação entre a conversão e o desvio das regras e papéis do grupo étnico que levava a sujeição da mulher à violência no seu meio. O primeiro evento ocorreu em 1560: segundo o padre Anchieta, no ano anterior um grupo de índios do sertão havia invadido uma casa da vila e cativado inúmeras mulheres. Entre as mulheres raptadas estava uma mestiça convertida que

Com animo varonil resistiu aos inimigos para a não levarem, e como trabalhassem muito para a embarcar, e não podiam conseguir, a mataram com feias feridas, e é de supor que ela obraria com aquela intenção, que muitas vezes dizia ás outras que andavam na mesma doutrina, principalmente um dia antes que a matassem, quando se despedira delas, a quem costumava dizer, que, se os contrários dessem em casa de seu Padre e a cativassem, não havia de se deixar levar viva, para que a não tomassem por manceba, como faziam a todas as outras, porque se havia de deixar antes matar do que ir com eles, pois sabia de certo que corria perigo padecer força a sua castidade.¹⁹⁷

De sujeita ao rapto étnico, a mulher indígena como convertida tornava-se alvo da violência étnica ao negar a união não formalizada nos padrões cristãos. Situação semelhante pode ser observada em outro evento narrado pelo mesmo padre acerca das constantes investidas dos índios do sertão em “muitos dos Cristãos Portugueses em diversos tempos e lugares”¹⁹⁸. Segundo o religioso, em 1563 os grupos passaram a matar muitos destes fiéis, estando entre

¹⁹⁶ ANCHIETA, 1933, p. 53.

¹⁹⁷ Ibid., p 168-169.

¹⁹⁸ ANCHIETA, 1933, p.194.

eles um português casado com uma índia. Esta tornara-se cristã e confessava-se através de intérpretes, não deixando de comungar. Certo dia, esta índia, então viúva, acompanhada de seus escravos e índios de Piratininga,

foi prêsã e detida dos seus mesmos pelo Principal de uma aldeia, para que os Cristãos lhe dessem resgate por ela, e entretanto tê-la por manceba, por haver sido mulher de Português, o que eles têm por grande honra. Mas ela que tinha outro conhecimento e amor de Deus Nosso Senhor e de sua santa fé, se tinha determinado antes morrer que em tal consentir, ainda que lhe fosse preciso matar-se a si mesma; e foi o caso, que aquele dia em que a prenderam saiu de noite da casa dos índios secretamente, e nunca mais apareceu, posto que fosse muito procurada: pelo que eles mesmos dizem que acreditam que se enforcou, ou se lançou em algum rio por não consentir em ser manceba de algum infiel. Mas a nós parece que eles mesmos a mataram pelo mesmo caso, e depois lançaram essa fama; e porque tínhamos mui bem conhecida sua inocente vida de muitos anos, que freqüentou os sacramentos em nossa casa, não podemos pensar outra cousa, nem crer que havia Nosso Senhor de permitir que, quem tão bem vivera sempre, no fim de sua vida se perdesse.¹⁹⁹

Embora pertencendo ao mesmo grupo étnico, a mulher fora raptada por eles possivelmente por ter sido casada com português e convertida, desviando-se das regras sociais étnicas. Os dados obtidos indicam como a mulher indígena se defrontou com uma sociedade colonial que a colocava em inúmeras situações que se chocavam com as práticas previamente existentes dentro dos grupos indígenas. O que, por sua vez, demonstra como o processo da colonização interferiu nos padrões da violência étnica e modificou os contextos e situações nos quais violência ocorria.

Este conflito entre as regras sociais do mundo colonial e do mundo étnico e a consequente violência que recaía sobre a mulher indígena foi observado em outros relatos coloniais. O padre João Daniel, por exemplo, assinalou que os missionários tinham dificuldade em obter as confissões das “tapuias” devido ao uso de suas línguas nativas²⁰⁰. Estes religiosos necessitavam de intérpretes para compreender e coletar essas confissões, fato que os desagradava profundamente – principalmente considerando que a supressão das línguas

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ DANIEL, Pe. João. **Tesouro Descoberto do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 95, Tomo I, 1975.

ameríndias foi um dos alicerces da sujeição indígena no ambiente colonial. A solução para o problema, segundo o padre, era o emprego da violência:

tem-se empenhado muitos missionários a desterrar este abuso, já com práticas, e já com castigos: e posto que já vai em muita diminuição, contudo ainda há algumas, que nem a pao querem largar este abuso: tanto que já houve algumas, às quaes o seu missionário mandou dar palmatoadas até elas dizerem, basta ao menos, pela língua geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos, e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer, o que deviam logo, que era o falar a língua comüm.²⁰¹

Se nos casos anteriores foi o contexto colonial – isto é, o fato de a mulher professar a fé cristã – que resultou na exercício da violência, na situação acima é a recusa em aderir à prática colonial que ocasiona a violência. O colonizador buscava estabelecer naquele território – e sobretudo com os povos indígenas – a sua cultura e suas regras sociais. A recusa em aceitar estes novos termos, no que diz respeito à mulher indígena, culminava na prática de violência. Afinal, se a mulher não adotava a cultura do colonizador isso a tornava um obstáculo ao projeto colonial e, conseqüentemente, uma inimiga da fé e do rei.

Episódio similar ocorreu num engenho administrado pelos padres jesuítas no Rio Itapicuru, no qual o padre Francisco Pires teria mandado açoitar uma escravizada devido a sua infração ao sexto mandamento²⁰². A moça pertencia ao grupo Uruatis e após ser punida pelo padre fugiu para sua antiga aldeia onde “queixou-se do castigo que se lhe tinha dado, estes, como gentios bárbaros que não sabem ponderar as culpas naquela matéria [...] propuseram tomar vingança tirando a vida aos padres”²⁰³. O grupo dirigiu-se ao engenho e cumpriu a ameaça, quebrando as cabeças dos padres que ali estavam. Observa-se que foi novamente a recusa em abandonar as práticas indígenas – neste caso, a poligamia – que ocasionou a violência.

Embora as mulheres indígenas estivessem numa posição de subordinação, é de se notar que estas não deixaram de reagir às práticas de violência, como se passou em ambas as situações: no evento narrado pelo padre João Daniel, a mulher resiste à imposição da língua e se recusa à prática colonial imposta pelos religiosos; já no caso observado por Bettendorff a

²⁰¹ DANIEL, 1975, p. 272.

²⁰² “Não adulterarás”. BIBLIA SAGRADA. **Êxodo 20:14**. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Salt Lake City: 2015. p. 129.

²⁰³ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Edições do Senado Federal, volume 115. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. pp.78-79.

mulher foge de volta para seu grupo de origem, numa reação mais evidente. Portanto, ainda que encurralada entre o grupo étnico e o colonizador, a mulher indígena não deixava de movimentar-se para modificar a situação em que se encontrava.

A relação entre missionários e indígenas se desenvolveu entre inúmeras tensões e foi palco de diversas violências as quais as mulheres indígenas se defrontavam. Como assinalou João Pacheco de Oliveira, “[...] a atividade missionária e as ações punitivas caminharam juntas no século XVI e se integraram como constitutivas da conquista das populações autóctones e da implantação da ordem colonial”²⁰⁴. Das relações derivadas do contato interétnico não apenas aquela estabelecida com os missionários ocasionaram a transformação da lógica étnica, mas outros agentes coloniais também contribuíram para este processo. Isto pode ser visto, por exemplo, na relação desenvolvida entre indígenas e colonos.

A própria disputa e o jogo de poderes entre os agentes coloniais ampliava a violência que recaía sobre as mulheres indígenas, principalmente no contexto de conflito entre colonos e missionários cuja causa se fundamentava na disputa do controle dos grupos indígenas dos aldeamentos. Um evento interessante descrito pelo Pe. Bettendorff assevera como este conflito entre colonos e religiosos acabava influenciando na sujeição de violência à mulher indígena. Segundo ele, com o objetivo de capturar escravos o capitão-mor do Gurupá e uma tropa subiram o Rio Xingu com alguns Juruna como guias, pois havia sido informado que naquela região poderia obtê-los em demasia. O capitão e suas tropas hospedaram-se em algumas das casas dos Juruna “e alegre os índios dela, com a vista dos soldados, os hospedaram, porque ainda não sabiam os desejos e intentos que os encaminhavam para lá”²⁰⁵.

Durante a estadia houve um desentendimento entre os soldados e os índios depois das investidas dos primeiros nas mulheres do grupo. De acordo com o padre, o Cabo era um dos homens que estava causando a hostilidade e açoitou duas índias jurunas. Por conta disto, os índios do grupo iniciaram um conflito e mataram quase toda a tropa ali estabelecida, salvando-se apenas o dito Cabo e mais alguns homens. Bettendorff salientou criticamente que não havia nenhum religioso nesta entrada – o que, até então, era previsto pela lei – porque ela havia sido realizada secretamente e visava um maior lucro para os colonos envolvidos.

Depois de escapar a salvo o cabo contou ao Governador do estado – “por senti-lo pouco afeto a nossas cousas”²⁰⁶, de acordo com o Bettendorff – que o Padre Manuel Pires havia tirado uma índia cristã “do poder de um índio” na aldeia do Xingu e que em vingança disso os Juruna

²⁰⁴ OLIVEIRA, 2015, p. 196.

²⁰⁵ BETTENDORFF, Op. cit., p. 267.

²⁰⁶ Ibid., p. 268.

lhe haviam então atacado. O religioso esclareceu que “a todos constou logo que aconteceu esta desgraça por amor do desaforo com que procedera a tropa com aquelas índias, para que se veja que nem sempre prevalece a maldade contra o serviço de Deus e crédito de seus escravos, os missionários”²⁰⁷. É possível observar que em ambas as versões, tanto na do religioso como na do cabo, a mulher indígena ocupa papel central na narrativa e vivencia situações de violência – o açoite ou sua retirada da aldeia – que acarretam reações por parte do grupo étnico.

Esse episódio elucida a disputa que se estendeu ao longo de quase toda a colonização, exemplificando como tal conflito incidia sobre a mulher indígena e a colocava no fogo cruzado da violência. Devido a esta rivalidade é possível visualizar nos relatos dos religiosos inúmeras denúncias do tratamento que o colono conferia aos índios, sobretudo àqueles na condição de escravização. Vale salientar que muitas vezes os missionários poderiam exagerar em suas descrições, o que não impede que seus relatos sejam fontes úteis para mapear a relação entre indígena e colono desde que haja uma problematização desta documentação histórica.

Ao examinar esta conjuntura a partir de elementos como raça, gênero e etnia, percebe-se que devido a condição subordinada imposta às mulheres indígenas dentro da hierarquia social estabelecida na colônia a violência é ampliada. Quando se enquadra, ainda, à situação daqueles grupos que se recusavam a aceitar o projeto colonial e acabavam sendo escravizados pelos portugueses, o emprego da violência contra a mulher indígena era ainda mais agravado. Para além do trabalho escravo nas lavouras ou nas casas dos senhores, muitas vezes cabia à escravizada um papel sexual, como indicou Saffioti²⁰⁸. Para a autora, a determinação da prestação de serviços sexuais por parte do senhor tornava a mulher “simultaneamente *res* e pessoa humana. Transfigurava-se, assim, em processo de coisificação o papel que lhe cabia enquanto pessoa, e em criatura humana, a coisa (instrumento de trabalho)”²⁰⁹.

Esta questão está localizada seio da relação desigual de forças que se estabeleceu na colônia e pode ser observada num sucedido em 1718 envolvendo o capitão Bartolomeu Fernandes de Faria, como contou Monteiro²¹⁰. Segundo o autor, o “conhecido fora-da-lei” comandava um grande número de escravizados indígenas e africanos que, na maior parte, eram fugitivos de outras fazendas. Neste período a região de São Paulo passava por uma ampla crise de abastecimento de trabalhadores e, por isso, possuía vasta necessidade de recrutamento (e preservação) de mão-de-obra. Foi neste contexto que Joana de Siqueira, uma índia livre de 28

²⁰⁷ BETTENDORFF, op. cit., p. 268.

²⁰⁸ SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 88.

²⁰⁹ Ibid., p. 89.

²¹⁰ MONTEIRO, 1994.

anos, foi assediada pelos homens de Faria, levada à força a uma de suas fazendas e involuntariamente forçada à escravidão²¹¹. De acordo com o Monteiro, Joana

foi apresentada a Bartolomeu Fernandes, “que disse a ela testemunha, venha você cá, que a quero levar para me servir e **lhe mandou levantar a saia e meter lhe um pau entre as pernas e a mandou açoitar por seu filho João Fernandes e por Antonio Fernandes [...] que lhe fizeram ate lhe correr quantidade de sangue** dizendo o dito Bartolomeu Fernandes que lhe fazia aquilo para dai por diante o conhecer por seu senhor [...] e depois a levou o dito Bartolomeu Fernandes para sua roça e lhe vestiu uma tipoia e dela se esteve servindo até agora como sua cativa”²¹² (grifo nosso)

A história de Joana demonstra como a violência agiu como elemento integrativo da estrutura de dominação que a Coroa portuguesa buscou estabelecer. Se uma parte da população indígena optou por participar da sociedade colonial, a outra parte – aquela que resistiu às imposições europeias – foi forçada a juntar-se ao jogo de forças que ali se instaurou. A violência atuou como um mecanismo significativo dentro da complexa relação entre senhores e escravos, visto que “sem ela — não há dúvida —, o controle da população indígena tornar-se-ia praticamente inviável”²¹³, como afirmou Monteiro. Em carta ao Padre Geral datada de junho de 1560, José de Anchieta comentou sobre o tratamento que os indígenas experimentavam junto aos colonos, destacando que “[sic] esta gente parece que teve sempre não só imperioso senhorio, mas também tirania a mais cruel”²¹⁴. O padre ainda denunciou os maus-tratos dados às mulheres escravizadas:

sofrem as escravas que seus senhores as maltratam com bofetadas, punhaladas, açoites por não consentirem no pecado, outros desprezando-as, as oferecem aos mancebos deshonestos, a outras por força querem roubar sua castidade, defendendo-se não somente, repugnando com toda a vontade, mas com clamores, mãos e dentes, fazendo fugir aos que tentam forçá-las. Uma que foi por um acometida, perguntada de quem era escrava, respondeu “— De Deus sou, Deus o meu Senhor, a quem te convém falar, se queres alguma cousa de mim”, — e com estas palavras ficou vencido, confundido, contando a outros com grande admiração.²¹⁵

²¹¹ O caso foi citado de antemão no desenvolvimento do primeiro capítulo desta dissertação. Contudo, optou-se por mencioná-lo novamente neste capítulo para melhor compor a argumentação aqui exposta.

²¹² MONTEIRO, 1994, p.186-187

²¹³ Ibid., p. 187.

²¹⁴ ANCHIETA, Op. cit., p. 151.

²¹⁵ ANCHIETA, op. cit., p. 151-152.

Para além do carácter de dominação implícito ao ambiente colonial, é possível observar que a violência vivenciada pelas mulheres indígenas adquiria um outro sentido e ocorria quando a mulher recusava a prática exigida, transgredindo os papéis sociais impostos a si. Os casos envolvendo situações de violência contra os escravizados dos portugueses – sejam eles indígenas ou africanos – vem sendo amplamente explorados pela historiografia. Para melhor delinear o argumento proposto vale mencionar um último dado, localizado na história da índia escravizada Isabel, que fora lançada na fogueira a mando de seu senhor Fernão Cabral²¹⁶.

De acordo com Vainfas, Fernão Cabral era um senhor de engenho na Bahia que possuía inúmeros escravizados e lançava mão do uso da violência no trato de seus cativos indígenas, sendo “tão cruel como muitos outros senhores ou a própria escravidão”²¹⁷. O episódio em questão envolvendo Isabel veio a público através de inúmeras denúncias que o visitador Heitor Furtado recebeu tão logo chegou à Bahia, embora o fato não fosse do foro inquisitorial. Soubese que o motivo pelo qual Cabral havia mandado Isabel à fomalha foi devido a esta ter dado com “a língua nos dentes” à esposa do senhor. A mulher provavelmente contou à senhora, D. Margarida, acerca de algum dos boatos sobre os inúmeros “colóquios amorosos” dos quais Fernão estava sempre envolvido, como indicou Vainfas. Quando o ocorrido chegou aos ouvidos de Cabral, este ordenou que seu feitor Domingo Camacho e o negro escravizado João a queimassem viva na fomalha do engenho. O fato causou grande comoção entre todos, tendo em vista ser esta uma execução que até mesmo o Santo Ofício evitava. Nas palavras do autor,

Os depoimentos sobre o caso são de causar horror: Isabel gritava, chamava por Deus, por Nossa Senhora, por todos os anjos e santos do paraíso, urrava para que lhe acudissem, tudo em vão. Fernão Cabral ameaçou jogar na fomalha qualquer um que ousasse acudi-la, chegando a destratar um homem que, estando presente, tentou salvá-la. Isabel, que começara a arder pedindo socorro a Deus, terminou chamando pelos “diabos do inferno”.²¹⁸

Ao contar a esposa do senhor o adultério por ele cometido a mulher indígena transgrediu seu papel social e ultrapassou a autoridade do senhor. Localizando o dado na discussão até então desenvolvida reitera-se que a transgressão da mulher à norma social acarretava ações de violência que recaíam sobre ela e isto se intensificava em virtude do carácter hierárquico da sociedade colonial. Contudo, embora subordinada a mulher indígena também participava da hierarquia colonial e esta muitas vezes gerava diversos conflitos entre os agentes ali envolvidos,

²¹⁶ VAINFAS, Op. cit.

²¹⁷ Idem, p. 94.

²¹⁸ Idem, p. 93.

principalmente quando se considera a relação desigual de forças. De acordo com a socióloga Heleieth Saffioti,

Como as diferenças de posição econômica dos indivíduos correspondiam diferenças de posição social, justificada esta em termos de raça e de cor, a condição de escravo significava para o negro, ser instrumento de trabalho sem direitos de nenhuma espécie, ser, enfim, socialmente, uma coisa. Todavia, o processo de coisificação do negro não foi total. Embora os brancos lhe tivessem sempre negado, objetiva e subjetivamente, a condição de pessoa humana, acabaram, através da valorização diferencial das funções dos escravos no processo produtivo, por dispensar tratamentos diferentes, mais ou menos humanos, aos diversos contingentes da população negra.²¹⁹

Na prática, essa distinção hierárquica e a diferença no tratamento entre os sujeitos – sobretudo por parte dos senhores – gerava inúmeros conflitos e tensões sociais, colocando a mulher indígena numa posição desfavorável. Um exemplo disto foi observado numa situação ocorrida no Engenho de Nossa Senhora de Guadalupe, no Pará. Nicolao Jozé denunciou ao Santo Ofício que a negra Joana havia envenenado outra escravizada do mesmo engenho, a índia Phelypa, dando-lhe uma cuia com tacacá – uma espécie de caldo de mandioca – adulterado com raízes raladas de Tajá²²⁰. Quando chamada pela Mesa para depor, Joana se confessou culpada e justificou que envenenara a índia devido à constante atenção que o senhor conferia a ela²²¹. A negra contou que o ataque à índia se deu, também, em retribuição aos constantes maus-tratos que Joana sofria do senhor. Joana retribuía sua dor causando ao senhor um prejuízo pecuniário, como apontou Laura de Mello e Souza²²², mas o meio desta vingança foi a violência contra a índia Phelypa que, a priori, não havia se envolvido em nenhum problema com Joana.

A análise dos dados etnográficos e das fontes coloniais permitiu a compreensão de que a lógica indígena foi impactada com a instalação da sociedade colonial no ultramar, que adicionou novos agentes à teia das relações sociais e implementou novas regras que ditavam a atuação destes sujeitos. Muitos povos indígenas negaram-se a aceitar a investida europeia e resistiram à colonização portuguesa através das inúmeras guerras, outros optaram pela aliança com os colonizadores ao ver na associação uma melhor possibilidade de sobrevivência. Novos contextos sociais foram instaurados e caminhos diferentes abriram-se defronte aos povos

²¹⁹ SAFFIOTI, op. cit., p. 88-89.

²²⁰ LAPA, José Roberto do Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769**. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p.191-193.

²²¹ SOUZA, 1986, p. 208-209.

²²² Ibid., p.209.

indígenas. Todavia, como indicou Beatriz Perrone-Moisés, não se deve “esquecer de modo ingênuo que a força aplicada para a realização do projeto colonial fazia a balança pender indiscutivelmente para o lado europeu”²²³.

Nesta perspectiva, inserindo-se na sociedade colonial que possuía regras e estruturas sociais diferentes daquelas existentes no meio étnico, a mulher indígena passou a ocupar novos lugares e exercer novas funções que interferiram na prática de suas responsabilidades cotidianas no meio indígena e a sujeitaram a punições, tornando-se alvo de violência. Entretanto, acuada pelas novas exigências da relação colonial e na condição de convertida esta mulher era suscetível à violência imposta pelo colonizador, Ou seja, devido ao conflito cultural ocasionado pelo contato interétnico a mulher indígena ficou encurralada entre a tradição do grupo étnico e as regras da sociedade colonial, visto que cada qual lhe conferia papéis sociais específicos e destoantes entre si. .

²²³ PERRONE-MOISES, 1992, p. 129.

CAPÍTULO 4 – REAÇÃO E AGÊNCIA: ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA MULHER INDÍGENA

. A partir fontes coloniais foi possível observar que a transgressão das mulheres indígenas não só expressou os contextos de violência, mas também permitiu visualizar as estratégias por elas traçadas para enfrentar tais situações. Ou seja, as mulheres indígenas transgrediam a regra imposta – no meio étnico ou na relação com o colonizador - e rompiam com a passividade que delas era esperada. Verificou-se portanto que essas mulheres reagiram às violências as quais foram submetidas de modo a garantir sua sobrevivência e assegurar seus direitos junto à sociedade colonial.

Inúmeros dados indicam que o projeto de colonização que buscava a sujeição dos povos indígenas não foi implementado da maneira como foi idealizado, sobretudo quando se considera que o contato interétnico resultou em diversos processos de assimilação e transformação. A isso inúmeros documentos se referiam como a “inconstância da alma selvagem”, visto que se os povos indígenas logo aceitavam a conversão e a aliança com os europeus, não titubeavam em abandoná-las tão rapidamente quanto a estabeleceram. Viveiros de Castro afirma que

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; e penso que esse enigma continua a nos incomodar, a nos antropólogos, mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas. Primeiro, a inconstância selvagem é um terna que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros. Segundo, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e 'autênticas' ideias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela constitui um desafio cabal as concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas, e aos temas conexos da aculturação ou da mudança social, que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de crença e de conversão.²²⁴

²²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 191.

Como indicou Almeida, “na ânsia de transformar, os padres proviam os índios do instrumental necessário para sua sobrevivência e adaptação na colônia”²²⁵. E os índios utilizaram todos os meios que dispunham para não só adaptar-se à nova realidade, mas para reagir às regras impostas e alcançar os próprios objetivos. O conceito de etnogênese tem auxiliado no processo de compreensão dos diversos modos como os grupos indígenas organizaram-se e movimentaram-se para garantir sua sobrevivência no mundo colonial. A etnogênese é uma “[...] ferramenta analítica para o desenvolvimento de abordagens históricas críticas acerca da cultura, como um processo contínuo de conflito e luta sobre a existência de um povo e seu posicionamento dentro e contra uma história de dominação em geral”²²⁶ [tradução livre]. É, portanto, um conceito que envolve as lutas políticas e culturais dos povos na criação de identidades em contextos de mudanças radicais e descontinuidades²²⁷.

Em consonância com tais discussões e em diálogo com as análises de gênero, acredita-se que as mulheres indígenas obtiveram meios – ou mesmo os construíram dentro do contexto em que estavam inseridas – de agir conforme seus próprios interesses e alcançar os objetivos tencionados. Partindo da abordagem histórico-antropológica – que permitiu o enfoque nos interesses e motivações dos grupos indígenas como fatores explicativos dos processos históricos nos quais estavam inseridos²²⁸ – este trabalho apresenta uma narrativa que compreende as relações de gênero e poder e evidencia a agência feminina ao destacar as estratégias construídas por essas mulheres em reação às violências as quais estavam submetidas no mundo colonial.

O conceito de agência é entendido como “uma capacidade social do sujeito que, a partir da compreensão do contexto histórico em que está inserido, formula atitudes a partir de uma interação dinâmica entre autonomia individual e determinação estrutural”²²⁹. Ou seja, parte-se da noção de que os povos indígenas agiam segundo saberes e conhecimentos próprios, o que os permitiriam atuar dentro do contexto que estavam para alcançarem seus respectivos objetivos. Nas palavras assertivas da antropóloga Sherry Ortner,

[...] o termo “agência” pode ser praticamente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio

²²⁵ ALMEIDA, 2015, p.453.

²²⁶ HILL, Jonathan (org.). **History, Power, and Identity** — Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. p.1.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ ALMEIDA, 2015, pp.435-478. p.441.

²²⁹ SANTOS, Maria Cristina dos & FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Protagonismo como substantivo na História**. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (org.). **Protagonismo Ameríndio Ontem e Hoje**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 13-52. p.16.

nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas. Agência, neste sentido, é pertinente tanto no caso da dominação quanto no da resistência. As pessoas em posições de poder “têm” – legitimamente ou não – o que poderia ser considerado “muita agência”, mas também os dominados sempre têm certa capacidade, às vezes muito significativa, de exercer algum tipo de influência sobre a maneira como os acontecimentos se desenrolam²³⁰ [tradução livre].

Ao considerar a análise da agência ameríndia é possível inferir sobre a atuação das mulheres indígenas no mundo colonial, sobretudo quando considera-se a capacidade dos atores sociais em adaptarem-se às situações vivenciadas²³¹. Embora alvos de violência no mundo colonial, estas mulheres não deixaram de buscar uma condição diferente, visto que compreendendo o contexto social onde estavam inseridas as mulheres lançaram mão de táticas e estratégias para reverter a situação que se encontravam.

Michel de Certeau²³² indicou que os usos de determinados elementos simbólicos por parte dos atores sociais poderiam dimensionar as relações estabelecidas entre os diversos agentes da sociedade. O autor denominou como *estratégias* as ferramentas utilizadas pelos agentes para estabelecer limites para as atuações de outros. Em suas palavras,

Chamo de *estratégia* o cálculo (ou manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças [...]. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro.²³³

Considerando as possíveis estratégias elaboradas pelos povos indígenas torna-se possível explorar a agência ameríndia no ambiente colonial pois estes grupos muitas vezes “limitados pelas normas que regulavam aquela sociedade precisavam agir de forma inovadora e identificar potenciais fragilidades dentro da lógica social na qual se inseriam ou eram inseridos

²³⁰ ORTNER, S. B. **Poder e projetos: reflexões sobre a agência**. In: GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (org.). Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80. p.64.

²³¹ Segundo Hill, essa adaptação se desenvolveria a partir de “[...] uma consciência reflexiva por parte dos atores sociais sobre suas capacidades de promoverem ajustes situacionais e mais duradouros nos ordenamentos sociais...uma capacidade de entender aquele ordenamento na forma como ele é situado dentro de maiores, mais abrangentes ordens espaço-temporais que incluem outros, os quais são diferentes socialmente.” HILL, Op. cit., p.1-2.

²³² CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. Rio de Janeiro; Ed. Vozes, 1998.

²³³ Ibid., p. 99.

pelos seus opressores”²³⁴. Logo, a atuação das populações indígenas – indo muito além da resistência armada ou da fuga – traduziu-se também através de sua compreensão e adaptação ao contexto social da colônia. O estabelecimento de alianças e a inserção na sociedade colonial através da conversão, por exemplo, demonstram muito bem como se desenvolveu a agência indígena, no que Steve Stern chamou de “adaptação resistente”. Como indicou Almeida, os índios “colaboraram com os europeus, integraram-se à colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberam utilizá-las para a obtenção das possíveis vantagens que a nova condição permitia”²³⁵.

É possível também visualizar a agência indígena e as ações empreendidas pelos índios coloniais – sobretudo, no que tange as mulheres – através do que Certeau intitulou de *táticas*²³⁶. Para o autor esta seria possível no momento em que o sujeito numa condição periférica absorve os elementos que lhe foram oferecidos ou impostos a partir de seus próprios termos e lhes atribuindo novos significados materializados nas práticas sociais²³⁷. Embora tivessem sua vivência marcada pela sujeição à violência os grupos indígenas elaboraram respostas criativas à colonização²³⁸, nas quais muitas vezes empregavam o uso de elementos culturais do colonizador em favor próprio²³⁹.

Neste cenário, ao conceber as mulheres indígenas como agentes dos processos históricos vivenciados observou-se que quando se defrontaram com as inúmeras mudanças derivadas do contato interétnico e do estabelecimento da sociedade colonial essas mulheres interpretaram os possíveis caminhos dali decorrentes, compreendendo o contexto onde estavam inseridas e adaptando-se de modo a conseguir se movimentar da maneira desejada, seja reagindo à violência e/ou buscando algum objetivo próprio. As mulheres indígenas apreendiam os elementos simbólicos dos colonizadores e os revertiam em benefício próprios: nas palavras de Certeau, “esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores”²⁴⁰.

²³⁴ FERNANDES, Fernando Roque. **Estratégias e táticas coloniais**: práticas de consumo e aquisição de prestígio pelas lideranças indígenas na amazônia (séc. XVII). CANOA DO TEMPO, Manaus, V. 9 – nº1, dez 2017, pp. 99-113. p.100.

²³⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010. p. 23.

²³⁶ CERTEAU, Op. cit., p. 100.

²³⁷ FERNANDES, 2017, p. 101.

²³⁸ Para Hill os grupos indígenas desenvolveram uma “[...] adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas, incluindo colapso demográfico, realocações forçadas, escravização, prestação de serviço militar entre os grupos étnicos, etnocídio e genocídio imposto durante a expansão histórica dos estados coloniais e nacionais nas Américas.” [tradução livre]. HILL, Op. cit., p.1.

²³⁹ CERTEAU, Op. cit., p. 94-95.

²⁴⁰ Ibid, p. 94.

4.1 – As estratégias cotidianas da mulher indígena na relação com o colonizador

O preâmbulo dos contatos entre europeus e indígenas na primeira metade do século XVI pode ser compreendido como o primeiro cenário no qual as mulheres indígenas se defrontaram com o choque cultural – e com a crescente interferência do colonizador – que alterou a sociedade ameríndia. Conforme o contexto colonial passou a tensionar mais e mais a sociedade, as mulheres indígenas “se viam obrigadas a tomar decisões estratégicas extremamente dependentes de um cálculo das vantagens pessoais que tais decisões poderiam trazer”²⁴¹. Os primeiros contatos resultaram numa série de mudanças sociais, no qual ambas as partes buscavam tirar o melhor proveito do Outro – ainda que a partir de critérios próprios – e disto decorreram-se inúmeros casamentos entre portugueses e mulheres indígenas.

Compreendendo a dinâmica da organização social indígena que se desenvolvia através dos casamentos, os europeus viram nas mulheres indígenas a possibilidade de obtenção de prestígio entre os grupos étnicos²⁴² e buscavam estabelecer laços com as mulheres solteiras dos grupos. Logo, através do casamento com as mulheres indígenas os europeus se inseriam nas dinâmicas locais e passavam a fazer parte dos grupos étnicos através da posição de genros. Em 1550, o então ouvidor-geral do Brasil, Pero Borges, contava ao Rei D. João III sobre os amancebamentos entre portugueses e mulheres indígenas:

Ha nesta terra muitos homes casados laa no Reyno os quaes ha muitos dias que andão qua e nom grãojeão muitos delles ou os mais ffazendas, senão estão amancebados com um par ao menos cada de gentias, ffazem pior vida que os mesmos gentios, a estes he bem por serviço de nosso senhor e por na terra que se agora começa a povoar nom aver tanto genero de pecados publicos que os manda hir pera suas molheres, nom sendo elles degradados, ou que mandam elles por ellas. V.A. mande prover. (...) Aqui nesta capitania de Porto Seguro querelou o meirinho da correição dalguns homens que tinhão e tem suas molheres no reyno e nas ilhas haa annos, he estão abaregados publicamente com gentias da terra christãs e outros com suas próprias escravas tambem gentias de quem tem filhos (...).²⁴³

²⁴¹ FERNANDES, 2003, p. 315.

²⁴² GARCIA, Elisa Fruhauf. **As mulheres indígenas na formação do Brasil**: Historiografia, agências nativas e símbolos nacionais. In: GARCIA, Elisa; SANTOS, Georgina (Org.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte [MG]: Fino Traço, 2020. p. 32.

²⁴³ FERNANDES, 2003, p. 292-293.

Ainda que estes portugueses, na sua maioria náufragos e degradados do reino, estivessem casando-se “nos moldes da terra”²⁴⁴ e se chocando com as regras da religião cristã, foi a eles que a Coroa portuguesa recorreu – dependendo de sua influência junto aos indígenas – para estabelecer os primeiros assentamentos coloniais e para a obtenção de mão-de-obra escrava, cuja necessidade aumentava cada vez mais. Sobre as mulheres que se casavam com os portugueses, o Pe. Anchieta relatou:

Temirecô chamavam ás índias mancebas dos Portugueses, e com este título lhas davam antigamente os pais e irmãos quando iam a resgatar ás suas terras, como os Tamoios e Temiminós do Rio de Janeiro e de Espirito Santo, os Tupis de S. Vicente, os Tupinambás da Baía, e finalmente todos da costa e sertão do Brasil, dizendo-lhes leva esta para tua mulher, com saberem que muitos daqueles Portugueses eram casados; e ainda que os Portugueses as tinham por mancebas, contudo as tinham de praça nas aldeias dos índios, ou fóra delas, com mulher, filhos e filhas, porque para os índios não era isso pejo nem vergonha, e lhes chamavam Temirecô a mulher de N., e a eles genros, e os Portugueses aos pais e mais delas sogros e sogras, e aos irmãos cunhados, e lhas davam resgates, ferramentas, roupas, etc, como a tais, como os índios a quem chamam genros lhes vão a roçar ou pescar algumas vezes, por onde não parece serem estes suficientes sinais de matrimônio nem da parte dos que se amaneebam com elas, nem dos pais ou irmãos que lhas dão.²⁴⁵

A aliança estabelecida nos casamentos com os europeus não possuía caráter unilateral, visto que os grupos indígenas também tiravam proveito da relação e obtinham certos privilégios junto aos portugueses. Para as mulheres, os casamentos poderiam representar um possível lugar de agência: como indicou Elisa Garcia, “estas mulheres que mantinham relações com estrangeiros fortaleciam a si e a suas famílias no contexto colonial, através do acesso a bens materiais e políticos”²⁴⁶. Neste cenário, as mulheres indígenas ocupavam um lugar de mediação²⁴⁷ entre o mundo étnico e a sociedade colonial que as permitiam obter algumas vantagens nas relações estabelecidas. De acordo com Alida C. Metcalf,

Para entender os papéis das mulheres como mediadoras, precisamos primeiro definir o que são mediadores. Começando no século XV, quando os portugueses e depois os espanhóis, franceses e ingleses montaram expedições

²⁴⁴ Isto é, na lógica étnica que predisponha a poligamia. GARCIA, 2020, p. 32

²⁴⁵ ANCHIETA, Op. cit., p. 450-451.

²⁴⁶ GARCIA, 2020, p. 32.

²⁴⁷ Utiliza-se o conceito de “go-betweens”, empregue por Alida C. Metcalf, optando-se por traduzi-lo neste trabalho como “mediação”. METCALF, Op. cit.

de descoberta, comércio, conquista e colonização, centenas de mediadores emergiram para criar, facilitar e interpretar os encontros que aconteciam. No nível mais simples, mediadores são físicos – Os capitães marítimos, marinheiros, passageiros e escravos os quais conectaram, através da própria presença física e biológica, mundos que estavam anteriormente isolados uns dos outros. Em um nível mais complexo, mediadores são transacionais – os tradutores e intermediadores culturais foram quem tornaram possível a comunicação, o intercâmbio, o comércio, a conquista e o povoamento.²⁴⁸
[tradução livre]

Bartira – posteriormente batizada de Isabel Dias – pode ser considerada exemplo de como uma mulher indígena poderia integrar-se à sociedade colonial através do casamento com o europeu. Bartira era uma das filhas de Tibiriçá, conhecido cacique paulista, e se uniu ao já citado João Ramalho. Como muitos dos europeus, este inseriu-se na sociedade ameríndia através dos laços do casamento e associou-se à inúmeras mulheres indígenas – firmando uma sólida rede de relacionamento – mas parece ter mantido uma aliança duradoura com Bartira. Vale lembrar que a poligamia era uma das práticas que – aos olhos dos religiosos – deveria ser extirpada para que a conversão dos indígenas e, conseqüentemente, o projeto colonial pudesse ser realizado com êxito.

Devido à condição de Bartira de mulher cristã, os padres missionários viriam na sua relação com Ramalho a possibilidade de redenção do homem de suas práticas “indianizadas”, isto é, da poligamia. João Ramalho deveria casar-se com Bartira num enlace que simbolizaria sua junção à sociedade colonial: como afirmou Garcia, “ele renunciaria aos costumes indígenas e escolheria uma esposa, em um ritual onde o casamento religioso entre uma índia e um europeu selaria as alianças vigentes, algo semelhante ao ocorrido em outras regiões da América”²⁴⁹.

Contudo, a união não ocorreu devido ao fato do português já possuir uma esposa no reino. Anos depois, após a morte de Ramalho, Bartira foi a única de suas esposas citadas em seu testamento, referida como “Índia Isabel, a quem ele chamou de criada”²⁵⁰. A utilização da terminologia “criada” para referir-se à Bartira é significativa, pois indicava a posição que esta ocupava dentro da hierarquia colonial e endossava os privilégios que esta gozava na teia das relações sociais. Segundo Garcia,

O termo "criada" foi utilizado para designar mulheres que estavam em uma relação de mancebia com os ibéricos em muitas áreas da América, já desde os

²⁴⁸ METCALF, *Op. cit.*, p.15-16.

²⁴⁹ GARCIA, 2020, p. 40.

²⁵⁰ Ibid.

primeiros contatos nas Antilhas. Servia para indicar o lugar dessas mulheres e seus filhos nas redes de parentesco que organizavam naquelas sociedades. É importante mencionar, por exemplo, que os filhos gerados com as criadas eram legalmente livres ao contrário dos concebidos com as escravas. Isso explica o uso do termo em testamentos.²⁵¹

O uso do termo “criada” indicava um reconhecimento, por parte de João Ramalho, da condição de Bartira e garantia a segurança da liberdade para os oito filhos que tiveram juntos, também citados no documento. Este foi um privilégio que as outras esposas de Ramalho não obtiveram, mas que para Bartira pode ter significado viver uma vida consideravelmente segura para os padrões da época – no que diz respeito às mulheres indígenas – visto que para além de esposa de um português ela também era uma mulher convertida, o que implicava na proteção dos religiosos (ou, em última medida, alguém a quem recorrer²⁵²).

Assim como Bartira, Paraguaçu também era filha de um chefe indígena – este notável cacique da região da Bahia – e casou-se com um europeu chamado Diogo Álvares. Posteriormente conhecido como Caramuru, o homem foi capturado por um grupo indígena e fortuitamente salvou-se do ritual antropofágico. Junto ao grupo chefiado pelo cacique Taparica, Diogo Álvares teria se destacado nas atividades guerreiras e, inserindo-se na lógica ameríndia, estabelecido matrimônio com um número considerável de mulheres do grupo, entre elas Paraguaçu²⁵³.

Como muitos dos europeus que adentravam às dinâmicas indígenas, Caramuru atuava – para além das atividades guerreiras – no comércio de pau-brasil na costa brasileira, agindo como intermediário entre indígenas, portugueses, franceses e espanhóis²⁵⁴. Assim como o paulista João Ramalho, Álvares gozava de certa influência na região e foi requerida sua ajuda, por parte da Coroa portuguesa, para melhor estabelecer o projeto colonial naquele território. Inicialmente, os índios da região contribuíram com os europeus, porém “os conflitos internos entre os portugueses, usualmente marcados por conspirações e pouca habilidade interétnica, levaram a uma oposição dos índios e a fuga do donatário e dos demais portugueses, que já não se sentiam seguros no local”²⁵⁵.

²⁵¹ GARCIA, 2019, p. 39.

²⁵² Um outro exemplo disto pode ser visualizado na página 82 desta dissertação, no caso narrado pelo Pe. Anchieta, quando ao se ver vítima de violência, a mulher busca ajuda entre outros cristãos.

²⁵³ GARCIA, 2020, p. 34.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid., p. 34-35.

Sentindo-se ameaçado, Álvares partiu rumo à França e levou consigo Paraguaçu. De acordo com Garcia, neste ponto alguns dados bibliográficos são de difícil comprovação, porém acredita-se que lá Paraguaçu teria sido batizada como Catarina e se casado com Álvares aos moldes da fé cristã. Metcalf²⁵⁶ afirmou que Paraguaçu pode ter sido a única mulher indígena a cruzar o atlântico e retornar. A índia teve quatro filhas com Caramuru, uma das quais casou-se com um membro da família Garcia D'Ávila e “deu origem a uma das famílias de maior poderio econômico da Bahia”²⁵⁷. O casamento com o europeu permitiu à Paraguaçu a aquisição de alguns privilégios, assim como Bartira.

Durante o conflito com o donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, por exemplo, Paraguaçu parece ter exercido certa influência na região. Diante das desavenças, Caramuru acabou preso pelos portugueses e, segundo Capucho, Paraguaçu teria movimentado um grande número de índios Tupinambá, formando uma tropa e colocando-a em jogo para salvar seu marido. O embate terminou com a expulsão de Coutinho da capitania e a vitória de Paraguaçu²⁵⁸. Logo, é possível inferir que a influência de Paraguaçu como esposa de Caramuru a permitia alcançar espaços de agência que de outra maneira talvez não fosse possível atingir dentro do contexto colonial.

Para além disso, o casamento com o europeu era uma possibilidade de obtenção de vantagens pessoais, ainda mais num contexto permeado pela violência. Em carta ao Pe. Simão Rodrigues, por exemplo, o Pe. Manuel da Nóbrega relatava que a esposa e as filhas do Caramuru só se comunicavam em língua indígena tornando necessária a presença de um intérprete para a prática da confissão:

Nesta casa estão meninos da terra feytos aa nossa mão, com os quaes confessávamos alguma gente da terra que nom entende a nossa fala, nem nós a sua, e así escravos dos brancos e os novamente convertidos, e a molher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que nom sabem nossa fala, no qual a experiênciã nos insina aver-se feyto fruto muyto e nenhum prejuizo ao sigillo da confissão. E nom o acostumey senão pelo achar scripto e ser mais comum opinião, como relatou Navarro in capite Fratres de Paenitentia, distinctione, n. 85, alegando Caietano e outros, verbo Confessio, cassu n.º 11 5. Contrariou-nos isto muyto o Bispo, dizendo que era cousa nova e que na Ygreja de Deus se nom acostuma. Acabey com elle que o escrevesse lá e que por a determinação de lá estivéssemos. Esta hé cousa muy proveitosa e de muyta

²⁵⁶ METCALF, op. cit., p. 17.

²⁵⁷ CAPUCHO, op. cit., p. 9.

²⁵⁸ Ibid., p. 10.

importantia nesta terra, entretanto que nom há muytos Padres que saibão bem a lingoa, e parece grande meyo para socorrer a almas que porventura nom tem contrição perfeita pera serem perdoados e tem attrição, a qual com a virtude do sacramento se faz contrição: e privá-los da graça do sacramento por nom saberem a lingua e da gloria por nom terem contrição bastante, e outros respeitos que lá bem saberam, devia-sse bem de olhar. Nem me parece novo o que por tantos doctores está scripto, posto que se nom use, porventura por pouco olhar as cousas. Mande-nos a determinação por letrados, porque nom ousaremos senão obedecer ao Bispo.²⁵⁹

Esta passagem de Nóbrega é significativa para compreender as vantagens que as mulheres indígenas poderiam obter dos casamentos com os europeus, sobretudo quando associada à prática da violência. Constatou-se que a transgressão da mulher à norma levava à prática da violência e a recusa em abandonar as práticas indígenas poderia motivar ações violentas, como exemplificou o relato do Pe. João Daniel²⁶⁰. De acordo com ele, algumas mulheres indígenas recusavam-se a confessar em português e optavam pela permanência do uso da língua materna. Nas palavras do padre, houveram algumas mulheres “às quaes o seu missionário mandou dar palmatoadas até elas dizerem, basta ao menos, pela língoa geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos, e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer, o que deviam logo, que era o falar a língoa comum”²⁶¹.

Se a recusa destas mulheres em se confessarem através da língua portuguesa fez com que os padres as sujeitassem à violência, o mesmo não ocorreu com Paraguaçu. Na passagem anterior, Nóbrega salientou o uso de intérpretes para fazer as confissões de Paraguaçu e das filhas. A mulher havia se convertido e cumpria seu dever como cristã de confessar-se, mas certamente não deixou de falar a língua que queria e não sofreu abusos por conta disso. Novamente, sua posição como esposa de Caramuru lhe garantiu certas vantagens que, de outra maneira, não seriam facilmente obtidas. A imagem de Paraguaçu como cristã foi destacada pelos cronistas e mesmo após a morte de Caramuru continuou vivendo como uma “viúva honrada”. Nas palavras de Elisa Garcia, Paraguaçu

destacou-se pelo papel de matriarca, pois sua descendência, através de relações matrimoniais com recém-chegados do reino, formara as principais famílias baianas de então. Teria se sobressaído ainda pela religiosidade. Várias versões da sua biografia destacam as visões que teve de Nossa Senhora e a

²⁵⁹ LEITE, 1956, p. 369-370.

²⁶⁰ O caso foi desenvolvido no capítulo 3, Cf.: p. 85.

²⁶¹ DANIEL, op. cit., p. 272.

construção de uma capela situada no atual bairro da Graça, em Salvador, originalmente erigida sob seus auspícios. Em reconhecimento, na igreja há uma pintura retratando as suas experiências místicas. Os episódios representam não uma religiosidade individual, mas sim o seu papel na conversão da população indígena local. Ou seja, seu apoio à evangelização.²⁶²

Tanto Paraguaçu como Bartira eram mulheres indígenas submetidas a uma ordem hierárquica colonial e de relações de desigualdade de gênero, mas suas inserções específicas nesse ambiente lhes permitiram manejar algumas ferramentas – o casamento, por exemplo – de enfrentamento da violência. As mulheres indígenas passaram então a tomar decisões estratégicas, aferindo as vantagens e os privilégios que dali poderiam ser obtidos. Passaram a ocupar um papel de mediação entre os grupos étnicos e a sociedade colonial, que as possibilitaram ocupar alguns espaços de agência maiores que os usuais. Como afirmou Fernandes “desta forma, torna-se possível compreender as atitudes de algumas índias que se colocaram contra seus próprios parentes e ao lado de europeus”²⁶³.

Ambas as índias citadas acima foram mulheres de portugueses, mas sobretudo foram mulheres cristãs. Paraguaçu, em especial, teve um papel ativo na conversão dos indígenas da Bahia. A adesão das mulheres indígenas ao cristianismo pode ser compreendida como outra estratégia elaborada para a fuga da violência e que, em algum nível, também as possibilitavam obter certas vantagens no ambiente colonial. Em determinado momento do colonialismo europeu esta ideia de “adesão” deixou de ser uma opção e acabou se tornando, para os povos indígenas, a única via para a sobrevivência²⁶⁴. O que não quer dizer, contudo, que as mulheres indígenas não viam na conversão e na aliança com os religiosos a possibilidade de alcançar melhores condições de vida. Segundo Fernandes,

O que as fontes revelam é que a adesão feminina ao cristianismo estava muito relacionada, em primeiro lugar, à busca das mulheres por mecanismos de proteção contra a violência masculina. [...] As mulheres não apenas “converteram-se”, mas viram nesta conversão, e na proteção dispensada pelos padres, uma forma de defesa contra as arbitrariedades masculinas, que não eram poucas.²⁶⁵

²⁶² GARCIA, 2020, p. 36.

²⁶³ FERNANDES, 2003, p. 315.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.340.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 332.

A partir da segunda metade do século XVI – com a chegada dos missionários jesuítas – a adesão ao cristianismo se tornou, para as mulheres indígenas, uma possibilidade de mobilidade social e de proteção contra a violência. A mobilidade social torna-se possível pois no momento em que a mulher indígena se converte ao catolicismo, ela passa a ocupar um novo lugar na teia das relações sociais e não só se torna “filha de Deus” como também súdita do Rei, obtendo direitos que como “gentia” não lhe seriam facultados. Para além disso, diante dos agentes europeus que ali estavam – e do jogo de poderes que disputavam – os missionários eram aqueles quem possuíam um discurso mais próximo de um protecionismo indígena, mesmo que impulsionado por propósitos e interesses próprios.

Em carta ao Padre Geral Diogo Lainez, em janeiro de 1565, o padre José de Anchieta narrou um episódio envolvendo uma mulher indígena que havia fugido do cativeiro cometido pelos portugueses, elucidando a estratégia feminina de adesão ao cristianismo. Junto ao Padre Manuel da Nóbrega, Anchieta hospedou-se na casa desta mulher – esposa do principal do grupo – tencionando iniciar o trabalho de conversão junto àquele grupo. A despeito de tudo que havia sofrido com outros europeus, Anchieta salientou que a mulher tratou-os aos melhores modos:

Nós outros nos ficámos em terra, o Padre Manuel da Nobrega e eu, e pousámos em casa de um índio principal que havia muito tempo que haviam salteado, por engano dos Portugueses com outros muitos, e haviam escapado fugindo do navio, com uns ferros nos pés, e andando toda a noite, e ainda que tinha razão por isto de ter-nos grande ódio, determinou de olvidar-se dele e convertê-lo todo em amor, mostrando-se como um dos principais autores desta paz, movido também por palavras de uma índia que tinha em sua casa, a qual em o mesmo tempo fora salteada e vendida por escrava contra toda razão e justiça, a qual tinha dado grandes novas de nós outros, que não queríamos consentir que os que eram salteados fossem cativos, e não queríamos confessar a seu senhor dela, até que a pusesse em sua liberdade, e outras muitas cousas de nossos costumes e maneira de vida, com que deu algum conhecimento e crédito de nós outros àqueles indios seus parentes, e ela tinha cuidado de nos dar de comer e procurá-lo com muito amor e diligência e ainda de avisar-nos de algumas cousas, se porventura os seus maquinavam contra nós outros.²⁶⁶

Ao considerar a posição de subordinação que os povos indígenas passaram a ocupar no ambiente colonial é possível compreender a atitude da mulher em associar-se aos religiosos. Os índios que aceitavam a conversão e inseriam-se na sociedade colonial adquiriam alguns direitos

²⁶⁶ ANCHIETA, op. cit., p. 200-201.

em meio a esta sociedade, diferente daqueles que optavam por adotar uma posição de resistência. Estes grupos, opondo-se a estabelecer alianças com os europeus e a aceitar a conversão, acabavam tendo como destino a escravização ou a dizimação de sua população. Logo, torna-se concebível a tática das mulheres indígenas de adesão voluntária à religião do europeu, ainda mais quando estes apresentavam um discurso em favor da liberdade indígena – mesmo que esta fosse dentro de seus aldeamentos.

Embora possuísse uma pequena margem de manobra, a mulher indígena conseguia através da conversão proteger-se da violência a qual muitas vezes era submetida e o próprio discurso moral religioso poderia ser utilizado por ela como ferramenta, agindo como uma estratégia de enfrentamento e a auxiliando a estabelecer uma melhor condição de vida. Em carta ao Padre Geral, o Padre Antônio Blasquez narrou sua experiência junto aos índios da Bahia e salientou a “rara virtude de uma índia”. No texto do missionário se observa como a mulher indígena apropriou-se do discurso moral religioso e acabou utilizando-o como uma ferramenta em prol de seus interesses:

O' vergonha e confusão da gente christã! que uma moça brasílica confunda seus atavios e galas, com que desejam parecer bem aos homens e não a Deus, o que não fazia esta, que sendo-lhe dito que se limpasse e, deixados os vestidos sujos que trazia, tomasse outros, respondia que não era necessário, que o seu intento era agora dar e parecer bem a Deus, que aos outros não se lhe dava nada parecer feia e descomposta. Não se acabaram com isto os seus trabalhos, porque, vendo um seu amo a sua grande constância, não se atreveu a commetter tal abominação dentro de casa, porque temia que dando ella vozes e gritos, fosse sentido e por conseguinte tido em má conta: assim, levou-a para uma roça e estando ali sós, vendo ella que não tinha ali remédio humano, **soccorreu-se ao divino, que nunca a ninguém sóe desamparar, e posta de joelhos diante do Senhor, os olhos arrasados de lagrimas, tirou o Crucifixo do pescoço e disse a seu amo: "Senhor, em reverencia a este têu Deus que adoras, te rogo que não toques em mim, porque não te aconteça algum mal si o fizeres."** Movido o amo eom isto, desistiu da sua **damnada intenção** e, vendo que não lhe aproveitava para o que elle queria, a vendeu a outro homem, com quem experimentou as mesmas fadigas e angustias e por isso muitas vezes lhe fugia e andava amontada por casas de homens honrados, rogando mui continuamente aos Padres que fizessem com que algum homem casado a comprasse, porque com solteiros já tinha experimentado que não podia ter vida: sua consolação e alegrias é ouvir pregações e confessar-se

muitas vezes e procurar que as outras índias façam o mesmo, e dá-lhes o Senhor tanta graça em falar d'Ele, que os mesmos Christãos se maravilham das cousas que diz. Vendo os Padres a sua affeição, determinaram tirar nesta Paschoa alguma esmola, para que a forrassem e ella estivesse em casa de um homem honrado, para que d'ali servisse aos pobres do hospital e da cidade, trazendo-lhes água e o mais necessário para o seu serviço; já se tem toda junta a esmola em que ella foi apreçada. Prazerá ao Senhor, que a livrou de tantos trabalhos, dar-lhe sempre perseverança em seu serviço, pois, sendo antes captiva, tão livremente o servia.²⁶⁷

Este relato elucidava bem a maneira a qual os padres equiparam os índios das ferramentas necessárias para a adaptação e sobrevivência na colônia, como afirmou Almeida²⁶⁸. No momento em que seu senhor tentou aproveitar-se dela, a moça apelou a Deus e indicou ao homem o possível malefício que ele sofreria caso se acomesse contra ela. Em vista disso o homem não só desistiu de seu intento inicial como também vendeu a moça a outro senhor. Os próprios religiosos uniram-se em prol de tentar libertá-la e procuraram obter através de esmolas o valor de sua alforria, intento que alcançaram. O dado assevera portanto como a conversão muitas vezes poderia ser uma estratégia traçada pelas mulheres indígenas e o discurso religioso apropriado como ferramenta para o enfrentamento da violência.

Este episódio assemelha-se a um dos eventos narrados no capítulo anterior²⁶⁹ no qual – ao denunciar as diversas hostilidades que as mulheres indígenas escravizadas eram submetidas – Anchieta indicou uma situação na qual uma índia sofrera uma investida por parte de seu senhor. A moça, “perguntada de quem era escrava, respondeu “— De Deus sou, Deus o meu Senhor, a quem te convém falar, se queres alguma cousa de mim”, — e com estas palavras ficou vencido, confundido, contando a outros com grande admiração”²⁷⁰. Assim como aquela do relato de Blasquez, esta mulher lançou mão do discurso religioso e da garantia de sua posição como mulher cristã para evitar a ofensiva do homem. Por conseguinte, a adesão das mulheres indígenas à religiosidade europeia pode ser compreendida como um modo através do qual estas visualizaram proteção ou imunização contra a violência.

²⁶⁷ CARTAS JESUÍTICAS III-IV. **Cartas Avulsas (1550-1568)**. Materiaes e achêgas para a história e geografia do Brasil publicados por ordem do Ministério da Fazenda, n. 7-8. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1887. p. 191-1992. Destaque nosso.

²⁶⁸ ALMEIDA, 2015, p. 453.

²⁶⁹ Cf.: p. 88.

²⁷⁰ ANCHIETA, op. cit., p. 152.

Se o casamento com o europeu abriu um novo caminho para as mulheres indígenas a aliança com os padres expandiu as alternativas as quais dispunham, possibilitando a obtenção de vantagens diferentes daquelas conquistadas através dos casamentos e propiciando um diferente espaço de agência para estas mulheres. Em carta destinada ao monarca de Portugal, D. João III, o Padre Manuel da Nóbrega indicava a fundação de uma casa que abrigava apenas mulheres indígenas cristãs. Posteriormente chamada de Recolhimento de Moças de Olinda, a casa localizava-se em Pernambuco e era comandada por algumas índias mais velhas, entre elas Maria da Rosa, citada do capítulo anterior. Lá as mulheres ficavam até casarem-se à maneira cristã. Segundo Nobrega:

Damos ordem a que se faça huma cassa pera recolher todas as moças e molheres do gentio da terra que há muitos annos que vivem antre os christãos, e sam christãs e tem filhos dos homeins branquos; e os mesmos homeins o que as tinhão ordenão esta cassa, porque ali douctrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas, pollo tempo em diante muitas casarão e ao menos vivirão com menos occasiom de peccados; e heste hé ho melhor meio que nos pareceo por se nam tornarem ao gentio. Antre estas há muitas de muito conhecimento, e se confissão e sabem bem conhecer os peccados em que viverã; e as que mais fervor tem pregão às outras. E asi destas como dos escravos somos importunados de continuo pera os ensinar, de maneira que asi os meninos órfãos, que connosco temos, como nós, ho principal exercício hé ensiná-los. Com estas forras se ganharão muitas já christãs que polo sertão andão, e [2v] asi muitos meninos seus parentes do gentio, pera em nosa cassa se emsinarem, alem de outros muitos proveitos que disto hà gloria de Noso Senhor resultarã[o] ; e ha terra se povoará em temor e conhecimento do Criador.²⁷¹

As índias cristãs tinham a possibilidade de serem acolhidas no Recolhimento, onde eram educadas e conseguiam alcançar alguma mobilidade social, seja o casamento com algum homem cristão ou mesmo a prática da pregação. De acordo com Metcalf, em virtude do grande contingente populacional indígena, os padres missionários se viram em número menor que o suficiente para colocar em prática a Missão da maneira desejada e passaram a treinar seus próprios intérpretes, isto é, mulheres e crianças que tornaram-se seus mais fervorosos fiéis. Segundo a autora,

²⁷¹ LEITE, 1956, p. 292.

Porque Correia e outros intérpretes dentro da Sociedade não foram suficientes para a missão, os Jesuítas começaram a treinar seus próprios intérpretes através do trabalho com crianças indígenas e mulheres indígenas e mamelucas. Algumas delas tornaram-se seus mais convictos conversores e intérpretes (Leite, 1956–68, vol. 1, p.158). A atenção dada pelos Jesuítas aos pecados dos homens portugueses teve um impacto nas mulheres indígenas e mamelucas, muitas das quais anteriormente possuíam poucas alternativas senão aceitar sua situação como concubinas livres ou escravizadas. Com a chegada dos Jesuítas, novas oportunidades se abriram para elas. Mulheres indígenas e mamelucas cristãs foram aos Jesuítas para serem instruídas sobre o cristianismo²⁷² [tradução livre].

Essas mulheres eram incentivadas a casarem-se e viverem como cristãs, mas os religiosos não deixavam de usar algumas delas como instrumento para conversão de outros índios, enviando-as às aldeias para buscar novos cristãos entre seus antigos grupos. Como observado anteriormente neste capítulo²⁷³, ao relatar sua experiência em Pernambuco aos padres e irmãos de Coimbra, o padre Manuel da Nóbrega indicou a atuação das moças do Recolhimento na conversão de novos fiéis nos sertões:

As Índias forras, que há muyto que andão com os christãos em peccado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãas, e lhes ordenamos huma casa à custa dos que as tinhão para nella as recolher e dali casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco. Todas andão com grande fervor e querem emendar-se de seus peccados e se confissão já as mais entendidas e sabem[-se] muy bem accusar. Com se ganharem estas se ganha muyto, porque são mais de 40 soo nesta povoação, afora muytas outras que estão polias outras povoações, e accarretão outras do sertão asi já christãas como ainda gentias. Algumas destas mais antigas pregão às outras. Temos feito huma delas meirinha, a qual hé tam diligente em chamar à doctrina, que hé para louvar a N. Senhor. Estas, depois de mais arreigadas no amor e conhecimento de Deus, ey-de ordenar que vão pregar polias Aldeias de seus parentes, e certo que em algumas vejo claramente obrar a virtude [do Altíssimo]. Ganhamos também que estas nos trarão meninos do gentio para insinarmos e [criarmos] em huma casa que para isso se ordena, [e já se faz, e

²⁷² METCALF, op. cit., p. 24.

²⁷³ Cf.: p. 73.

trabalha] nella com muyta pressa e fervor todo ho povo asi homens como molheres. Muytos casamentos tenho acertado com estas forras.²⁷⁴

As mulheres convertidas obtinham um espaço de agência ao tornarem-se mediadoras dos religiosos e com isso adquiriam certa mobilidade, visto que embarcavam em incursões aos sertões para converter os grupos pagãos. Como indicou o padre, estas mulheres eram muito bem sucedidas em suas empreitadas, trazendo consigo outras mulheres e algumas crianças encaminhadas para recolhimentos específicos. A casa que acolhia as crianças indígenas na região do Recolhimento das Moças, por exemplo, era o que viria a ser conhecido como Colégio de Pernambuco²⁷⁵. O que de fato percebeu-se foi que como cristãs as mulheres indígenas inseriam-se na sociedade colonial e conseguiam obter algumas vantagens pessoais, como a meirinha citada por Nóbrega.

Analisando algumas das cartas do religioso, inferiu-se que a meirinha mencionada era Maria da Rosa, já citada²⁷⁶. De acordo com Leite, “(sic) «Meirinha», era uma espécie de «mamosteira» das outras índias; e parece bem caracterizada a índia forra [...], já casada, honrada e rica, «grande língua» [...], chama Maria da Rosa, e Rodolfo Garcia identifica com a mulher do Capitão Pedro Leitão”²⁷⁷. Maria da Rosa seria portanto uma das mulheres mais velhas encarregadas de manter a ordem no Recolhimento das Moças, como indicou Nóbrega em um dos excertos anteriores. Isto se deve a sua posição como esposa do Capitão Pedro Leite que possuía uma relação com os padres da Companhia de Jesus, permitindo que Maria da Rosa se tornasse não só uma cristã valorosa aos olhos dos religiosos como também uma pessoa de confiança para liderar as moças “gentias” no Recolhimento que se fundava. O padre Antônio Pires descreveu a atuação da meirinha:

Há entre eles uma muito velha entre os brancos, a quem todas as outras obedecem, porque anda com uma vara na mão e tem o cuidado de prendê-las à doutrina. Esta se levantou uma manhã duas ou três horas antes do dia, e com grandes vozes anunciava a nossa vinda, animando os outros, dizendo que o dia havia chegado, que até agora sempre tiveram noite, que saíssem de seus males e pecados, e fossem boas e cristãs, falando mal de seus costumes e elogiando os nossos²⁷⁸ [tradução livre].

²⁷⁴ LEITE, 1956, p. 286.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Cf.: p. 71-72.

²⁷⁷ LEITE, 1956, p. 263 [nota de rodapé]

²⁷⁸ LEITE, 1956, p. 263.

Ainda que não fosse recorrente, a história de Maria da Rosa ilustra perfeitamente como a mulher indígena poderia, através da conversão, obter vantagens pessoais e até mesmo ocupar uma posição um pouco mais alta dentro da hierarquia colonial. Para além de meirinha, Maria da Rosa também atuou como intérprete dos missionários, como indicou o Pe. Antônio Pires:

Depois que lhes digo missa, à tarde ensino-lhes a doutrina e às vezes lhes prego. Ho interprete hé huma molher casada, das mais honrradas da terra e das [mais ricas. E não vos spanteis, Irmãos, em vos dizer as condições, porque com ser tal parece andar bêbada daquele mosto de que os Apóstolos se embebedarão, pois faz o que muytos homens línguas se não atreverão fazer polla mortificação que nisso sentião. Outras muytas almas há nesta terra que com a nossa vinda começarão a entrar no caminho do Senhor e caminhão quanto podem pollas virtudes. Nosso Senhor que lhes deu o principio lhes dê a perseverança. Com esta molher [confesso algumas Índias christãs] e creio que hé melhor confessora que eu [porque hé muy virtuosa]. Encomenday-a muyto a N. S[enhor].²⁷⁹

Na função de intérpretes estas mulheres agiam como mediadoras entre os grupos indígenas e o mundo colonial, o que lhes conferia um papel ativo dentro das relações e as colocavam numa posição relevante dentro da sociedade que se estabeleceu. Nas palavras de Metcalf, as fileiras de mediadores culturais e tradutores “de fato incluíam mulheres quando a colonização e a evangelização começaram; essas eram mulheres indígenas e mamelucas, as quais [...] tendiam a se aliarem a homens europeus poderosos e bem integrados na colônia portuguesa”²⁸⁰. Sobre este tópico vale ainda observar um último episódio, relatado pelo padre Fernão Guerreiro sobre “uma missão que o padre Domingos Garcia fez fazer ao sertão por alguns naturais da terra da aldeia dos Reys Magos da capitania do Spiritu Sancto”²⁸¹. Segundo ele,

[...] chegou hua índia velha, molher que foy de Iaguaraba, com todos os filhos & filhas & geros, trazia um bordam na mão & huas contas ao pescoço, entrou bem acompanhada de gente, pregando & dizendo, ninguém se espante de me ver pregar sendo mulher, porque depois de morrer meu marido, fiquey em seu lugar & mais agora que já me vejo na igreja, que tantos tempos há desejava,

²⁷⁹ LEITE, 1956, p. 326.

²⁸⁰ METCALF, op. cit., p. 26.

²⁸¹ GUERREIRO, Fernão. Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné, nos annos de seiscentos e dois e seiscentos e três & do processo de conversão e cristandade daquelas partes, tiradas das cartas dos mesmos padres que de lá vieram. Lisboa: Jorge Rodrigues impressor de livros, 1605. p. 118.

com meus filhos e família, & em a qual meu marido tanto desejou estar: mas fomos destroçados pelos contrários agora venho so sem elle, para ter cuydado & cargo da igreja & dos padres os quaes não hão de ter falta do necessário onde eu estiver. Indose a recolher toda a aldea a foy prantear, que he o final de gazalhado & amor.²⁸²

O dado destaca a opção da mulher em seguir o caminho da fé cristã após a morte de seu marido. Vendo-se sozinha após um embate com um grupo de indígenas inimigos, a índia partiu com os filhos para junto dos padres onde encontraria abrigo e proteção, não só para si como também para os filhos. Ao chegar no local onde encontravam-se os religiosos a mulher começou a pregar, reforçando sua condição de cristã. Isto é, ao confirmar que compartilhava da fé cristã a mulher reafirmava e assegurava seu lugar na sociedade colonial, reiterando sua condição de liberdade e a posse de direitos. Com isso confirmou sua fervorosa fé e justificou – de modo não explícito, mas certamente subentendido – sua permanência com os religiosos.

A religiosidade proporcionava um diferente caminho a ser tomado pela mulher e viabilizava um espaço de agência próprio, especialmente como mediadoras junto aos religiosos. Como indicou Fernandes,

Certamente não era projeto dos jesuítas depender tão profundamente do seu sucesso junto às nativas, até mesmo por conta da misoginia(...). Na verdade, esta relação privilegiada entre religiosos e mulheres Tupinambá é muito mais dependente de uma **ação voluntária e consciente das próprias mulheres** do que de qualquer decisão jesuítica.²⁸³

Não se deve considerar as mulheres indígenas coloniais um grupo uniforme e homogêneo e é necessário compreender que muitas vezes dentro do próprio grupo étnico as mulheres poderiam divergir em seus interesses. Se algumas mulheres viam na adesão às crenças dos padres um caminho onde existia uma possibilidade de uma condição de vida melhor, outras entendiam que a rejeição era o sentido mais adequado a se tomar. Anchieta narrou uma situação que indica perfeitamente como as duas estratégias adotadas pelas mulheres poderiam chocar-se dentro de um mesmo grupo. O episódio ocorreu numa aldeia do grupo Tamoio que possuía uma inimizade declarada aos portugueses. O padre lá se encontrava pois ambos os lados buscavam estabelecer um acordo de paz. O religioso relatou algumas mulheres do grupo lhe foram avisar havia sido determinado um ritual antropofágico a ser realizado com um escravo do religioso. Em desacordo o padre foi protestar junto ao grupo, causando grande comoção. Observou então

²⁸² GUERREIRO, op. cit., p. 120.

²⁸³ FERNANDES, 2003, p. 327-328. Destaque nosso.

que as mulheres da comunidade começaram a divergir entre si, discordando quanto ao fim do escravo:

[...] e grande multidão de mulheres, que faziam tal trisca e barafunda que não havia quem se ouvisse, umas gritando que o matassem, outras que não, que estavam cá seus maridos e lhes fariam mal os nossos se o soubessem; os índios como lobos puxavam por ele com grande fúria, finalmente o levaram fora e lhe quebraram a cabeça, e junto com ele mataram outro seu contrário, os quais logo despedaçaram com grandíssimo regosijo, maximè das mulheres, as quais andavam cantando e bailando, umas lhes espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com a gordura deles e andavam untando as caras e bocas ás outras, e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniçaria com que se fartar. Passada aquela noite com assás amargura, ao outro dia muito antemanhã se levantaram algumas mulheres, daquelas em cuja casa pousávamos, e começaram a pregar pelas casas contra os que haviam morto o escravo, dizendo que os nossos o saberiam e vingariam, com outras cousas, de que eles ficaram tão sentidos que houvera de ser cousa de nos mesclar também com o escravo morto, para que os nossos tivessem bem que vingar, assim que nos foi necessário falar em particular com os principais autores daquela morte e dizer-lhes que não se fiassem das palavras de mulheres, que os nossos não haviam de fazer caso da morte de um escravo, etc.; [...] ²⁸⁴

Este dado indica como a agência feminina não foi homogênea e ilustra o conflito que muitas vezes pode ter existido entre as mulheres indígenas devido a oposição de ideias. Vale salientar que este caso se localiza num contexto inicial da implantação do projeto colonial e da catequese em si. Na carta, o padre não revela se as mulheres que participaram e apoiaram o ritual antropofágico sofreram algum tipo de represália. Com o avanço da atividade missionária e colonização portuguesa, contudo, a permanência dos costumes e tradições étnicas passaram a ser cada vez mais censurados e tornaram-se um dos motivos para a prática da violência contra a mulher.

Para Fernandes²⁸⁵ o evento relatado por Anchieta exemplifica um conflito existente em torno dos próprios papéis sociais das mulheres num momento de crise social extrema. Segundo

²⁸⁴ ANCHIETA, Op. cit., p. 216-217.

²⁸⁵ FERNANDES, 2003, p. 340.

ele, é possível que algumas das mulheres mais velhas buscassem assegurar seu papel – que nas sociedades antropofágicas era significativo – dentro da sociedade ameríndia através do ritual canibal, mas outra parte das mulheres via na aliança com os padres, isto é, na adesão ao cristianismo uma maneira talvez mais garantida de assegurar sua sobrevivência e alcançar algum prestígio individual. Embora a postura adesista tenha posteriormente se transformado numa imposição europeia, ainda é possível analisar a multifacetada atuação que as mulheres indígenas tiveram no mundo colonial.

Mesmo com o avanço do governo português ao longo dos três séculos de colonização essas mulheres continuaram buscando maneiras de enfrentar a violência, certamente adaptando-se às constantes mudanças e, algumas vezes, adotando uma posição antagônica a do colonizador. Versando sobre a religiosidade dos grupos indígenas que habitavam a região do rio Amazonas, o Pe. João Daniel narrou uma situação na qual uma mulher indígena contestou as ações de um dos padres de seu aldeamento. De acordo com o religioso:

Assim o fez uia índia na famosa missão de Gurupatubá, hoje afamada Vila de Monte Alegre. Tratou ela com enorme desacato, e demasiado atrevimento ao seu missionário por ocasião de este querer prender, e castigar a um seu irmão criminoso, o qual a tapuia ajudada de outras não só lho tirou das mãos, mas rasgou-lhe o hábito, e o tratou mal. Accomodou-se o missionário, como religioso que era; e a criminosa, e excomungada índia, em lugar de pedir a absolvição, e dar a devida satisfação, foi meter-se na sua roça, onde adoeceu logo, morreo em breve tempo. Opôs-se o missionário a dar-lhe sepultura em sagrado, pelo que os pais se viram obrigados a enterrá-la na mesma roça. Depois de alguns anos, em que sempre instaram por sepultura mais decente, finalmente a conseguiram, não obstante a diversidade de pareceres de graves irmãos que para isso se consultaram, pela poderosa importunação dos pais, que eram os caciques da povoação, favorecida dos pareceres de três irmãos que afirmavam não estar a criminosa excomungada, e não lhes faltavam rezões que alegavam.²⁸⁶

Embora neste cenário a violência não estivesse diretamente direcionada à mulher indígena, esta ainda pode ser entendida como fator determinante para que a mulher se posicione de maneira contrária ao colono. No evento narrado acima a moça revolta-se contra o religioso por este querer prender e castigar um parente seu, impedindo-o de deter o moço e rasgando-lhe

²⁸⁶ DANIEL, op. cit., p. 242.

o hábito. Logo após o embate com o religioso a moça “foi meter-se na sua roça” e acabou adquirindo (ou desenvolvendo) alguma doença que lhe tomou a vida. Ou seria esta uma morte simbólica proposta pela narrativa do padre? Não é possível saber, mas apenas especular diante do tenso cenário de desigualdades de gênero da sociedade colonial. Dessa história, em comparação com as acima descritas, o importante é destacar a ambivalência das reações das mulheres: se para uma a aliança com os religiosos era uma ferramenta de agência, para outras esta ocorria pela via do confronto.

É de se notar que as relações estabelecidas entre padres e índios também não foram homogêneas. Deve-se levar em conta que existiram diferenças significativas entre os aldeamentos religiosos, principalmente quando se pensa sobre as regiões onde estes localizavam-se – com suas características político-econômicas e sociais –, as etnias que compunham os aldeamentos e as circunstâncias de fundação, por exemplo²⁸⁷. Se, em alguns aldeamentos o trato com o indígena se desenvolvia de maneira mais pacífica permitindo que as mulheres alcançassem certas posições de prestígio e obtivessem algum espaço de agência – como, por exemplo, os ofícios de intérpretes – em outros locais o mesmo tratamento não acontecia e a prática da violência era instrumento comum na tentativa de controle dos indígenas por parte dos padres. Havia, inclusive, troncos e pelourinhos – assim como as igrejas, evidentemente – implantados junto ao espaço das aldeias missionárias²⁸⁸. Contudo, como afirmou Almeida, os índios “não titubeavam em abandoná-las, aliar-se aos colonos contra os padres ou simplesmente burlar suas regras ou destituir autoridades que não lhes agradavam”²⁸⁹.

Neste contexto torna-se possível compreender a postura de oposição adotada por algumas mulheres indígenas frente a atuação missionária. Relatando sobre a guerra que se estabeleceu entre o governador Rui Vaz de Siqueira e o grupo dos Aruaquizes (ou Aruaques) nas cercanias do rio Amazonas, Bettendorff destacou um episódio interessante no qual uma índia se rebelou contra um padre missionário, dado que endossa a análise da postura antagônica da mulher indígena. De acordo com ele, uma expedição de resgate empreendida por um “religioso de Nossa Senhora do Carmo” capturou um grande grupo de escravos indígenas através da guerra (um dos meios permitidos por lei, até então). Voltando do sertão do Pará, uma velha índia que compunha o grupo de escravizados decide se libertar do cativo matando seu captor. De acordo com o padre, a mulher

²⁸⁷ ALMEIDA, 2015, p. 448.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid., p. 458.

[...]se foi chegando a ele com um tição de fogo na mão, e à vista de todos deu com ele uma pancada, com tanto ímpeto e força sobre a cabeça do religioso que parecia guiada por outra mão e ele logo caiu morto sem poder mais falar, nem pronunciar uma só palavra. Com esta ação inopinada se animaram então os índios que trazia como escravos, e, ferindo a um ajudante que vinha do sertão, se voltaram pelo rio acima com a índia que os capitaneava, lançando o corpo do defunto em uma praia deserta [...].²⁹⁰

Os homens que acompanhavam o religioso fugiram após o incidente, não ansiando o mesmo fim, e a velha mulher liderou todos os outros escravizados rio acima, de volta a suas respectivas comunidades. Tomando frente da situação a mulher não só reverteu a situação a qual estava sujeita como ocupou uma posição de liderança, agindo por si e pelos outros. Considerando a posição subalterna que a mulher indígena passa a ocupar na hierarquia colonial – sobretudo quando comparada a outros agentes coloniais – é concebível sua resistência em adentrar a sociedade, principalmente se essa inserção for na condição de escravidão. Neste cenário, a mulher indígena passou a elaborar diferentes estratégias para enfrentar a violência vivenciada, de acordo com as ferramentas e as possibilidades das quais dispunham.

As índias aldeadas, por exemplo, quando não atuavam como intérpretes para os religiosos cumpriam suas obrigações de trabalhar nas cidades. Como indicou Perrone-Moisés, os indígenas aldeados eram “passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário”²⁹¹. Os salários eram respaldados pela lei desde 1587²⁹², mas o serviço para os moradores era obrigatório. Logo, as mulheres aldeadas muitas vezes se encaminhavam para os centros urbanos, deixando suas famílias e suas roças para trabalhar nas casas dos brancos como cozinheiras, costureiras, etc. Sobre este assunto, o padre João Daniel afirmou que algumas mulheres optavam por não voltar para seus aldeamentos após o tempo definido de trabalho:

[...] inconveniente é, que devendo serem estas leiteiras, e farinheiras, especialmente as leiteiras, que vão para a casa dos brancos por mais tempo, muitas solteiras, ou viúvas, e voluntárias, porque só estas são as mais expeditas, tudo se faz pelo contrário; porque queiram ou não queiram as hão de obrigar a ir, e hão de ir por mal, se não quiserem por bem: e se obrigam tãobê as que tem crias, e filhinhos, e se vem precisadas ou a deixá-los expostos a mil misérias, ou a carregá-los para casas estranhas, onde padecerão outras

²⁹⁰ BETTENDORFF, op. cit., p. 266.

²⁹¹ PERRONE-MOISES, 1992, p. 117.

²⁹² Ibid., p. 120.

mais; e talvez se obrigam tãobê as casadas contra todo o direito: e perdendo muitas vezes as suas roças, e farinhas por irem fazer as farinhas, e desfazer as roças dos brancos. [...]E muitas vezees socede que elas mesmas já não querem voltar para as suas aldeias, casas, e parentes; porque os moradores para as terem contentes as deixam viver com toda a liberdade da consciência, que querem; e como sabem que nas suas aldeias já pela vigilância dos missionários, já pela repreensão dos seus parentes se hão de ver obrigadas a serem mais comedidas, e constringidas, por isso já vivem contentes com os brancos, e não querem já sair de suas casas, mudando talvez os nomes para nunca por eles poder ser buscadas; em ùa ocasião me avisou um morador homem timorato de que em um tal sítio estavam ùas destas índias aldeianas vivendo muito contentes no libertinismo desconhecidas com nomes supostos, e assim se achou. [...]293

A permanência das mulheres nos centros urbanos também pode ser considerada uma estratégia de enfrentamento da violência, pois nas cidades essas mulheres poderiam ter uma maior mobilidade e liberdade que nos aldeamentos, sob a constante vigilância dos religiosos e dos parentes, elas não possuíam. O serviço prestado na casa dos senhores poderia garantir oportunidades e proteção ante as adversidades da colônia. Outro fator a ser considerado nessa decisão seria o salário pago às mulheres: de acordo com Barbara Sommer, o salário pago a uma mulher indígena como doméstica era referente a 600 réis, pagos em algodão²⁹⁴. O valor era irrisório, mas provavelmente essas mulheres negociavam o ordenado, trocando-o por bens necessário ou por dinheiro. Infere-se isto devido ao fato do comércio – sobretudo ilegal – ser uma prática comum entre os indígenas que ocupavam os centros urbanos. De acordo com John Monteiro, na década de 1650 o comércio paralelo realizado pela população indígena chegava a ameaçar a atividade de mascates portugueses, levando as autoridades coloniais lançarem diversas ofensivas contra tal “economia informal”²⁹⁵.

Para Monteiro, o comércio paralelo desenvolvido pelos indígenas foi uma das formas pelas quais essas populações elaboraram estratégias e agiram de forma concreta para se opor a imposição portuguesa. Segundo ele, ao passo que os senhores aprimoravam cada vez mais os mecanismos de controle e opressão, “os índios desenvolveram contra estratégias que visavam

²⁹³ DANIEL, op. cit., p. 213.

²⁹⁴ SOMMER, Barbara A. **Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755–1798.** *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, v. 34, n.1, 2013, pp. 77-97. p. 80.

²⁹⁵ MONTEIRO, 1992, p. 115.

forjar um espaço para uma sobrevivência um pouco mais digna e humana. Resistindo à opressão dos senhores os índios resistiam à ordem a qual estavam submetidos de todas as maneiras possíveis”²⁹⁶.

Essas contra estratégias partiam do contexto onde os indígenas estavam inseridos e apoiavam-se nas ferramentas as quais se dispunham. Ainda que as grandes rebeliões ocorressem elas não eram tão frequentes. De acordo com o autor, essas populações “buscavam estabelecer alguma independência de ação” através do comércio ilegal, da invasão de propriedades, do furto de posses dos senhores e, sobretudo, através das fugas²⁹⁷. Não há, contudo, indícios documentais de que as mulheres negociavam seus soldos, mas considerando o contexto em que estavam inseridas é possível conjecturar que esta poderia ser uma possibilidade, ainda que talvez atípica.

As mulheres indígenas se apropriavam de algumas das estratégias – como indicou Monteiro – que, grosso modo, eram empregadas num contexto mais amplo e as aplicavam em seu cotidiano como uma estratégia particular de enfrentamento da violência. As fugas, por exemplo, podem ser citadas como uma dessas estratégias, sejam elas fugas dos aldeamentos para as cidades ou das fazendas para as aldeias. As fugas de escravos já são bem conhecidas pela historiografia, mas em favor da análise aqui proposta vale apresentar uma destas situações.

Próximo ao aldeamento de Conceição dos Guarulhos, um grupo de índios se rebelou e matou João Sutil de Oliveira e sua mulher, Maria Ribeiro. O casal era dono de uma propriedade rural que comportava 59 trabalhadores indígenas. De acordo com Monteiro, o evento localiza-se num contexto onde os colonos da região estavam espoliando as terras do aldeamento e trazendo os residentes à força para o trabalho nas fazendas e a revolta seria uma resposta a este cenário²⁹⁸.

Nem todos os trabalhadores indígenas que compunham o quadro da fazenda do casal eram provenientes do aldeamento, mas alguns haviam sido trazidos recentemente do sertão. O inventário do casal mostrava nomes curiosamente semelhantes entre alguns dos índios, como Simão e Simoa, Ascenso e Ascensa, o que indicava um batismo recente, afirmou Monteiro²⁹⁹. O documento cita outras duas mulheres indígenas, Sefaroza e Perina, que pelos nomes diferentes não haviam sido batizadas. Ambas fugiram após a morte dos donos da fazenda e a

²⁹⁶ MONTEIRO, 1992, p. 115.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ MONTEIRO, 1994, p. 178.

²⁹⁹ Ibid., p. 179.

elas se uniram mais nove mulheres e apenas dois homens³⁰⁰. Essas mulheres aproveitaram-se do conflito e do caos gerado após o ocorrido para fugir e garantir sua condição de liberdade.

4.2 – A agência feminina e o enfrentamento da violência através da legislação colonial

As fugas não foram a única ferramenta utilizada pelas mulheres indígenas para alcançar a liberdade. Se os indígenas viam os aldeamentos como o “mal menor” é porque nesse espaço, de alguma forma, existia certa possibilidade de agência. E de fato os grupos indígenas obtiveram algumas vantagens ao unirem-se às aldeias coloniais, especialmente benefícios garantidos pela lei portuguesa. Como esclareceu Perrone-Moisés, “aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização”³⁰¹ e isto, num contexto social onde a condição do indígena poderia ser a sujeição à escravidão, era algo muito significativo e certamente considerável.

Nem sempre a lei era respeitada pelos colonizadores, fato que levou à criação do cargo de Procurador dos Índios em 1566³⁰², responsável por requerer a justiça por aqueles que não possuíam autoridade ou permissão para tanto. De acordo com Perrone-Moisés,

O procurador dos índios é mencionado no Alvará de 26/7/1596, na Lei de 9/4/1655 e no Regimento das Missões de 1686. [...] Além dos procuradores, os ouvidores gerais são chamados a verificar se todas as ordens relativas aos índios estão sendo respeitadas (Alvará de 21/8/1587, Lei de 1/4/1680). Os casos de cativo serão julgados pelas já mencionadas juntas (Lei de 9/4/1655, entre outros), que também são encarregadas de fiscalizar a legislação trabalhista (Carta Régia de 3/2/1701).³⁰³

Desde a primeira metade do século XVI, portanto, os índios aldeados poderiam requerer através da representação do procurador os direitos garantidos por lei de liberdade, terras e salários. É fato que a legislação indigenista colonial não foi um conjunto de leis coeso e muitas vezes os diversos decretos provenientes da Coroa acabavam contrapondo uns aos outros³⁰⁴. Contudo, deve-se levar em conta que esta legislação buscava atender e conciliar projetos antagônicos que envolviam diversos atores sociais, incluindo os povos indígenas. Estes, por sua

³⁰⁰ MONTEIRO, 1994, p. 179.

³⁰¹ PERRONE-MOISES, 1992, p. 117.

³⁰² Ibid., p. 121.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid., 116-117.

vez, não deixaram de lançar mão de todos os meios possíveis para garantir uma melhor condição de vida e a legislação foi uma ferramenta útil para os fins desejados. O primeiro episódio localizado na documentação histórica que retrata uma mulher indígena fazendo uso dos mecanismos legais para modificar a sua condição realizou-se em 1628.

Na Capitania de Itamaracá em 1628, a índia Paula e seus filhos Anna e Diogo, ambos mamelucos, requereram sua liberdade contra a vontade de seus então senhores Pedro de Castro Lobo, Martim Lopes, Diogo Lopes, Miguel Alemão, Domingo Pinto da Fonseca e Manoel Gonçalves Serqueira, herdeiros de Miguel Alemão Lobo. O Escrivão da Fazenda, Alfandega e Almojarifado Jorge de Anfroí, quem registrou o caso, narrou que a mulher e os filhos

[...] se quiserem isentar do captivo em que os tinham os ditos herdeiros [...] me foi dito que ella e os ditos seus filhos eram forros e que tinham mandado citar aos ditos herdeiros que pretendiam seu captivo, e contrários a sua liberdade para virem a meu juízo a dizerem de sua justiça pedindo-me lhes mandasse dar procurador o que tudo visto por mim, e citação que pelo Meirinho do Mar Miguel Dourado fora feito as partes mandei ao advogado Francisco Gomes Barreto requeresse e procurasse pela justiça e liberdade da dia India e seus filhos [...] ³⁰⁵.

A mulher justificou o requerimento com o argumento de que “é índia de cabelo corredio do gentio, pitiguar deste Estado do Brasil e reduzida a nossa Santa fé Catholica que ella supplicante é forra livre e isenta de toda sujeição do captivo”³⁰⁶. Interessante notar como a mulher demarca sua descendência indígena salientando uma característica física – o “cabelo corredio do gentio” – que certamente a diferenciava da mulher africana. Esta, na condição de escravização, não possuía os mesmos direitos que uma mulher indígena convertida e forra. Muito possivelmente, Paula assegurou-se de destacar e justificar sua natureza indígena para não ocorrer dúvidas entre aqueles que a julgariam de que ela de fato possuía o direito à liberdade facultado aos indígenas católicos. Logo, a escolha do argumento não deixa de ser uma estratégia da mulher indígena para assegurar, mesmo que minimamente, uma melhor condição para ela e seus filhos, sobretudo numa sociedade na qual raça e etnia eram fatores decisivos para definir as posições ocupadas dentro da hierarquia colonial – e, principalmente, o tratamento conferido aos indivíduos.

³⁰⁵ Registro de uma carta de alforria de Paula índia de gentio pitigoar da terra dada por uma sentença do Provedor da Fazenda de Sua Magestade da Capitania de Itamaracá e se registou neste Livro por Despacho do Provedor-mor da Fazenda deste Estado Lourenço de Britto Corrêa. Biblioteca Nacional (BN). **Documentos históricos (1659-1662)**: provisões, alvará e sesmarias. Rio de Janeiro: Tipographia Monroe. Vol XX, 1930. p. 165.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 166.

Continuando sua solicitação, a mulher disse que há mais de trinta anos servia Miguel Alemão Lobo e que seus herdeiros queriam tê-la, e a seus filhos, como escrava ilegalmente, isto é, contrariando o decreto vigente de não escravidão dos índios cristãos. Depois de ouvidas as testemunhas, decidiu-se pela alforria da mulher e de seus filhos, baseando-se na lei de 1611 cujo caráter ordenava que seriam escravizados apenas aqueles índios capturados nas guerras justas. Nas palavras do escrivão:

[...] porque a lei novíssima passada em o anno de seiscentos e onze nella ordenava Sua Magestade que qualquer Indio assim os reduzidos a nossa Santa fé ou o que o não fossem tirados de cujo poder estivessem, e postos em liberdade não fossem ouvidos com requerimento algum replica ou encargos (sic) sobre a acção nem sobre o possessório dosditos Indios de estarem por captivos ex satis pois Sua Magestade assim o ordenava na dita lei que inteiramente se devia observar nimine discrepantis, antes me requeria o suplicante da parte de sua Real Magestade os não ouvisse em requerimento algum sobre a dita Liberdade pois não deviam ser admitidos a elles na forma da dita Lei, e que provado ser India de nação e nascimento como em sua petição tinha já allegado a houvesse por forra e livre da servidão de serva na forma que Sua Magestade tinha ordenado protestando por custas.³⁰⁷

Paula e seus filhos obtiveram sucesso e ganharam a carta de alforria, sendo todo o processo “sem custos (sic) visto ser pobre, e miserável”³⁰⁸. O caso de Paula se torna muito mais significativo quando considera-se a data na qual está localizado, isto é, um século antes do período onde se encontrou uma gama de outras petições envolvendo mulheres indígenas, como será visto a seguir. Este documento contribui imensamente para a construção da história das mulheres indígenas coloniais e é realmente notável pois dá indícios que desde o início do século XVII essas mulheres já estariam conscientes das diversas ferramentas que poderiam se apropriar, ainda que este não fosse um procedimento comum para a época.

O embate em torno da utilização da mão-de-obra indígena foi um ponto sensível durante todo o período colonial e a disputa entre religiosos e moradores influenciou nas inúmeras leis e decretos publicados pelo monarca português. Dentre os inúmeros aspectos que estas leis tratavam, o mais discutido certamente foi a escravização e a liberdade dos grupos indígenas e suas legalidades. Em três momentos dos três séculos da colonização europeia, a saber, 1609,

³⁰⁷ Registro de uma carta de alforria de Paula índia de gentio pitigoar da terra [...] BN, Op. cit., p. 167-168.

³⁰⁸ Biblioteca Nacional (BN). **Documentos históricos (1659-1662):** provisões, alvará e sesmarias. Rio de Janeiro: Tipographia Monroe. Vol XX, 1930. p. 169.

1680 e 1755, a Coroa portuguesa aboliu totalmente os casos legais de cativo, assegurando a liberdade a toda população indígena³⁰⁹. Nos dois primeiros casos, contudo, a decisão foi posteriormente anulada devido à pressão dos agentes coloniais. Na lei promulgada em 1755, o então Rei de Portugal, D. José I, enunciava que

[...] a couza que tem produzido tão perniciosos effeitos consistis, e consiste ainda, em se não haverem sustentado effiscasmente os ditos Indios na Liberdade que a seo favor foi declarada pelos Summos Pontífices, e pellos senhores Reys meus predecessores, observandose no seo genuíno sentido as Leys por elles promulgadas sobre esta matéria nos annos de mil e quinhentos e settenta, mil quinhentos oitenta e sette, mil e quinhentos noventa e cinco, mil e seiscentos e nove, mil e seiscentos e onze, mil seiscentos quarenta e sette, mil e seiscentos e cincoenta e cinco: cavillandose sempre pela cubiça dos interesses particulares as dispozições destas Leys [...]310

D. José salientava que as leis anteriormente promulgadas pelos seus antecessores referentes a questão da liberdade indígena não eram executadas e serviam a “interesses particulares”, o que teria sido um dos problemas existentes na relação com os índios do Brasil e acarretado inúmeros “danos e inconvenientes” a estas populações. Assim, aos 6 de junho de 1755 o monarca decretou a lei que determinava liberdade aos indígenas do Grão-Pará e Maranhão e que, três anos depois, seria estendida a todos os índios do Brasil³¹¹. Vale ressaltar que sua postura não era de benevolência para com os grupos indígenas e sua decisão localizava-se num quadro muito mais amplo de interesses políticos, como indicou Coelho³¹². Apesar disto, a lei realmente se fez valer e foi um dos pontos chave na elaboração das estratégias das mulheres indígenas. O documento declarava que

[...] examinandose as Leys antigas las que especialmente sobre este particular se estabeleceram para o Estado do Brasil aonde por muitos anos se experimentaram os mesmos damnos e inconvenientes que ainda hoje durão e se sentem no do Maranhão. Houve por bem mandar fazer esta Ley

³⁰⁹ PERRONE-MOISES, 1992, p. 117.

³¹⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). **Lei restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio**. PT/TT/LO/003/0004/000156. Fl 02.

³¹¹ BORRALHO, Joaquim José. Alvará com força de Lei, por que Vossa Magestade he servido ordenar, que a liberdade, que havia concedido aos indios do Maranhão para as suas pessoas, bens, e commercio, pelos Alvarás de seis, e sete de junho de mil setecentos cincoenta e cinco, se estenda na mesma fórmula aos indios, que habitão em todo o continente do Brasil, sem restricção, interpretação, ou modificação alguma, na fórmula, que nelle se declara. Portugal, 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Disponível em < <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/1875>>, acesso dia 16 de julho de 2021.

³¹² COELHO, Mauro Cezar. **A construção de uma lei**: o diretório dos índios. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, a. 168 (437), pp. 29-48, out./dez. 2007.

conformandome com a antiga de trinta de julho de seiscentos e nove e com a Provizão que nella se refere de cinco de julho de seiscentos e cinco passadas para todo o Estado do Brasil. E renovando a sua disposição ordeno e mando que daqui em diante se não possa captivar Indio algum do dito Estado em nenhum caso, nem ainda nos exceptuados nas ditas Leys que Hey por derogadas, como se dellas e das suas palavras fizera expressa e declarada menção ficando no mais em seo vigor: e sucedendo que alguma pessoa de qualquer condição e qualidade que seja captivo e mande captivar algum Indio publica ou secretamente por qualquer título, ou pretexto que seja, o Ouvidor Geral do dito Estado o prenda e tenha a bom recado sem neste cazo conceder Homenagem, Alvará de Fiança ou Fiéis Carcereiros [...]313

Assim, a partir de 1755 torna-se proibido escravizar qualquer pessoa indígena, seja cristã ou não, estando o infrator sujeito à prisão em caso de descumprimento. Este documento foi um marco significativo na luta das mulheres indígenas pois a partir de então nele se fundamentavam a maioria dos requerimentos nos quais estas mulheres eram solicitantes.

Antes de adentrar na análise destes eventos é de se notar duas outras situações ocorridas antes da publicação da lei de 1755. Se a promulgação desta lei facilitou a utilização do aparato legislativo como estratégia de sobrevivência das mulheres indígenas, não quer dizer que antes isto não era possível. Assim como a índia Paula, outras duas mulheres, Francisca e Esperança, viram na utilização da máquina jurídica uma maneira de melhorar a situação na qual estavam inseridas e antes mesmo de 1755 buscaram reverter a condição de escravização argumentando junto à legislação.

O litígio de Francisca pode ser considerado um dos casos mais conhecidos pela historiografia envolvendo uma mulher indígena como requerente ou, ao menos, foi um dos primeiros a ser abordado pela historiografia³¹⁴. Em 1739, a índia escravizada moradora da cidade de Belém do Pará decidiu requerer à justiça portuguesa a sua liberdade. De acordo com Sweet³¹⁵, a mulher havia sido capturada ilegalmente por um capitão chamado Anacleto da Costa Rayol no sertão amazonense e vendida como escrava em Belém à Donna Anna de Fonte.

Contudo, a expedição particular de Rayol era ilegal e não seguia a determinação de levar consigo um capelão jesuíta para fiscalizar a obtenção de escravos. De acordo com a lei vigente

³¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Lei restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. PT/TT/LO/003/0004/000156. Fl 04.

³¹⁴ SWEET, David G. **Francisca: Escrava da terra**. Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará, Tomo XIII, 1983, pp.283-304.

³¹⁵ Ibid.

só era possível adquirir escravos que tivessem sido tomados nas guerras interétnicas o que, certamente, Francisca não havia sido, visto ter nascido na comunidade onde fora capturada. A presença dos religiosos nas incursões ao sertão funcionava para supervisionar estas trocas, sobre as quais emitiam certificados legítimos de escravização que validavam o cativo. Devido o caráter ilegal da expedição de Rayol, Francisca não possuiu tal documento e foi levada a contragosto ao Pará para trabalhar na casa de Donna Anna.

Francisca serviu Anna de Fonte por vinte anos e, segundo Sweet, foi incentivada por Angélico de Barros Gonçalves, seu amante, a dirigir-se ao Procurador dos Índios de Belém e buscar sua liberdade através dos meios legais. O moço disse ter ouvido do próprio Anacleto da Costa Rayol que ele havia recebido uma mulher livre, a própria Francisca, do chefe do grupo onde ele estava capturando escravos. Assim, Francisca reuniu um número de testemunhas – a saber: Angélico, seu amante; Ignácio Caldeira Lisboa, seu advogado e Apolinária, uma prostituta que havia nascido na mesma aldeia que Francisca – e solicitou que Anna de Fonte a libertasse.

Depois de ouvidas as testemunhas, o Ouvidor Geral do Pará decidiu pela liberdade da mulher, mas descontente com o veredito Donna Anna apelou à Junta das Missões. A Junta reverteu a decisão do Ouvidor argumentando que as testemunhas de Francisca não eram idôneas, ordenando à mulher que voltasse ao serviço da patroa. O caso de Francisca infelizmente não teve um final afortunado, mas apresenta um exemplo claro de agência feminina no mundo colonial. Nas palavras de Sweet, a história de Francisca indica como

existia na pequena sociedade urbana do início do século dezoito do Pará, uma rede de amizade e apoio mútuo que devia unir uma índia escrava servente doméstica, uma índia livre prostituta, um alfaiate mestiço e outros, num esforço conjunto de desafiar o sistema e liberar um de seus membros do fardo da opressão. Não menos reveladora é a sugestão que no mundo real do Pará, as barreiras sociais criadas pela escravidão e discriminação racial oficial eram menos influentes em ordenar as relações sociais que os elos naturais de amizade.³¹⁶

Diferente de Paula, Francisca fundamentou sua solicitação argumentando que seu cativo era ilegal e até mesmo reuniu um grupo de pessoas dispostas a depor a seu favor. A ilegalidade virá a ser, posteriormente, o principal fundamento das requerentes, mas este não foi o único argumento por elas utilizado. Muitas vezes as mulheres indígenas buscavam as

³¹⁶ SWEET, op. cit., p. 302.

autoridades para denunciar a violência sofrida e, a partir disto, requerer a liberdade. Foi neste cenário que a índia Esperança buscou reverter a condição de escravidão a qual estava sujeita. De acordo com Mello³¹⁷, a mulher encaminhou um requerimento à Junta do Pará em 1751 por intermédio do então Procurador dos Índios, Manoel Machado. Moradora da aldeia de Mortigura, Esperança afirmou ser maltratada por seu senhor Sebastião Gomes e alegava ser constrangida a servi-lo, solicitando que fosse retirada de seu poderio.

Quando intimado pela Junta, Sebastião Gomes declarou ter comprado Esperança do soldado Protásio do Rosário e que este não havia lhe apresentado o certificado de cativo da mulher. Reiterou que só manteve a posse da índia pelo motivo de já ter feito o arranjo com o soldado. Após deliberação, a Junta determinou pela liberdade Esperança, com a justificativa de não existir nenhuma comprovação, por parte de Sebastião Gomes, de cativo legal. Ainda que a decisão da Junta tenha sido pautada na ilegalidade do cativo, isso não descredita o fato de Esperança ter enfatizado a violência a qual estava sujeita, demonstrando que este era um critério levado em conta no requerimento. Assim como Esperança, outra índia – chamada Antônia – também fundamentou seu pedido de liberdade no argumento de que estava sujeita à violência.

No Termo da Junta das Missões do Estado do Maranhão³¹⁸ observou-se que a índia Antônia requereu a liberdade de seu cativo e justificou seu pedido nos maus tratos do seu então senhor. Consta no documento, segundo seu testemunho, que seus primeiros senhores – Diogo Freyre, de São Luís e Antônio Vyera, de Tapuitapera – lhe davam um bom tratamento, mas seu atual senhor, Cypriano Pavão, não lhe atribuía o mesmo tratamento. Antônia, então, “fazendo esta delação [] a Cypriano Pavão da mesma villa, o qual a tratava em crueldade, se vio precisada a requerer o direito de sua liberdade”³¹⁹. A índia obteve sucesso em sua petição, sendo julgada “forra e livre de cativo” pelo motivo de nenhum de seus antigos proprietários ter apresentado documento comprobatório de escravização e, conseqüentemente, “não aparecer fundamento algum para que confirme as leis e ordens de S. Majestade e se possa julgar por justo o seu cativo”³²⁰.

Neste caso, a Junta novamente pautou sua decisão no cativo ilegal, mas o que o evento de fato demonstra é como a denúncia da violência estava presente nas solicitações de liberdade: de acordo com Mello, Antônia já havia sido escravizada por outro homem, contudo

³¹⁷ MELLO, op. cit., p.10.

³¹⁸ Arquivo Público do Maranhão (APM). Códice 01: Livro dos assentos, despachos e sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na Cidade de São Luís do Maranhão. Termo da Junta das Missões do Maranhão (08/06/1739). Disponível em: < <http://apem.cultura.ma.gov.br/siapem/index.php#>>, acesso em 12 de julho de 2021.

³¹⁹ Ibid. Transcrição nossa, fl. 02-03.

³²⁰ Ibid.

apenas quando foi vendida a outro senhor e passou a ser maltratada por ele é que a mulher decidiu por buscar ajuda do Procurador e entrar com o pedido de liberdade³²¹.

Assim, a sujeição à violência era não só um argumento válido e utilizado pelas mulheres indígenas, mas também um gatilho para que estas buscassem a liberdade através dos meios legais. De acordo com Perrone-Moisés³²², as Cartas de Sesmaria de 07/09/1562 e de 31/10/1580 já apresentavam petições realizadas pelos próprios indígenas, o que indica que a utilização do aparato legislativo não era algo inédito entre os autóctones. O Alvará de 06/02/1691, inclusive, “prevê que ‘sendo os mesmos índios que denunciem a injustiça de seus cativeiros (como podem fazer)’, receberão a metade da multa paga por quem os cativar”³²³, indicou a autora. Os documentos judiciais são portanto uma rica fonte para se compreender um pouco mais sobre a complexa atuação das mulheres indígenas no mundo colonial, sobretudo por destacarem a agência feminina ante as adversidades por elas enfrentadas.

Se no século XVII e no início do XVIII já despontavam alguns casos judiciais envolvendo as mulheres indígenas, promulgação da lei de liberdade em 1755 desencadeou muitos outros. É neste momento que se localizam a maior parte dos requerimentos, litígios e processos envolvendo – e iniciados – por mulheres ameríndias. Esse é o caso das índias Josefa e Maria Silvana, naturais do Grão-Pará, que solicitaram à Coroa portuguesa “provisão para servir onde melhor lhe convier”. Ambos os casos se inserem num contexto político onde, após a publicação da lei de 1755, a escassez de mão-de-obra predominava sobre aquela região.

Como indicou Sommer³²⁴, os índios livres eram vistos pelos administradores coloniais como “vadios”, isto é, devido à condição de liberdade estes índios não eram mais obrigados a servir aos colonos e, por isso, não seriam mais “úteis ao trabalho público”. Logo, a administração do Estado buscava todas as maneiras possíveis para manter estas pessoas sob o jugo do governo colonial e certamente o aparato judicial foi uma das maneiras encontradas pelas índias Josefa e Maria Silvana para buscarem escapar desta situação.

Em seu requerimento, Josefa – moradora da cidade de Belém – contou que ela e seus dois filhos, Jozé Justiniano e Jozé Lino, foram forçados a trabalhar para o senhor de engenho Hilario de Moraes Bitancort, onde ela havia sido maltratada³²⁵. A mulher relatou que após o falecimento de seu marido, o índio João de Jesus, ela havia tentado enviar seu filho para

³²¹ MELLO, op. cit., p. 9-10.

³²² PERRONE-MOISES, 1992, p. 122.

³²³ Ibid.

³²⁴ SOMMER, op. cit., p. 77-97.

³²⁵ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx.82, D. 6716. “Requerimento da índia Josefa Martinha [...]”

aprender o ofício de carpinteiro para que este a sustentasse em sua velhice, mas que seu patrono, o dito Bitancort, não permitiu.

Josefa e os filhos decidiram fugir do domínio do senhor de engenho: de acordo com a requerente, “forão maltratados, motivo porque se auzentarão da caza da suplicante, como que detivesse cometido horrorozissimos crimes andão ocultos [...] o mensionado patrono com escoltas de escravos a procurar a suplicante e seos filhos [...]”³²⁶. A mulher ressaltou sofrer com o mal da gota e que não poderia ficar escondida nos matos pois correria o risco de morrer – sem sacramentos, salientou – e este teria sido o motivo pelo qual decidiu-se por requerer ajuda legal. Sua história teve um desfecho afortunado: o Conselho Ultramarino decidiu a favor da mulher e instruiu o governador a devolver-lhes a liberdade, recordando-o e sublinhando sobre o cuidado de se obedecer às leis.

Maria Silvana, viúva de Eleutério José da Serra – diferentemente do requerimento de Josefa, este documento não indica se o marido da requerente era de origem indígena ou não –, requisitava à monarca permissão para permanecer, assim como seus filhos e netos, na vila de Cintra, na capitania do Grão-Pará. A mulher relatou que o capitão Manuel Leite Pacheco chegou a suas terras, onde cultivava suas próprias lavouras, com escolta armada e a retirou do local, juntamente com sua família, enviando-a a um estaleiro da marinha de Belém para sujeita-la ao trabalho nas salinas. Maria Silvana argumentou ter nascido e crescido em uma casa de brancos e que, por conta disto, nunca pertencera a uma comunidade indígena. A índia alegou possuir lavoura própria, ser contribuinte do dízimo a Deus e agora ser obrigada ao sofrimento e vergonha de ser escravizada³²⁷.

O documento do caso de Maria Silvana contém afortunadamente os requerimentos, autos e ofícios produzidos à época, revelando o depoimento de algumas testemunhas que foram chamadas para ajudar a esclarecer o caso³²⁸. Dois relatos chamam atenção: um homem informou o magistrado-chefe que, durante todo o período em que seu marido estava vivo, a família havia sido sempre “tratada como branca” e o diretor da vila de Cintra afirmou que a mulher e seus descendentes não pertenciam àquele lugar, referindo-se às salinas onde encontrava-se a família. Num esforço para ajudar a mulher, o juiz municipal – que, vale salientar, era de origem indígena – buscou reunir mais depoimentos que comprovavam a condição de liberdade da mulher. O magistrado, contudo, considerou que o homem havia

³²⁶ AHU_ACL_CU_013, Cx.82, D. 6716, Requerimento da índia Josefa Martinha [...], fl. 02.

³²⁷ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7507, “equerimento da índia Maria Silvana, viúva de Eleutério José da Serra, para a rainha [D. Maria I] [...]”.

³²⁸ Ibid., fls 09-13.

deturpado a informação sobre a produtividade da mulher e decidiu-se contra a causa de Maria Silvana.

Infelizmente, não eram todas as mulheres que conseguiam ter seus requerimentos atendidos pela justiça colonial, mas isso não as impedia de buscar uma sorte melhor. Observou-se que as mulheres não só enfatizaram o fato de experienciarem práticas de violência como também as denunciaram. Se Josefa e Maria Silvana viram na denúncia da violência um argumento válido para buscar – e, em ambos os casos, manter – a liberdade, as índias Patronilha e Madalena apresentaram outra justificativa para alcançar seus objetivos.

Patronilha enviava em janeiro de 1779 um requerimento a Rainha, D. Maria I, solicitando servir onde melhor lhe convier. Moradora da vila de Beja, na comarca do Pará, a mulher contou que servia “naquela cidade a Antônio Jozé de Carvalho e a sua mulher, aonde a criação e educação e ensinarão a todos aqueles serviços próprios de qualquer mulher recolhida como costurar e engomar”³²⁹. Patronilha, contudo, estava sendo “violentada” pelo diretor dos índios a recolher-se de volta a sua aldeia, onde lá seria posta a outros serviços. A mulher argumentou não querer voltar pois lá não poderia exercer o ofício que aprendeu: o documento reitera que “a suplicante não é vadia nem vive em ociosidade” e que, na aldeia, “(sic) não terá o que coser nem engomar por ser uma povoação composta unicamente de índios”³³⁰. Assim, solicitava permissão para manter-se na casa de Antônio ou onde melhor achar conveniente. O requerimento provavelmente foi negado, pois em setembro do mesmo ano a mulher enviou outra solicitação à monarca, cujo conteúdo era o mesmo do primeiro, com o acréscimo “independe da vontade do director daquela villa”³³¹.

O requerimento de Madalena é muito semelhante ao de Patronilha: a mulher era natural de Penha Longa, na vila de Vigia e assim como Patronilha exercia a função de costureira e engomadora na casa de D. Anna Narciza da Costa. A mesma situação se passou com Madalena: “socede presentemente obrigala o director q dirige os índios daquele lugar a que ella se recolha para applicala a outro serviço a que ela não foi criada”, sendo isso “contra a vontade da suplicante e contra [] as intenções de Vossa Majestade privando desta forma de sua liberdade”³³². A mulher usou dos mesmos argumentos que Patronilha e solicitou que pudesse “se preservar em

³²⁹ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 81, D. 6700, “Requerimento da índia Patronilha, moradora na vila de Beja na comarca do Pará, para a rainha [D. Maria I] [...]”.

³³⁰ Ibid., fl. 02.

³³¹ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 83, D. 6838, “Requerimento da índia Patronilha, moradora na vila de Beja na comarca do Pará, para a rainha [D. Maria I] [...]”.

³³² Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 83, D. 6853, “Requerimento da índia Madalena, do lugar de Penha Longa, na vila da Vigia, para a rainha [D. Maria I] [...]”, fl. 02.

caza [...] da D. Anna Narciza da Costa ou em outra qualquer daquela cidade onde melhor conveniência lhe fizer e for sua vontade”³³³.

Infelizmente não foi possível localizar nenhum outro documento que contasse o desfecho da história destas duas mulheres, então não se sabe se elas tiveram êxito em suas solicitações. Todavia, ambas as histórias são emblemáticas para a compor o quadro de atuação da mulher indígena no final do período colonial, sobretudo quando se pensa no contexto do trabalho. Sommer reafirma a preferência pelo trabalho feminino nos domicílios dos centros urbanos, mas ressalta que este serviço poderia ser prestado pelo período máximo de seis meses³³⁴.

Tendo em vista o contexto político da época, o trabalho nas cidades poderia ser o melhor lugar para a garantia de sobrevivência destas mulheres. Ampliando um pouco mais a lente, pode-se pensar também que esta estratégia, fundamentada na função que as mulheres ocupavam na sociedade colonial, era uma maneira de evitar a violência que ocorria nas aldeias, como indicou-se anteriormente³³⁵. Outro ponto interessante para ser observado nos requerimentos de Patronilha e Madalena é que ambas citam a lei de liberdade de 1755 e reafirmam sua contribuição à administração colonial ao sublinhar que não seriam “vadias” nem ociosas.

Estratégias de oposição à violência colonial também foram colocadas em prática pelas índias Bonifácia e Joanna, que compartilhavam o fato de serem órfãs. Considerando o caráter patriarcal da sociedade colonial pode-se inferir que a situação das mulheres órfãs era um tanto quanto difícil. Contudo, a partir dos recursos que dispunham ambas buscaram proteger-se das adversidades que poderiam sofrer. Enquanto Bonifácia requereu a proteção de sua “comadre”, uma mulher branca, Joanna encontrou uma outra solução, inusitada e singular: vendeu-se como escrava.

Oriunda da vila de Monsara, na Ilha de Marajó, a índia Bonifácia requisitou permissão para manter-se em Belém com sua madrinha, D. Mônica de Moraes Aguiar e Castro³³⁶. A mulher relatou que dado o falecimento de seus pais quando tinha cerca de oito anos, ela fora enviada à casa de Manoel Pourat de Moraes Aguiar e Castro e que lá as irmãs do senhor, dentre elas a referida D. Mônica, a ensinaram a costurar e a fazer renda. Bonifácia solicitava permissão para se manter sob a proteção de Mônica, não deixando de destacar a reputação honrosa que a senhora mantinha e salientando a influência moral favorável que esta apresentava. A decisão

³³³ AHU_ACL_CU_013, Cx. 83, D. 6853, “Requerimento da índia Madalena, do lugar de Penha Longa, na vila da Vigia, para a rainha [D. Maria I] [...]”, fls. 02-03.

³³⁴ SOMMER, op. cit., p. 84.

³³⁵ A isto relaciona-se o relato do Pe. João Daniel, trabalhado algumas páginas atrás. Cf. p. 115.

³³⁶ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 100 D. 7936.

da solicitação, possivelmente devido a Mônica ser madrinha de Bonifácia, foi tomada em favor da requerente.

Joanna Baptista não teve a mesma sorte de ter sido apadrinhada por uma senhora branca. Classificada como cafuza, a moça era filha de uma mulher indígena chamada Anna Maria e de um homem negro chamado Ventura, ambos escravizados do Padre José de Mello e já falecidos. Com 19 anos, Joanna viu-se em dificuldade de manter-se sozinha e tomou a decisão ousada – e escandalosa aos olhos de seus contemporâneos – de vender-se como escrava, objetivando uma melhor possibilidade de sobrevivência. Datada de 19 de agosto de 1780 sua escritura de venda indicava que:

[...] foi dito que ella de seu nascimento sempre foi livre e izenta de captiveiro; e como ao prezente se achava sem pay nem may que dela podessem tratar e sustentar assim para a passagem da vida como em suas moléstias, nem tinha meios para viver em sua liberdade cujos pay dela outorgante forão o preto Ventura que foi escravo de Padre Jozé de Mello, já falecidos e de sua may a índia Anna Maria, que fora do serviço do mesmo padre por cujo motivo para poder ella outorgante viver em socego empregando-se no serviço de Deus e de hum senhor que tivesse della cuidado em suas moléstias e a tratasse com per lhe ter custado o seo dinheiro, assim o fazia ella outorgante de sua livre e espontânea vontade sem constrangimento de pessoa alguma que tinha ajustada (?) e contratada com o dito Pedro da Costa vender-se a si mesma por sua escrava, como se tivesse nascido de ventre captivo e nunca tivesse sido livre para como o tal o ser lhe a sua morte; com declaração que se ella algum dia tiver filhos antes serão forros livres e izentos de captiveiro, cuja venda fazia unicamente de si ou de sua pessoa ao dito Pedro da Costa por preço e quantia de oitenta mil réis em fazenda, trates de ouro e o mais que precisa para seu ornato de cuja quantia ella outorgante vendedora se deo por paga, entregue e satisfeita [...].³³⁷

É de se notar que a moça justificou a decisão argumentando não ter ninguém que zelasse por ela – dado o falecimento de seus pais – e por não conseguir se sustentar sozinha. De acordo com Sommer, os proprietários de escravos eram obrigados por lei a cuidar dessas pessoas, oferecendo vestimenta, alimentação e tratamento médico³³⁸. Logo, Joanna pode ter renunciado

³³⁷ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 86, D. 7042, “Ofício do [governador e capitão do Estado do Para e Rio Negro] José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, remetendo cópia da escritura de venda furjada por uma escrava cafuza de nome Joanna Baptista [...]”, Fls. 04-05.

³³⁸ SOMMER, op. cit., p. 79.

à sua liberdade por conta das inúmeras desvantagens sociais que poderiam ser vividas por uma pessoa mestiça de negro com índio na condição de livre. O documento salienta a preocupação que Joanna tinha com o futuro, pois sublinha o cuidado – por parte do senhor – com sua saúde, além de enfatizar a condição de liberdade de seus filhos, caso viesse a tê-los. Joanna deixou bem claro que estava vendendo apenas a si e que qualquer descendência sua estaria isenta da decisão tomada.

Para além da motivação do cuidado e proteção que um senhor poderia oferecer, a moça pode ter sido motivada pelo dinheiro que a transação a renderia. Como órfã e mulher seu poder aquisitivo era bastante limitado e a quantia de sua venda certamente seria revertida para ela própria. E, como indicou Sommer, Joanna pôde fazer exigências por ter firmado contrato como uma mulher livre³³⁹. Afinal, a única coisa que tinha de valor era a si mesma e, pela lei, ela era dona de si. Segundo a autora, “ironicamente, uma mulher pobre poderia obter certa medida de riqueza através da escravidão³⁴⁰[tradução livre].

Não se pode prever o motivo pelo qual a moça escolheu o catalão Pedro da Costa como seu comprador, mas aparentemente Joanna confiava nele. O governador do estado do estado do Pará, José de Nápoles Telo de Meneses, suspeitou de conluio entre os dois, considerando a “conduta nada regular de seu comprador”³⁴¹ e apontando para as relações indecentes e desonestas do casal. Curioso notar que em carta ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, o governador assevera que o negócio feito por Joanna teria sido um subterfúgio dela para não ser aldeada. Meneses suspeitou que por constar no documento de venda que a moça recebera apenas metade da quantia acordada – alegando que pediria o resto ao senhor quando necessitasse – a moça poderia alegar uma dívida de pagamento e tentar anular o contrato³⁴².

Assim, a transação entre a mulher e o catalão foi contestada pelo governador, mas o Ouvidor Geral decidiu-se a favor da causa de Joanna pautando sua a decisão no direito romano que considerava a autopreservação uma regra do direito natural³⁴³. Dada a justificativa apresentada em sua escritura de venda, a moça tinha permissão para vender a si própria e preservar sua vida. Casos como o de Joanna sem dúvida não eram comuns mesmo aos

³³⁹ SOMMER, op. cit., p. 80.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 86, D. 7042, “Ofício do [governador e capitão do Estado do Para e Rio Negro] José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, remetendo cópia da escritura de venda furjada por uma escrava cafuza de nome Joanna Baptista [...]”, fl. 03.

³⁴² SOMMER, op. cit., p. 81.

³⁴³ Ibid.

contemporâneos e não deve ser tomado como via de regra. Contudo, a história de Joanna é emblemática ao evidenciar como uma mulher indígena não só conhecia o funcionamento do aparelho burocrático colonial, mas como poderia utilizá-lo em seu favor, de modo a garantir uma possibilidade melhor de sobrevivência. Nas palavras de Sommer,

A capacidade de Joanna de vender a si mesma legalmente não era relacionada a sua condição como indígena, mas aos direitos que lhe eram devidos como pessoa livre. Apesar de ser menor de 25 anos, a idade padrão para a maioridade, se o juiz a colocasse em uma casa privada, onde ela ganharia salários, aos 20 anos sua menoridade acabaria, uma vez que ela fosse capaz de si mesma. [...] De qualquer forma, Joanna exerceu seus direitos – o escrivão elaborou os papéis adequados, os quais foram devidamente assinados por testemunhas. Joanna não havia nascido escravizada, mas seria feita escrava sob as condições especificadas em seu contrato. Ela decidiu tais termos. Como uma jovem mulher solteira, órfã e indígena, Joanna enfrentou um futuro incerto e desagradável. O juiz poderia atribuí-la um trabalho como serviçal. O governador poderia transferi-la para um aldeamento indígena, talvez nada mais que um acampamento de fronteira. Duzentos anos depois, podemos apenas imaginar tudo que passou pela mente de Joanna enquanto ela contemplava suas limitadas opções³⁴⁴ [tradução livre].

A história de Joanna – e de todas as outras mulheres requerentes – evidencia, como as mulheres indígenas utilizaram o sistema jurídico português e o aparelho burocrático colonial como um mecanismo de reparação³⁴⁵ que poderia ofertá-las uma possibilidade de alcançar um cenário melhor de sobrevivência naquela sociedade hierárquica e que as colocava numa posição subalterna e as sujeitava à violência. Para além disso, a história de todas as mulheres citadas deste o início deste capítulo apontam para a mulher indígena como um sujeito histórico pleno, isto é, agente capaz de compreender o contexto ao qual se inseriam e a partir disto elaborar estratégias para não só enfrentar a violência, mas também buscar uma condição de vida melhor que aquela na qual se encontravam, obtendo inclusive algumas vantagens e privilégios no processo. Logo, acredita-se que as mulheres indígenas, ao elaborar estas estratégias, desenvolveram uma “adaptação resistente” à colonização europeia.

Foi questionando-se sobre a agência indígena no contexto da colonização espanhola e nas relações estabelecidas entre povos andinos e os europeus, que Steve Stern desenvolveu o

³⁴⁴ SOMMER, Op. Cit., p. 81-82.

³⁴⁵ Ibid., p. 87.

conceito de “adaptação resistente”. Em seu trabalho com a documentação colonial o autor percebeu indícios de uma história de alianças entre andinos e colonizadores que a seu ver pareciam “virar a história da conquista ao avesso”³⁴⁶. Segundo ele, as fontes coloniais apontavam para uma condição ativa dos grupos indígenas como sujeitos históricos e que quanto mais trabalhava nos arquivos percebia que “os povos indígenas conseguiam exercer uma espécie de colonização reversa por baixo. Eles invadiram as instituições judiciais coloniais, desviando-as em direção a propósitos e efeitos para os quais não foram planejadas”³⁴⁷ [tradução livre].

Logo, o conceito de “adaptação resistente” auxilia a “suplantar dicotomias de acomodação versus resistência ao considerar como camponeses incorporaram uma noção de direitos sociais dentro de suas adaptações ao poder – e, dessa forma, um direito de se rebelar caso certas fronteiras fossem violadas”³⁴⁸ [tradução livre]. Stern, portanto, indica como os nativos andinos estavam continuamente envolvidos na formação da sociedade colonial e salienta como estes sujeitos exerceram sua agência e impactaram o contexto no qual estavam inseridos, agindo não apenas como reatores, mas também como iniciadores políticos³⁴⁹.

Maria Regina Celestino de Almeida apresentou um argumento parecido ao de Stern em suas análises. Trabalhando com os indígenas coloniais do Rio de Janeiro, Almeida mostrou como as sociedades indígenas passaram por inúmeros processos de etnogênese que os conduziram a uma “metamorfose”, permitindo que se adaptassem à administração colonial e elaborassem estratégias que melhor assegurassem sua sobrevivência³⁵⁰. Assim, os grupos indígenas teriam desenvolvido uma adaptação criativa à dominação colonial³⁵¹:

Partindo, portanto, destas reflexões foi identificado que as mulheres indígenas elaboraram estratégias que as possibilitaram não apenas reagir à violência a qual estavam sujeitas, mas também as permitiam obter benefícios próprios que as confeririam vantagens dentro da sociedade colonial. Logo, isto demonstra como essas mulheres tinham um conhecimento da conjuntura na qual estavam inseridas e que no cálculo de vantagens pessoais elas agiam a partir das ferramentas das quais dispunham. Assim, o que se percebeu com a análise das fontes históricas é que, seja de modo indireto – através da conversão, por exemplo

³⁴⁶ STERN, Steve J. CLAH Lecture: Every History a Question, Every Question a Community. *The Americas*, vol. 76, no 3, julho de 2019, p. 401–413. p. 406.

³⁴⁷ STERN, 2019, p. 406-407.

³⁴⁸ Ibid., p. 408.

³⁴⁹ STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciouness in the Andean Peasant Word**, 18th to 20th Centuries. The University of Wisconsin Press, 1987. p. 10-11.

³⁵⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

³⁵¹ ALMEIDA, 2010.

– ou direto – como as fugas e a utilização dos mecanismos legais –, as mulheres indígenas foram agentes históricos plenos que exerceram seus direitos, lançando mão de todas as estratégias possíveis para garantia de sua sobrevivência no mundo colonial.

As mulheres indígenas adaptaram-se ao ambiente colonial e lançaram mão de todo o conhecimento que possuíam para enfrentar e reverter a condição de subordinação que a hierarquização social poderia lhes impor, muitas vezes utilizando o próprio aparato burocrático do colonizador para isto. É inegável que a violência atravessou o cotidiano destas mulheres, especialmente numa sociedade colonial que conferia um tratamento brutal às pessoas escravizadas, mas esta análise deixa claro que as índias não cessaram de agir em prol de seus interesses. Assim, construiu-se um quadro muito mais complexo da atuação feminina indígena no mundo colonial e evidenciou-se os espaços de agência ocupado pelas índias, apontando para uma imagem diferente – e apresentando uma análise mais multifacetada – daquela de aculturação ou resistência até então apresentada pela historiografia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apoiado numa discussão histórica que abrange uma perspectiva de gênero e etnográfica este trabalho dialogou com as reflexões contemporâneas e denunciou as situações de violência as quais as mulheres indígenas coloniais estavam sujeitas sem interpretá-las a partir do prisma da passividade. Apreendendo a pluralidade dos agentes coloniais e a multiplicidade da atuação feminina na sociedade foi possível vislumbrar a agência feminina e compreender as diversas práticas e estratégias que estas elaboraram para o enfrentamento da violência a partir dos mecanismos dos quais dispunham dentro da hierarquia colonial.

Neste sentido, foi verificado que as mulheres indígenas já estavam sujeitas à violência dentro dos meio étnico e a chegada do europeu e o consequente estabelecimento da sociedade colonial possibilitaram a apropriação desta prática por parte do colonizador, alterando os padrões da violência que recaía sobre as mulheres. A análise de dados etnográficos oriundos das mitologias indígenas evidenciou que a violência contra a mulher indígena ocorria, no contexto das relações ameríndias, para assegurar a integridade do grupo étnico. Ao exercer funções essenciais para a organização da vida nas comunidades, a mulher indígena ocupava papel fundamental nas relações ameríndias. Quando transgredia as regras sociais acordadas pelo grupo a mulher era alvo de violência, justificada na garantia da ordem e segurança da comunidade. A violência étnica se desenvolvia, portanto, como uma objeção à possível ameaça de desestruturação do grupo étnico e objetivando asseverar a sobrevivência do grupo.

A colonização europeia alterou os padrões desta violência pois passou a interferir nas relações étnicas e, ao transformar a organização ameríndia, posicionou a mulher indígena entre os costumes indígenas e as regras coloniais. A presença do colonizador criou novos contextos onde a transgressão da mulher à norma ocasionava a prática da violência, pois ao fundar novas oportunidades para as mulheres indígenas o contexto colonial estabeleceu novas situações que se chocaram com os papéis exercidos pelas mulheres junto ao grupo étnico. A isto se soma ainda os elementos do colonialismo que indubitavelmente ampliaram o gradiente da violência que recaía sobre estas mulheres, a saber, a exploração, a dominação e a escravidão.

A análise da violência – e, sobretudo, sua denúncia – é importante para compreender o ambiente no qual a mulher indígena estava inserida no mundo colonial. Apoiando-se no exame das práticas de violência foi também possível compreender e localizar as estratégias de enfrentamento elaboradas pelos grupos nativos. Principalmente numa sociedade colonial na qual a hierarquização marcava a experiência dos sujeitos, a violência se insere no centro dos

processos que não só formam como transformam a sociedade e pode ser compreendida como prática que viabilizava a construção de estratégias de contestação da dominação³⁵².

Neste sentido, o segundo argumento desenvolvido – e, acredita-se, o mais significativo para compor o quadro histórico da atuação das mulheres indígenas – é o de que as mulheres elaboraram estratégias que as permitiram enfrentar ou mesmo contornar as ações de violência experienciadas, as possibilitando alcançar certos espaços de agência dentro do mundo colonial.

Os dados levantados na documentação religiosa produzida pelos padres missionários e na documentação judicial do Conselho Ultramarino levaram a compreensão de que as mulheres indígenas desenvolveram uma “adaptação resistente” ao elaborarem estratégias baseadas num cálculo de vantagens que a tomada de determinadas decisões poderia ofertar. Isto é, ao compreender o ambiente ao qual estavam inseridas as mulheres indígenas utilizavam os métodos e ferramentas que dispunham para tomar decisões e elaborar estratégias que as permitiam enfrentar a violência sofrida e alcançar um espaço de agência que de outra maneira não seria possível. Desde a utilização da conversão como estratégia até a manipulação do aparelho burocrático, observou-se que as mulheres indígenas buscavam maneiras de agir conforme interesses próprios de modo a modificar a condição a qual estavam inseridas.

A pluralidade dos papéis exercidos pelas mulheres indígenas assim como a multiplicidade da agência feminina na sociedade colonial são fatores significativos para a investigação deste objeto, sobretudo ao concebê-las como sujeitos que agiam de forma ativa dentro de suas redes sociais. Algumas dessas mulheres resistiram às mudanças coloniais e outras adaptaram-se as circunstâncias ou mesmo foram obrigadas a tal. Porém, como indicaram os dados levantados nas documentações históricas, as mulheres indígenas não deixaram de se movimentar. Exerceram diversas funções e vivenciaram situações diversas, como mães, mancebas, líderes, interpretes, chefes de família, prostitutas, farinheiras, domésticas ou vendedoras. Participaram de guerras e de expedições aos sertões –atividades consideradas masculinas – assim como ocuparam um papel de mediação entre o mundo étnico e a sociedade colonial.

Embora a realidade a qual estivessem inseridas possa ter sido bem diferente daquela a qual porventura desejavam, o fato é que estas mulheres se mostraram capazes de enfrentar as adversidades e agir a partir dos recursos disponíveis, modificando sua condição. Concebendo a mulher indígena como agente histórico pleno, procurou-se desenvolver uma análise que proporciona elementos para que a imagem estereotipada que circunda a atuação das mulheres

³⁵² SIDER, Gerald. **Identity as history**: ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol.1, n.1, 1994, pp.109-122.

indígenas coloniais seja revertida, auxiliando na elaboração de uma nova abordagem histórica acerca da experiência dessas mulheres. Uma experiência que não se restringiu ao cativeiro ou ao extermínio, mas que se traduziu nas nuances da agência histórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

- FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Histórico Ultramarino

AHU_ACL_CU_013, Cx. 100 D. 7936. Requerimento da índia Bonifácia da Silva para a rainha [D. Maria I] solicitando a graça de não ser constrangida a ir para algum lugar, visto morar com sua comadre Monica Morais Aguiar e Castro, que a tem amparada em sua pobreza. 1790.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 81, D.6700. Requerimento da índia Patronilha, moradora na vila de Beja na comarca do Pará, para a rainha [D. Maria I], solicitando que lhe mandasse provisão para que possa servir onde mais lhe convier, como consta da lei das liberdades dos índios. 1779.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 83, D. 6838. Requerimento da índia Patronilha, moradora na vila de Beja na comarca do Pará, para a rainha [D. Maria I], solicitando provisão para se conservar na casa que melhor lhe convier, independente da vontade do diretor daquela vila. 1779.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 83, D. 6853. Requerimento da índia Madalena, do lugar de Penha Longa, na vila da Vigia, para a rainha [D. Maria I], solicitando provisão para se poder conservar na casa de D. Ana Narcisa da Costa ou onde melhor lhe convier, como determina a lei de liberdade dos índios. 1779.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 86, D. 7042. Ofício do [governador e capitão do Estado do Para e Rio Negro] José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, remetendo cópia da escritura de venda furjada por uma escrava cafuza de nome Joanna Baptista, a como uma tentativa de fuga da mesma de sua condição de aldeada e que, tendo sido descoberta, foi levada para a aldeia.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7507. Requerimento da índia Maria Silvana, viúva de Eleutério José da Serra, para a rainha [D. Maria I], solicitando provisão régia que a mantivesse moradora efectiva na vila de Sintra na capitania do Pará, junto de seus filhos, Crispim, Ninácio, Alexandre, Vivência e Merência, e netos, José e Manuel, e nas suas lavouras, tal como tinha sucedido até então. 1785.

AHU_ACL_CU_013, Cx.82, D. 6716. Requerimento da índia Josefa Martinha, natural da cidade do Pará e viúva do Índio João de Deus, para a rainha [D. Maria I], solicitando que lhe mandasse passar provisão para que possa servir onde mais lhe convier, como consta a lei das liberdades dos índios. 1779.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. Lei restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. PT/TT/LO/003/0004/000156.

- **FONTES IMPRESSAS**

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ARQUIVO PÚBLICO DO MARANHÃO (APM). Códice 01: Livro dos assentos, despachos e sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na Cidade de São Luís do Maranhão. Termo da Junta das Missões do Maranhão (08/06/1739). Disponível em: < <http://apem.cultura.ma.gov.br/siapem/index.php#>>, acesso em 12 de julho de 2021.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Edições do Senado Federal, volume 115. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

BIBLIOTECA NACIONAL (BN). **Documentos históricos** (1659-1662): provisões, alvará e sesmarias. Rio de Janeiro: Tipographia Monroe. Vol XX, 1930.

BLAEUW, Guiljelmo. **Americae nova tabula**. Amsterdã: [s. n.], 1635. 1 mapa, color., 42,5 x 56,5 cm. Escala 1:30 000 000. Disponível em: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb405992227>. Acesso em: 20 ago. 2020.

BORRALHO, Joaquim José. Alvará com força de Lei, por que Vossa Magestade he servido ordenar, que a liberdade, que havia concedido aos índios do Maranhão para as suas pessoas, bens, e commercio, pelos Alvarás de seis, e sete de junho de mil setecentos cincoenta e cinco, se estenda na mesma fórmula aos índios, que habitão em todo o continente do Brasil, sem restricção, interpretação, ou modificação alguma, na fórmula, que nelle se declara. Portugal, 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Disponível em < <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/1875>>, acesso dia 16 de julho de 2021.

CARTAS JESUÍTICAS III-IV. Cartas Avulsas (1550-1568). Materiaes e achêgas para a história e geografia do Brasil publicados por ordem do Ministério da Fazenda, n. 7-8. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1887.

D'ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circumvisinhanças**. Maranhão, Typ. Do Frias, 1874 (1674). Biblioteca do Senado Federal. Disponível em: < <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221724> >, acesso em 18 de agosto de 2020.

- D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614**. Maranhão, Typ. Do Frias, 1874 (1615). Harvad College Library: South America Collection, 2007.
- DANIEL, Pe. João. **Tesouro Descoberto do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 95, Tomo I, 1975.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- GUERREIRO, Fernão. **Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné, nos annos de seiscentos e dois e seiscentos e três & do processo de conversão e cristandade daquelas partes, tiradas das cartas dos mesmos padres que de lá vieram**. Lisboa: Jorge Rodrigues impressor de livros, 1605.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **Livro da Visitação do Santo Officio ao Estado do Grão-Pará – 17631769**. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae**. Vol I. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956.
- LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas**: de Nóbrega a Vieira. Série 5ª. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. Vol.194. Disponível em < <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/278> > Acesso em 18 de agosto de 2020.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Editora Biblioteca do Exército, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo: CosacNaify, 1 ed., 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo: CosacNaify, 1 ed., 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas III. A origem dos modos a mesa*. São Paulo: CosacNaify, 1ed.; 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas IV. O Homem nu*. São Paulo: CosacNaify, 1ed., 2011. Livro dos assentos, despachos e sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na Cidade se São Luís do Maranhão.
- NIMUENDAJU, Curt. **104 mitos indígenas nunca publicados**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº21, 1986, pp. 65-111.
- PRIMEIRA visitação do Santo Officio ás partes do Brasil; **Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5523820/mod_resource/content/1/2.%20Regimento%20do%20Governo-Geral%20%28Tom%C3%A9%20de%20Souza%29%2C%201548.pdf>, acesso em 16 de julho de 2021

STADEN, Hans. **Viagem ao norte do Brasil**. Publicações da academia brasileira. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Biblioteca pedagógica brasileira – Brasileira, vol. 219. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no séc. XVI. **Revista de História**, n. 144, 1º semestre de 2001, pp. 19-71.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Rev. Bras. Hist.** [online]. 2017, vol.37, n.75, pp.17-38.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Catequese, aldeamentos e missão**. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria F. (Org.) *O Brasil Colonial*, vol. 1: 1443-1580. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. pp.435-478.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

BAMBERGER, Joan. **El mito del matriarcado: por que gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?** In: HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate (org). *Antropologia y feminismo*. Editorial Anagrama, 1979.

BARR, Juliana. **Peace Came in the form of a woman: Indians and Spaniards in the Texas Borderlands**. The University of North Carolina Press, 2007.

BIBLIA SAGRADA. **Êxodo 20:14**. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Salt Lake City: 2015.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patrícia Hill. **Intersectionality**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

- BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online]**, Debates, posto online no dia 08 fevereiro 2005, consultado o 13 janeiro 2020. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/426>.
- CAPUCHO, Taís Cristina Jacinto Pinheiro. Pregadoras e guerreiras invisíveis: mulheres indígenas e a colonização do Brasil. **Revista Ars Histórica**, nº18, Jan/Jun 2019, pp. 1-17.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011, p.357.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Rio de Janeiro; Ed. Vozes, 1998.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. A Evangelização Do Novo Mundo: O Plano Do Pe. Manuel Da Nóbrega. **Revista de História**, n. 34, 1º semestre de 1996.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o diretório dos índios. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, a. 168 (437), pp. 29-48, out./dez. 2007.
- CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa & NAVARRO, Alexandre Guida. De Peitan a Uainuy: os papéis sociais e religiosos das mulheres Tupinambá na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (1612-1615). **Faces da História**, Assis/SP, vol.7, n.1, p. 25-49, jan/jun, 2020.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.
- DAVIES, Surekha. **Renaissance ethnography and the invention of the human: New worlds, maps and monsters**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2016.
- DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e Poder no século XIX**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- EISENBERG, José. A Escravidão Voluntária Dos Índios Do Brasil e o Pensamento Político Moderno. **Análise Social**, vol. 39, no. 170, 2004, pp. 7–35. *JSTOR*, <www.jstor.org/stable/41011918>. Acessado em 18 Ago. 2021
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ERBIG Jr, Jeffrey & LATINI, Sérgio. Across Archival limits: colonial records, changing ethnonyms, and geographies of knowledge. *Ethnohistory*, 66: 2 abril 2019, pp. 249-273.

FERNANDES, Fernando Roque. Estratégias e táticas coloniais: práticas de consumo e aquisição de prestígio pelas lideranças indígenas na amazônia (séc. XVII). **CANOA DO TEMPO**, Manaus, V. 9 – nº1, dez 2017, pp. 99-113.

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

FERNANDES, Florestan. **Antecedentes indígenas**: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). História geral da civilização brasileira. Rio de Janeiro: Difel, vol. I, 1976, p. 72-86.

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

FERREIRA, André Luís Bezerra. “Mães das Liberdades”: os processos de mulheres indígenas no tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão (1720-1757). *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Dossiê História Indígena e estudos decoloniais, n. 31, 2018/01. pp 69-85.

FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais do século XVIII. Brasília: EDUMB; Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol.14, n.3, p.617-634, setembro-dezembro, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

GARCIA, Elisa Fruhauf. **As mulheres indígenas na formação do Brasil**: Historiografia, agências nativas e símbolos nacionais. In: GARCIA, Elisa; SANTOS, Georgina (Org.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte [MG]: Fino Traço, 2020.

GARCIA, Elisa Fruhauf. Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). **NUEVO MUNDO-MUNDOS NUEVOS** [online], v. 1, p. 1, 2019.

GARCIA, Elisa Fruhauf. "**Mulheres Brasilis**": as índias e a conquista do Brasil (século XVI). In: REGO, André de Almeida; Apolinário, Juciene Ricarte. (Org.). *Novas histórias dos povos indígenas no Brasil: territorialidades da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena*. 1ed.Salvador: SAGGA, 2018, pp. 80-102;

HILL, Jonathan (org.). **History, Power, and Identity** — Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

- JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)**. Dissertação (mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2015.
- JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a 'sombra da cruz' e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)**. 1. ed. Niterói: Eduff, 2018.
- KODAMA, K. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, Ago./2010.
- LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana**, 14 (2): 429–454, 2008.
- LEWIS, Ellen; SILVERSTEIN, Leni M. (Orgs.) **Mapping feminist anthropology in the twenty-first century**. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2016.
- LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. Criando laços e reinventando famílias: adaptações e estratégias indígenas na Capitania do Maranhão no Século XVIII. **Faces da História**, Assis/SP, vol.7, n.1, p. 50-74, jan/jun, 2020.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, science and religion and other essays**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.
- MARCHANT, Alexander. **Do Escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1943.
- MELIÀ, B. **El Guaraní Conquistado y Reducido**. Ensaios de Etnohistoria. 4ª Ed. Asunción: CADUC: CEPAG, 1997.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. **Portuguese Studies Review**, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.
- METCALF, Alida C. **Women as Go-Betweens? Patterns in Sixteenth-Century Brazil**. In: JAFFARY, Nora (ed.). *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. Biblioteca pedagógica brasileira – Brasileira, vol. 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- MIRANDA, Janira Sodré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. **Em Tempo de Histórias**, n.º. 7, p. 1-16, 2003.

- MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores:** estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de livre docência no departamento de antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001
- MONTEIRO, John Manuel. DE ÍNDIO A ESCRAVO. A TRANSFORMAÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA DE SÃO PAULO NO SÉCULO XVII. **Revista De Antropologia**, 30/32, 1987, pp. 151–174, <www.jstor.org/stable/41825753>. Acessado em 18 Ago. 2021.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John Manuel. **O escravo índio, esse desconhecido.** In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992, pp. 105-120.
- OLIVEIRA, João Pacheco & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco. **Os indígenas na fundação da colônia:** uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria F. (Org.) O Brasil Colonial, vol. 1: 1443-1580. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. pp.167-228.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** [online], v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Acessado 16 de agosto de 2021.
- ORTNER, S. B. **Poder e projetos: reflexões sobre a agência.** In: GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (org.). Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.
- PERRONE-MOISES, Beatriz. **“Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII)”**. In: CUNHA, Manuela C. da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.
- PERRONE-MOISES, Beatriz. **Mitos ameríndios e o princípio da diferença.** In: NOVAES, A. (org.) Oito visões da América Latina. São Paulo: SENAC, 2006, pp. 241-257
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** São Paulo: Contexto, 2008.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** 3ª edição revisada. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FERNART. Jocelyne. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: Editora Unesp, 1998.

- PRADO, Luma Ribeiro. *Peticionárias: Demandas De Mulheres Cativas Na Amazônia Colonial Portuguesa (Século XVIII)*. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.
- PRESTA, Ana María. “**Indígenas, españoles y mestizaje en la región andina**”. In: MORANT, Isabel (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II: El mundo moderno. Madri: Cátedra, 2006.
- RAGO, Margareth. **As Mulheres na Historiografia Brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopes da (org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995
- RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In PRIORE, Mary Del (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo. Contexto. 1997.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de el-rei. **Tempo**, [S.L.], v. 12, n. 23, p. 5-22, 2007.
- RUSHFORTH, Brett. **Bonds of alliance: indigenous and atlantic slaveries in New France**. The University of North Carolina Press, 2012.
- SAFFIOTI. Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SANTOS, Maria Cristina dos & FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Protagonismo como substantivo na História**. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (org.). *Protagonismo Ameríndio Ontem e Hoje*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 13-52.
- SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnosociológico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1946.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n 16, p 5-22, jul/dez, 1995, pp 71-99.
- SIDER, Gerald. Identity as history ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol.1, n.1, 1994, pp.109-122.
- SILVA, Francisco Ribeiro da. **A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. pp. 15-27.

- SILVA, Tânia Maria Gomes da. *Trajetória da historiografia das mulheres no Brasil*. **Politéia - História e Sociedade**, [S.l.], v. 8, n. 1, ago. 2010
- SLEEPER-SMITH, Susan. **Indigenous prosperity and american conquest: indian women of the Ohio River Valley, 1690-1792**. Williamsburg, Virginia: Omohundro Institute of Early American History and Culture; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- SOCOLOW, Susan. **The Women of Colonial Latin America**. New York: Cambridge University Press, 2000.
- SOMMER, Barbara A. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755–1798. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, v. 34, n.1, 2013, pp. 77-97.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Estrela da vida inteira**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.
- SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. Parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas” dos jovens indígenas em um contexto em transformação. **Saúde Soc.** São Paulo, v.27, n.2, 2018, pp.410-422.
- STERN, Steve J. CLAH Lecture: Every History a Question, Every Question a Community. **The Americas**, vol. 76, no 3, julho de 2019, p. 401–413.
- STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciouness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries**. The University of Wisconsin Press, 1987.
- SWEET, David G. Francisca: Escrava da terra. **Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará**, Tomo XIII, 1983, pp.283-304.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. Os Últimos Carijós: escravidão indígena em minas gerais. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 17, n. 34, p. 165-181, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.